



Т. Г. ГОЛЕВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
КОМИ-ПЕРМЯКОВ



Татьяна Геннадьевна Голева
Мифологические персонажи в системе
мировоззрения коми-пермяков
Серия «Фольклор народов России»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=9746079

Т. Г. Голева. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков: Издательство «Маматов»; Санкт-Петербург; 2010

Аннотация

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

Содержание

Введение	5
Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков	14
1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей	15
1.2. Мифологические персонажи и народный календарь	28
Конец ознакомительного фрагмента.	46

Татьяна Голева

Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков

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

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

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

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

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

В книге также использованы фотографии из фондов Пермского краевого музея

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

© Т. Г. Голева, 2010

© ООО «Маматов», 2010

* * *

Введение

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

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

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

общественные установки и предписания, позволяет объяснить прагматическую значимость верований.

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

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

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

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

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

1995: 29]. Р. Барт называет миф способом обозначения, особой коммуникативной системой. Определение Р. Барта в большей степени характеризует миф современный, который создается искусственно уже из готовых знаков, обозначается как вторичная семиологическая система. Мифология, по определению Р. Барта, «одновременно является частью семиологии как науки формальной и идеологии как науки исторической; она изучает оформленные идеи» [Барт, 1994: 76]. В последнее время признано широкое функциональное поле мифов и мифологии, их ключевыми функциями называются: социально-интегративная, нормативно-регулятивная, коммуникативная, мнемоническая, сигнификативно-моделирующая, аксиологическая, познавательная, компенсаторская [Воеводина, 2002: 59–60]. Выражением мифологического мировоззрения являются поступки, действия человека, язык, фольклор, вкусы, изобразительное творчество и т. д. Миф постоянно усложняется, так как изменяются условия жизни, занятия, расширяются знания, вместе с этим преобразуется его роль. В данном исследовании понятия мифологии и мифа рассматриваются как форма мировосприятия и система представлений о мире, сложившиеся в течение исторического развития этноса.

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

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

Опираясь на указанную методологическую базу, в данной работе сочетается использование народных интерпретаций культурных явлений с исследовательскими размышлениями, реконструкцией, анализом. Первый вид толкований в большей степени характеризует народное мировидение на современном этапе, второй же пытается подтвердить его и уточнить исторические корни и ход развития народной мысли.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

об обряде написания письменного прошения лесному и дает его интерпретацию, затрагивает вопрос о происхождении болезней, публикует тексты молитв и заговоров.

В начале XX столетия появляются исследователи-этнографы среди коми-зырян, которые обращаются и к коми-пермяцкой культуре. Кратко верования коми-пермяков характеризует К. Ф. Жаков (1903). Главу, посвященную коми-пермякам, в сборнике «Великая Россия» пишет В. П. Налимов [Великая Россия, 1912]. В ней он, опираясь на собственные наблюдения и полевые материалы, описывает мировоззрение коми-пермяков, отталкиваясь во многих суждениях от народного понимания духовной и материальной нечистоты. Во второй половине 1920-х – начале 1930-х годов Г. А. Старцев¹ обращается к проблеме института колдовства в верованиях коми-пермяков и характеризует его основные формы и приемы, определяет их роль в общественной жизни.

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

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

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

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

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

смаатривают в своих работах В. В. Климов (1974), А. С. Кривошекова-Гантман (1974), В. А. Оборин (1974), пытаясь интерпретировать и определить их развитие². Результатом данного этапа можно назвать накопление обширных материалов, их систематизацию и анализ.

Продолжением его стали исследования рубежа XX–XXI вв. В это время печатаются фольклорные материалы, появляются публикации, монографии и сборники научных трудов этнографов, фольклористов, языковедов Пермского края и исследователей Института языка, литературы и истории Коми научного центра (Республика Коми).

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

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

Исследователи Коми научного центра изучают коми-пермяцкую культуру наряду с коми-зырянской, как исторически и этнически близкими. Можно выделить монографию Н. Д. Конакова (1996), посвященную традиционному мировоззрению народов коми. Опираясь на мифы, предания, былички, исследователь анализирует восприятие пространства, времени, окружающего мира коми-зырян и коми-пермяков, реконструирует древние воззрения о мироустройстве. Большое внимание автор уделяет основным образам мифологической несказочной прозы народов коми. Работа представляет наиболее полный и многогранный анализ традиционного мировоззрения и демонических представлений, тем не менее,

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

ей недостает материалов по коми-пермяцким верованиям. Анализ представлений мифологических персонажей и структуры мира содержит работа П. Ф. Лимерова «Мифология загробного мира» (1996). Обобщающий характер о народном мировоззрении и мифологических представлениях имеет энциклопедическое издание «Мифология коми» (1999). Авторы энциклопедии (Н. Д. Конаков, А. Н. Власов, И. В. Ильина, П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев, Ю. П. Шабает, В. П. Шарапов) дают многогранное, подробное описание и анализ традиционной культуры, обозначают как единство, так и различие духовного наследия коми-зырян и коми-пермяков. Научное издание содержит богатый систематизированный научно-исследовательский материал о мифологии народов коми. Некоторые аспекты воззрений о мире коми-пермяков отражены в издании «Народы Поволжья и Приуралья» (2000). Авторы раздела по этнической истории и культуре народов коми обобщают известные научные изыскания, довольно содержательно характеризуют духовную культуру коми-зырян и коми-пермяков.

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

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

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

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

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

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

сведения о верованиях и отражают, зачастую, личную оценку автора, тем не менее, являются практически единственным свидетельством верований на данном этапе.

Основным источником данного исследования стали полевые этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, которые собирались в течение 1998–2011 гг. экспедициями Пермского государственного университета (руководители В. В. Жук, А. В. Черных), Пермского государственного педагогического университета (руководители И. А. Подюков, А. В. Черных, Т. В. Ермакова), Пермского краевого музея (руководитель А. В. Черных), филиала Института истории и археологии УрО РАН в г. Перми и автором данной работы. В ходе экспедиций были исследованы все этнографические группы в основных районах проживания коми-пермяков. Проводился комплексный сбор материалов, наиболее важными из которых для данной работы являются описания ритуалов, высказывания, размышления о верованиях, тексты быличек. Повествования записывались на коми-пермяцком и русском языках. Респондентами в большинстве случаев выступали женщины. Возраст опрошенных различен: годы их рождения – от середины первого десятилетия до шестидесятых годов XX века.

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

* * *

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

Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков

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

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

1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей

Строение мира

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

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

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

Кроме названных персонажей, по представлениям коми-пермяков, нижний и верхний миры населяют души умерших людей: безгрешные поднимаются на небо, а грешные уходят в землю: *Шуёны, кин грешной, сійё вадйё⁴сюйыштёны. А кин праведной, сја воздукё мунё* («Говорят, кто грешный, его в ад помещают. А кто праведный, он в воздух уходит») (ПМ:

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

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

Кос., Пуксиб, 257); *Кёда мунё адё, кёда мунё небоё. [Где ад?] Муас* («Кто в ад идет, кто в небо. [Где ад?] В земле») (ПМ: Куд., Балкачи, 203). Местом обитания грешников называется также болото [Великая Россия, 1912: 185], и это не случайно. Водная стихия в космогонических мифах является первоосновой мира [Климов, 1990: 236; Конаков, 1996: 7–8], представляет собой состояние первичного хаоса, что близко к пониманию демонического мира. Водоемы, особенно озера и болота, приближены к нижнему миру⁵. В любом случае они воспринимаются как промежуточное звено между нижним и средним звеньями мироздания.

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

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

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

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

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

В виде быка появляется перед родственниками утонувший человек (ПМ: Кос., Пятигоры, 46). О водяном быке рассказывают мифологические тексты удмуртов, коми-зырян, тюркских народов [Традиционное мировоззрение..., 1988: 23; Владыкин, 1994: 79–91; Конаков, 1996: 89; Тулвинские татары, 2004: 217]. В удмуртских преданиях бык держит на себе землю и противопоставлен быку небесному. Также в южнославянской космогонии бык называется опорой земли, в локальных славянских преданиях он выступает духом-охранителем водных источников, а тучи и дождь сопоставляются с образом крупного рогатого скота [Славянские древности..., 2002: 58–59, 468–469]. По результатам исследования Ю. Е. Березкина, мотив о быке, держащем землю, характерен для традиций Поволжья, Балкан, Кавказа, Передней и Средней Азии, Казахстана [Березкин, 2009]. Поэтому представления о небесном и водяном быке можно отнести к универсальному пласту народного мировоззрения.

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

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

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

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

Запад и восток выделяют редко, обычно в одном значении выступают запад-север и восток-юг. Восток в современной интерпретации является стороной второго пришествия Христа, стороной, куда уходят умершие (ПМ: Куд., Пятина, 202). Вероятно, это связано с христианским обычаем хоронить покойника лицом на восток. Положение покойника в доме, по одному из примеров, тоже могут ориентировать по солнцу: лицом он должен лежать *паньит шондїлō* – ‘напротив солнца’ (ПМ: Куд., Подгора, 129), то есть на восток или на юг. В большинстве же случаев его укладывают либо лицом к иконам, либо к выходу (это более удобное положение для выноса гроба из дому).

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

Дом как микрокосм

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

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

Джоджул – ‘подполье’ – «низ» дома. В представлениях коми-пермяков это место обитания и проявления мифологических персонажей, например *суседко* – духа дома или злого существа – *кикиморы*: *Гöбечас пö йöктö гöна* («В голбце танцует кто-то волосатый») (ПМ: Кос., Чураки, 245). «Знающие» люди, по народным поверьям, в подполье прячут мифических созданий, с помощью которых наводят порчу – *икоту*: «Она у неё в подполье в туиске стояла. Полный туис икот там был» (ПМ: Куд., В.-Юсва, 200). В рассказах вернувшиеся от водяного люди не могут войти в избу, зато они проходят в нижний ярус дома – в погреб [Смирнов, 1891: 247, 274] или попадают на чердак⁸: «Приходил к жене, ночью в дом заходил. Она его не пускает, он на чердак лезет» (ПМ: Кос., Панино, 91). Нижний ярус дома связан с

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

потусторонним миром, поэтому в какой-то степени он мыслится опасным для человека. В то же время он, как и «верх», выполняет охранительные функции, так как при постройке дома именно в нижние венцы закладывали предметы-обереги [Рогов, 1858: 98], и «хранителем» дома также считался живущий в голбце *суседко*.

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

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

Двери противопоставлены переднему углу как в геометрическом отношении, так и в семантическом. Во-первых, двери – это граница избы, за которой находится нежилая часть усадьбы. Над дверями обычно помещали обереги (веточки можжевельника, ножницы, щучьи челюсти). С порогом связывают ритуальные действия, которые подчеркивают пересечение границы дома, например: о порог дома ударяют ногой сваты во время сватовства (ПМ: Юсв., Доег) или рекрут, покидающий дом (ПМ: Юсв., Казенная), на пороге оставляют хлеб и соль во время поисков пропавшего скота (ПМ: Юсв., Николаево, 226). Считается, что через порог нельзя передавать вещи – можно поссориться. Негативные последствия, по народным поверьям, имеет нарушение запрета сидеть на пороге: «ребята сидуны будут» (ПМ: Коч., Сеполь, 161), «невеста убежит» (ПМ: Коч., Хазово, 70), *кага оз понды овны* («ребенок не будет жить») (ПМ: Куд., В.-Иньва, 64), *чирейпö быдмас* («чирей, мол, вырастет») (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Порог в знахарской практике становится местом избавления от болезней: «Некоторые очень болеют, можешь на пороге его топором рубить» (ПМ:

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

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

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

Юсьв., Гавино, 18). Пересекая границу избы, коми-пермяки читают молитвы, так как опасаются внешней опасности, в том числе колдунов, которые могут оставить за порогом порчу: «Вот через порог надо выводить корошенько. <...> Вышла из дому, что-то кольнуло в голове, и больше никуда не могла идти» (ПМ: Гайн., Мысы, 145). На пороге дома в предании о Пере-богатыре умирает леший [Ожегова, 1971: 104]. И, наконец, порог часто становится местом появления демонических персонажей: «...красная собака пришла, ноги на порог поставила...» (ПМ: Кос., Пуксиб, 282); «Говорит, я только стал париться, и кто-то двери открыл, зашёл и сел на порог, и сидит...» (ПМ: Куд., Захарова, 32).

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

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

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

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

¹² Западня – вход в подполье, устраиваемый у печи.

грядущих событиях (ПМ: Коч., Б. Коча, 85). В данных ситуациях очаг выступает хранителем или местом фокусирования «памяти» (знаний) о прошлом и будущем семьи.

На печь, за исключением *суседко*, не может забраться нечистая сила, поэтому люди спасаются на ней от наваждений. При этом подчеркивается способ ее изготовления – преобразование природы человеком: «А она на печке только спала. Чуды, говорит, так и царапаются, как бы залезть. А на печку они не могут, потому что она битая» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 99). Вместе с тем очаг печи в народной культуре является местом творения, связан с иным миром, с миром предков [Ившина, 1997: 54–55; Русская изба, 2004: 54]. В печь заглядывают перед уходом в дорогу, после возвращения с похорон. А. К. Байбурин предполагает, что данная похоронная традиция объясняется «представлениями о печи как о своего рода «канале связи» с иным миром: заглянув в печь (ритуально отмеченные моменты времени), можно увидеть, что делается в ней» [Байбурин, 1993: 116]. Особенно это актуально в переходные (лиминальные) моменты жизни человека. Несомненно, печь можно назвать своеобразным микрокосмом в пространстве дома.

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

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

Пространство поселения и его окраины

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

Затрагивая вопрос о сакральных местах коми-пермяков, необходимо назвать также кладбища, места древних городищ и погребений (как прямых предков, так и мифического

народа чуди), которые находятся на территории поселений (рядом с церквями), на их окраинах, на полях и в лесу.

Кладбище коми-пермяки называют *могильник*, или *шойна* (сев. коми-перм.), кроме этого существуют локальные наименования мест захоронений, связанные с местной топонимикой (например, *Шойнаыб* – ‘кладбищенское поле’, *Важ-важжез* – ‘старые-престарые’ – место старого кладбища). В южных районах Коми-Пермяцкого округа кладбища устраивались преимущественно в крупных селах при церквях. У северных коми-пермяков и коми-язьвинцев кладбища встречаются и возле небольших деревень. Имеются сведения об отсутствии могильника в отдельный период XX в. и обычае захоронения умерших на усадьбе или огороде у лупьинских коми-пермяков (ПМ: Гайн., В.-Лупья).

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

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

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

не ходите, тем более дотемна, вечером не ходите. <...> Говорят, если там дерево срубишь – или руку обрежешь, или умрешь, или заболеешь» (ПМ: Коч., Хазово, 152).

В пространство поселения включены разные хозяйственные, административные и другие постройки. Одним из необходимых сооружений в коми-пермяцком быту остается баня. Бани обычно располагались вблизи водоемов, на краю деревни или крестьянского двора, они использовались во многих хозяйственных делах и обрядовых действиях. Баня является местом пересечения нескольких природных стихий и объектов: огня, воды, земли, камня, дерева [Криничная, 1993б: 68–69]. Эта насыщенность ключевыми атрибутами наделяет баню особой сакральностью и позволяет использовать ее в целях претворения в семейных обрядах, народной медицине. Одновременно баня считается нечистым местом, ведь это нежилое пространство, где люди избавляются от грязи, болезней, к тому же его населяют и посещают демонические персонажи (лесной дух, святочные персонажи, колдуны). Представление о банном духе влияет на восприятие самой постройки и места, на котором она стоит, то есть придает негативный оттенок: «Куда собираешься баню поставить, тогда земля на три года вперед плачет, место бани плачет, просто баню не принимает бы, почему здесь банники живут» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110).

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

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

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

В современном коми-пермяцком фольклоре распространены сюжеты о мифологических персонажах, обитающих в школах, клубах и других общественных зданиях. Обычно эти сюжеты известны ограниченному кругу связанных с данными учреждениями людей. В рассказах отмечается появление призраков, дается их описание и предположение об их происхождении. Генезис данных персонажей связан с представлениями о старых захоронениях или несчастных случаях: «На месте каменного здания была двухэтажная деревянная школа. И в 1959-м она сгорела из-за неисправности печного отопления. Говорят, из огня выскочил старик с красной бородой, прибежал и здесь спрятался. Сейчас называют это здание *гӧрд*

тош [красная борода]» (ПМ: Куд., В.-Иньва, 56). Появление таких поверий в рамках изучаемой культурной среды обычно и понятно, оно свидетельствует о включении новых реалий в традиционную народную систему мировоззрения.

По исследованию Е. М. Четиной и И. Ю. Роготнева, на границе поселения и леса нередко оказывается тропа лесного духа, которая маркирует зоны «культуры» и «природы» [Четина, 2010: 68]. Кроме этого, промежутком и окраиной между природным и освоенным человеком пространством можно назвать культивируемые земли – поля. Данные территории включены в хозяйственную деятельность человека только в течение летнего сезона. Именно это время отмечено присутствием мифологического персонажа. Представления о духе поля тесно связаны со структурой традиционного народного календаря, являются ключевыми моментами в осмыслении пространственно-временной структуры мира и фенологических процессов, связанных с хозяйственной деятельностью людей.

Дороги и водоемы

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

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

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

К водоемам коми-пермяки старались относиться бережно, считали, что «оскорбление» воды отразится на здоровье человека. Одним из проявлений культа воды является обычай

приносить водоемам подарки (см.: [Голева, 2005: 257]). Реки и ручьи как транспортные маршруты повторяют реальные и мифические функции дороги. Водоемы устанавливают связь с «иным» миром и по горизонтальной оси и частично по вертикальной, вторую часть связи (земля-небо) вертикальной оси в сказочных сюжетах коми-пермяков осуществляют растения [Заветный клад, 1997: 78–80]. В реки выбрасывают вещи, предназначенные «другому» миру (солону после похорон, березу, пасхальное яйцо). Переход через реку в быличках является условием попадания человека в мир демонических персонажей (ПМ: Коч., Сеполь, 269), а количество пересекаемых большим человеком рек влияет на возможности знахаря излечить его: если человек по пути к лекарю перешел много рек, его шансы избавиться от порчи уменьшаются (ПМ: Кос., Чазево, 114), то есть река воспринимается важным рубежом между разными территориями. Роль перекрестков на реках выполняют мельничные плотины, рыболовецкие загороди, мостки, места переправ. Именно там часто люди встречаются *ваись* – ‘водяного’. Выходит *ваись* также на берега – границы водоемов.

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

Пространство леса

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

Можно выделить особые места и объекты леса, связанные в народном представлении с лесным духом. В лесу, на полях и в поселениях коми-пермяки могут указать на *лешак туй* – ‘дорогу лесного’, на которой постоянно дует ветер, бывают вихри. В ритуалах и в устно-поэтическом творчестве народа местом появления, общения с духом называются пни: на них оставляют подарки, письменные прошения при пропаже скота, встречают лесного, сидящего на пне: *Сія мырыл вылө пуксьöма, сэтшиöм пö красивöй дяденькайс, сэтшиöм пö славнöй, абу ыджыт* («Он на пень сел, такой красивый дяденька, такой славный, небольшой») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Ориентирами места обитания лесных духов считаются некоторые деревья: *Сэтчин ыджыт көз вöлі, шуввисö, сэтчин пö лешачика оліс* («Там большая елка была,

говорили, что там лешаиха жила» (ПМ: Куд., Юсьвадор, 25). В мифологических рассказах называются даже породы деревьев, отмеченные особой привязанностью к ним лесного, это ель, пихта, осина, береза¹⁴. Одной из ипостасей персонажа или своеобразным средоточием лесной силы оказывается самое высокое дерево в лесу: «Рассказывали, в лесу надо отдыхать под самым большим деревом, это хозяин, значит» (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Местом жилища и угождями *ворись* считают отдельные холмы: *Катша керёсвас вёр колассис кыдзи тиын петавё. Эта пё вёрисысвён горыс вонтисьё* («На Сорочьей горе среди леса как будто дым поднимается. Это у лесного печь топится») (ПМ: Куд., Корчевня, 87), а также болота (ПМ: Коч., М. Коча, 215). Вообще природные явления, похожие на поднимающийся дым, относят к деятельности неведомого лесного духа: «Где они живут, там, бывает, дым идёт. Это, говорят, леший костёр сделал» (ПМ: Коч., Б. Коча, 33).

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

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

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

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

вание данных сооружений также маркирует часть пространства леса как «окультуренного». Подобные участки уже кажутся знакомыми, воспринимаются менее опасными, чем лес в целом.

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

1.2. Мифологические персонажи и народный календарь

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

Суточный цикл

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

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

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

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

Как в дневные, так и в ночные часы наиболее опасным считается промежуток с 12 до 2 часов: «Если полдень: 12 часов, 2 часа, – брякают-стучат, но их не видно» (ПМ: Гайн., Сойга, 122); *Сiя пö только с двенадцати до двух светитö ночи* («Он цветет только с две-

надцати до двух ночи [здесь говорится о папоротнике]») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). По-видимому, данный двухчасовой промежуток мыслится временем поворота солнца, то есть зенита/надира светила, и мифологически лиминальным этапом, поэтому, например, в похоронно-поминальных обрядах поминовение усопших обычно проводят в первой половине дня, а похороны – после двух часов дня, до заката солнца¹⁵.

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

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

Суточный цикл определяет время проведения сакральных ритуалов, хозяйственных обрядов, труда и отдыха человека. Подобно летнему полдню, ночь принадлежит демоническим силам, человеку в это время противопоказана какая-либо деятельность: *Миян, шуё, народысвён времёйс двенадцетьёдз, а двенадцатьсяняс по четыре часёдзис не миян времёйс, сэк ковё миянвё крепыта узыны, оз ков петны ётёрё* («У нас, говорит, у людей время до 12, а с 12 до 4-х не наше время, тогда нам нужно крепко спать, не выходить на улицу») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). В одном из современных толкований «белой» и «черной» магии их значение зависит от времени совершения ритуалов: если они осуществляются днем

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

¹⁶ О годовом цикле смотрите ниже.

– значит, это «белая» магия, если ночью – «черная», при этом каждая из них способна исполнять как «хорошие», так «плохие» дела (ПМ: Коч., Сеполь, 31).

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

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

Недельный цикл

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

Месячный цикл

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

На лунный календарь ориентировались «знающие» люди: «В основном-то знакарі лечат в старыі месяц, когда полнолуние. А колдуны портят в новыі месяц» (ПМ: Кос.,

Несоли, 41). Зависимость появления духов от смены фаз луны отмечается редко. В зафиксированных современных рассказах говорится, что во время полнолуния можно увидеть водяного: «Я видел, когда рыбачил: красивая, хвост рыбий. Пойдёшь в полнолуние, увидишь [о русалке]» (ПМ: Кос., Панино, 165); тогда же сильнее начинает проявляться болезнь-порча – *икота* (ПМ: Коч., Сеполь, 31). Указывается на появление водяных духов в лунные ночи. Сходное представление отмечено у коми-зырян [Конаков, 1996: 89], у русских – о появлении водяного и лешего [Левкиевская, 2000: 342; Криничная, 2001: 365]. Все данные фрагментарные сведения позволяют предполагать, что прежде зависимость активизации демонических персонажей от смены лунных циклов была более сильной, в частности, это могло касаться воззрений о водяных.

Представления о мифологических персонажах в ритуалах годового цикла

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

Зимние святки и апогей темного времени

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

Период *свеття* чаще всего датируют промежутком времени от Рождества до Крещения (7–19 января). Но помимо этого, его сроками называют время от начала декабря (за 12 дней до Николина дня (19 дек.) до Крещения (19 янв.) или до Афанасьева дня (31 янв.); от Николина дня до Крещения; выделяют с Николина дня «маленькое *цветтё*», а с 3-го по 19-е – «главное *цветтё*»¹⁸ (ПМ: Гайн., Мысы, 59); также *светтём* именуют морозные дни в середине зимы. Отсчитывание *свеття* с Николина дня, скорее всего, связано с природными

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

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

изменениями, с наступлением первых морозов, которые как раз приходятся на это время [Климов, 2005: 74]. С этой даты начинались зимние гуляния и у русского населения северных регионов России [Любимова, 2004: 120; Черных, 2008: 21].

Считается, что в этот период (от Рождества или старого Нового года до Крещения) в темное время суток появляются демонические персонажи *шуликуны*, *каляны*, *чуды*, *бесы*, *черти*, *лешие*, *вакули*, *шииши*, которые свободно ходят по земле. Для святочного персонажа *шуликуна* границы открыты только в течение этого периода, по окончании святок он не может вернуться в свой мир обратно и остается на земле до следующего года [Чагин, 1997а: 56]. Для других мифических образов подобные ограничения не называются.

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

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

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

Обход домов ряжеными известен коми-пермякам почти повсеместно, он сохраняется и в настоящее время. Ряженные прежде надевали обычную одежду, но часто не соответству-

ющую своему социальному статусу¹⁹. Мужчины рядились в женскую одежду, женщины – в мужскую, молодежь – в одежду стариков. Или ряженные изменяли символическую и функциональную значимость одежды, выворачивая ее на изнаночную сторону. Лица ряженные прикрывали платками, масками, закрашивали сажей. Респонденты определяют персонажей ряженья следующим образом: «одеваются как чучело» (ПМ: Кос., Коса); *ошэззö вочöччылisö* – «медведями наряжались» (ПМ: Кос., Пуксиб); «в черта, в зверей ряжутся» (ПМ: Юсьв., Онохово); «снаряжались в стариков, в старух, в чёртиков» (ПМ: Юсьв.). Ряженные приходили с дубинками, палками, метелками, которыми они стучали по полу, в двери домов, просили у хозяев угощение. В качестве шутки или мести негостеприимным хозяевам ряженные замораживали двери, опрокидывали поленницы, утаскивали сани и т. п.: «Если попадешь ряженным, они тебя в снег бросят» (ПМ: Юсьв., Аксеново, 117); «Однажды [хозяин] привёз сено, оставил на санях. Мы перевернули: сено внизу, сани сверху» (ПМ: Кос., Коса, 251). Ряженные несли с собой атмосферу веселья и хаоса. Специфика поведения ряженных, как указывает Л. Ивлева, наряду с воплощением игрового действия является «игровой версией мифологических представлений», переодетые люди изображают персонажей мифического мира [Ивлева, 1994: 38, 121, 150].

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

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

Другая форма игрищ, без обряжения, также связывается с присутствием мифологических персонажей. Например, в Кудымкарском районе участники игр в последний день должны были увести с собой *чудов* из места их гуляний с песнями: «Девятнадцатого выйдешь на улицу, встанешь и поёшь. Играть три песни на трёх местах велели, *чудов*, мол, от нас уведите, не оставляйте» (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Во время *свеття* развлечения проводились целенаправленно, как форма досуга и как вариант ритуального поведения. Веселье,

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

праздность в противопоставление умеренным трудовым будням в народе воспринимались как некое отклонение и связывались с мифическим миром, в том числе они считались типичным поведением святочных персонажей. Игры, гуляния, исполнение песен словно воспроизводили, обыгрывали потусторонний мир, они же сопровождались присутствием невидимых человеку святочных духов, которые как будто бы следовали вслед за веселившимися, поющими компаниями.

Святочный период связан с «возрождением» солнца, с увеличением светового дня и вместе с этим с обновлением всего мира, поэтому он, подобно утру и новолунию, наполнен множеством обычаев и обрядов, призванных способствовать прибыли и плодородию. Многие из них приурочиваются к праздничным датам этого промежутка – к Рождеству, Васильеву вечеру, Новому году, Крещению (см.: [Рогов, 1860: 25–31; Климов, 2005: 79–107]). Элементы этого можно увидеть и в святочных развлечениях молодежи – играх и гаданиях, имеющих часто земледельческую и свадебную тематику.

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

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

В день Крещения в освященных прорубях раньше купались те, кто рядился на святки. Освященной водой поили коней [Рогов, 1860: 26; Янович, 1903: 69], обрызгивали избу, изгоняли нечистых духов: «Утром встаёшь, крест купаешь в воде и всё брызгаешь этой водой в доме и вокруг дома, хлев, и молишься: “Во имя отца и сына и святого духа, аминь. *Чуд* вон

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

пошёл, Новый год пришёл» (ПМ: Кос., Зинково, 250). Похожие ритуалы приурочивали к кануну старого Нового года – Васильеву вечеру [Климов, 1991: 78].

В ряде деревень Кудымкарского и Юсьвинского районов в день Крещения был распространен обычай *чуддэз тальны* – ‘чудов топтать’, *чуддэз ваи́отлыны* – ‘чудов изгонять’. В нем участвовала только мужская часть населения. На поздних этапах, судя по источникам, часто ритуал совершали мальчишки, парни, для которых это мероприятие становилось своеобразным развлечением, взрослые включались в него уже реже. Рано утром мужчины или мальчишки садились верхом на коней и ездил по деревне, доезжая до соседних населенных пунктов, либо гнали *чудов* к проруби: «Сядут на коней и гонят как будто в прорубь. Кто упадёт, говорят: “Он уже поймал *чуда*, убил”» (ПМ: Куд., Ошиб, 29). Во время процесса топтания вспомогательными действиями изгнания были удары плетками, палками, крики. Среди северных коми-пермяков зафиксированы единичные упоминания похожего обычая катания верхом на конях в день Крещения (ПМ: Кос., Цыганова, 278; Коч., М. Коча, 215).

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

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

Образ всадника на коне в коми-пермяцком фольклоре тоже многозначен. В народных представлениях всадником описываются разные персонажи: *Ен* – ‘Бог’, православные святые Егорий и Илья Пророк, а также *вõрись* – ‘лесной’, *черти*, перевоплощенный чудской

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

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

клад [Грибова, 1975: 80]. Г. А. Бординских, опираясь на Послание Митрополита Симеона, пишет о том, что описание языческого коми-пермяцкого божества *войпеля* походит на бляхи «с изображением так называемых охотничьих сцен» – в виде всадника с рогом в форме полумесяца, в окружении птиц и животных [Бординских, 1992: 85–86]. Во время некоторых почитаемых православных праздников верхом на коне коми-пермяки заходили в реку, чтобы освятить животное (см.: [Смирнов, 1891: 251; Шестаков, 1909: 34; и др.]). В одном из примеров этот обычай объясняется аналогичным иконографическим образом Георгия Победоносца: *...Вёл вылын пукалõ Егорейыс, сийõ рисуйтõмась. Кинõс мыжъяс Егорейыс, вёл вылõ пукъяс кõзьяныс и пырõны...* («...На лошади сидит Егорий, нарисован. Кого Егорий покарает, хозяин сядет верхом на коня и заходят [в реку]...») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Верхом на коне изображались персонажи мифологии других народов, например славянский *Перун* – бог грозы, балтийский *Перкунас* – бог молнии, грома и дождя [Мифология, 1998: 436–437, 439] мансийский *Мир-сусне-хум* («за миром следящий человек») – божество, управляющее человеческим сообществом [Мифология манси, 2001: 89], хакасский дух гор [Бурнаков, 2006: 20] и др. Всадник на коне в обряде топтания *чудов* предположительно может выполнять функции воина или карающего божества.

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

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

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

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

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

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

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

Весенние календарные праздники

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

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

зуемых атрибутах – старая обувь в народных обычаях выступает как маркер демонических существ и как средство их изгнания; в изобилии еды, представленной отопками в качестве сига, что является одним из символов потустороннего мира. Сюжет игры «сиг», таким образом, может быть связан с игровым вариантом изгнания нечистой силы, дублером которой становится проигравший игрок [Рассыхаев, 2005: 156].

Обычаи Масленицы свидетельствуют о существовании особого мифологического персонажа этого времени. Представления о нем выражаются в традиции ряженья и изготовления чучела, они известны в некоторых локальных традициях коми-пермяков. Масленичную антропоморфную фигуру называют *чучелом*, *масленицей*, *обороникой*, *бабошорикой* (ПМ, см. также: [Климов, 2005: 116]). Для ее изготовления использовали солому, банные веники, бересту, старую одежду. Судя по используемым атрибутам одежды (старые дубасы, сарафаны), чаще чучело имело женский облик. Иногда на празднике присутствовало сразу два чучела – в виде бабы и мужика: «Запрягут лошадь да кошёвку, с одной стороны старик, с другой – старуха» (ПМ: Кос., Коса, 112). В конце Масленицы чучело уничтожали: сжигали, выбрасывали в лог, в последний день его мог заменить ряженный (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

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

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

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

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

В Великий четверг существовала традиция угощения *суседко*: *Суседко мужикыс пö оло гидйын, а суседко жёнскöй джоджулын. Вот нйö потшуйтöны Ыджыт четверг лунö. Суседкозлö гидйö сёян петкөтöны* («Суседко-мужик живет в хлеву, а суседко-женщина в подполье. Их угощают в Великий четверг. *Суседкам* в хлев еду выносят») (ПМ: Юсьв., Н.

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

С просьбами о благополучии для семьи, дома, скотины в Великий четверг коми-пермяки обращались к *ворись еннэс* – ‘лесным богам’ [Климов, 1991: 77]. Этот день избирали для установления контакта с лесным духом, приносили ему подношения, чтобы он в ответ способствовал удачному охотничьему промыслу (ПМ: Коч., Киршино, 272). Поверья об активизации колдунов в этот день среди коми-пермяков единичны, но они аналогичны поверьям коми-зырян, марийцев и удмуртов о намерении навредить скоту, усилить магические способности [Винокурова, 1994: 59, 65; Традиционный народный..., 2002: 67–69; Черных, 2002: 187, 204].

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

Окончанию весеннего и началу летнего периода посвящены ритуалы троицкого цикла. Комплекс традиций этого периода связан с почитанием природных стихий (именины леса, земли и воды), прежде всего растительности, и культа предков (поминовения проводятся в Семик, в Троицкую субботу и на Троицу). В данной работе отметим лишь обычаи с березой, имеющие отношение к мифическому образу праздника. Березу коми-пермяки использовали в качестве украшения: ставили ее возле домов, на полянах. Саму березку тоже украшали лентами, поясами, платками и элементами девичьего костюма, из ее веток изготавливали чучело или к ветвям прикрепляли готовую куклу. К наряженной с использованием одежды

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

березе применяли названия: *кыдз* или *береза*, *акань* или *кукла*, *чучело*, *троица*. Интересны такие номинации процесса обряджения березы, как «человека делаешь» (ПМ: Кос., Чураки, 245), «молодую девушку положат на березку» (ПМ: Кос., Коса, 112). Вокруг украшенной березы проходило основное праздничное гуляние, чучело из ветвей дерева проносили по всей деревне. По окончании праздника березку провожали: чаще ее выбрасывали в воду, также уносили в лес, на дорогу: «в лог обратно уносили, в воду бросали» (ПМ: Юсьв., Секово, 197).

Береза в воззрениях коми-пермяков имеет разные значения. Атрибуты украшения, снаряжения березы указывают на олицетворение ею девичьего образа, что соответствует соотношению этого времени в целом с девичеством [Любимова, 2004: 175]. Для девушек троицкая береза становилась своеобразным фетишем и оракулом, они использовали ее в мантических целях: для этого перевязывали ветви или кидали на березу платки, затем по определенным знакам узнавали о своем будущем; в локальной традиции считается, что если в Троицу девушка проводит березу, то это благоприятствует ее замужеству: *Тэ – нылочка, тэ мунан бы жёник сайё, тэ сэк кыдзё шедтан мусис и кутан пельпонлё и нуан, ваас чапкан. Сэсся тэ мунан сйа гёдё жёник сайё* («Ты – девушка, ты желаешь выйти замуж, тогда ты березу из земли достанешь, на плечо положишь и понесешь, в воду выбросишь. Тогда ты в этот год выйдешь замуж») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Троицкая береза наделяется защитными свойствами, ее ветки приносили домой, чтобы оберечь жилье от несчастий (ПМ: Коч., Кочево, 214), ставили дерево к изгороди возле огорода, «чтобы птицы, куры не залетали, козы не прыгали» (ПМ: Куд., Ошиб, 209). В летний период береза использовалась коми-пермяками в обрядах вызывания дождя. Исследователи иных этнических традиции тоже отмечают многозначность дерева [Пропп, 1963: 67; Соколова, 1979: 195–196; Черных, 2006: 130]. Отметим символическое обозначение березой верхнего мира [Головнев, 1995: 263; Мифология коми, 1999: 221–222; Черных, 2006: 240] и сопоставление троицкой обрядности с ритуалом «проводов русалок» [Виноградова, 2000: 181–186]. В коми-пермяцкой традиции троицкая береза имеет исключительно позитивное значение, она олицетворяет, прежде всего, начало сезона расцвета растительности.

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

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

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

бутики: мифологические персонажи выдворяются с помощью вербы, можжевельника или березы; местом их изгнания становятся не только водоемы, но и лес.

Период летнего цветения растений

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

Характер истечения летнего *цветья* соотносился с качеством будущего урожая, поэтому к нему приурочивались различные запреты и обереговые действия, которых придерживались еще в первой половине XX в.: запрещалось посещать поле – «Когда цветёт рожь, нельзя ступать в поле, чтобы цвет не опал» (ПМ: Юсв., В. Волпа, 222); производить шум, свистеть вблизи поля – «Когда рожь цветёт, нельзя шуметь около поля, плясать, на гармошке играть» (ПМ: Юсв., Б. Они, 133); стирать, хлопать белье – «На речке хлопать не надо, даже бельё не стирают» (ПМ: Юсв., В. Волпа, 192); курить вблизи поля; прикасаться голыми руками к колосьям; старались воздерживаться в это время от супружеских отношений [Великая Россия, 1912: 179]. С запретом на шум связан обычай снимать с коров и коней на это время ботала и колокольцы: *Кӧр рудзӧг понас светитны, вӧввесӧ кӧркӧвидзвим вӧрын, мӧссэсӧ да, джыннӧнэс вӧлісӧ, сэк быдӧс снимали. Оз пӧ ков, сія пӧ сю светысвӧ мешайтӧ* («Когда рожь начнет цвести, коров и лошадей когда-то в лесу пасли, ботала были, тогда всё снимали. Нельзя, они мешают цветению злаков») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Нарушение запретов порицалось обществом: у женщин, вышедших колотить холсты, сельские власти (десятники, выборные из крестьян) отбирали полотно или, сложив на земле, вбивали в середину кол, так что он пробивал все слои ткани [Смирнов, 1891: 267; Чагин, 2002: 95].

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

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

одном примере рассказывается о появлении *вуншёррики* (*лунжёрувки*) ночью (ПМ: Куд., Балкачи, 218).

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

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

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

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

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

В некоторых местностях Иванов день считается временем активизации водяных духов. Их проявление выражается в несчастных случаях с человеком на воде и, как следствие

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

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

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

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

Некоторые ритуалы Иванова дня повторяются в Петров день²⁸ (12 июля). Эта дата в смене природных этапов означает начало созревания трав, окончание их цветения: с этого дня начинались покосы, было разрешено есть ягоды земляники. Включенность Петрова дня в даты активизации духов зафиксирована среди русских, удмуртов и марийцев. Марийцы 12 июля изгоняли нечистую силу и молились [Календарные праздники..., 2003: 19]. Удмурты в Петров день проводили общественное моление, посвященное божеству поля – *му-кылчину* [Смирнов, 1990: 242]. В представлениях русских, по редким сведениям, *шуликуны* активно проявляют себя летом в период от Иванова до Петрова дня [Виноградова, 2000: 101].

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

Осенние ритуалы

Переход к осеннему сезону в календаре коми-пермяков обозначает Ильин день (2 авг.): «Ильин день – до обеда лето, после обеда осень». В этот праздник первый раз ели хлеб, картошку, горох из свежего урожая. Среди иньвенских коми-пермяков зафиксирован обычай

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

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

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

начала игры на *полянах* (дудках из местных зонтичных растений) с Ильина дня. До этого дня игра запрещалась³⁰: «Когда рожь цветёт, тогда не свистят, чтобы урожай был, до Ильина дня» (ПМ: Юсьв., Харино, 26). В день Троицы и Семика, по материалам В. В. Климова, старики, наоборот, просили молодежь свистеть [2005: 154]. Таким образом, табуирование свиста приходится на интервал между Троицей и Ильиным днем, этим же временем можно обозначить период цветения и созревания хлебов, продолжительность летнего сезона.

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

Ильин день как переходный момент и как начало нового сезона включал соответствующие запреты и поверья. По сведениям Н. Добротворского в этот день не выпускали скот на пастбище, считали, что тогда лесные звери свободно ходят по лесам³¹ [1883: 580]. После Ильина дня запрещалось собирать веники, употреблять в пищу землянику и купаться, то есть табу накладывалось на многие летние занятия, продолжение которых с наступлением осени имело уже негативное последствие – появлялись кожные и другие заболевания. Запрет на купание, кроме этого, объясняется активизацией водяных духов: «После Ильина дня водяной за пятку дёргает, купаться нельзя» (ПМ: Юсьв., Соболево, 23).

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

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

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

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

дня начинает отдаляться от земли. Некоторые параллели обнаруживаются и в мансийской мифологии, в которой *Мир-сусне-хум* – ‘за миром следящий человек’, одновременно являющийся символом солнца, принимает ипостась птицы и предупреждает о времени прилета и отлета птиц [Гемуев, 2003].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.