

МИФОЛОГИЯ КОМИ



МИФОЛОГИЯ
КОМИ

МИФОЛОГИЯ КОМИ



SUOMALAINEN TIEDEAKATEMIA
HELSINGIN YLIOPISTO

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УДМУРТСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMYA
NÉPRAJZI KUTATÓCSOPORT

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ УРАЛЬСКИХ МИФОЛОГИЙ

Редакторы серии:

Anna-Leena Siikala

Владимир Напольских

Mihály Horpál

Helsinki — Ижевск — Budapest

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
КОМИ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ
РЕСПУБЛИКИ КОМИ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ УРАЛЬСКИХ МИФОЛОГИЙ

Том I

МИФОЛОГИЯ КОМИ

Руководитель авторского коллектива *Н. Д. Конаков*

Авторский коллектив:

*А. Н. Власов, И. В. Ильина, Н. Д. Конаков,
П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев,
Ю. П. Шабает, В. Э. Шаранов*

Научный редактор *В. В. Напольских*

Москва — Сыктывкар
Издательство ДИК
1999

Народы, говорящие на языках уральской (финно-угро-самодийской) языковой семьи, населяют север Евразии от Фенноскандии до Таймыра. Языковая общность позволяет восстанавливать древнейшую историю предков этих народов вплоть до прауральского времени (5-6 тыс. до н.э.). На протяжении тысячелетий уральцы вступали в многообразные контакты с индоевропейскими, тунгусо-маньчжурскими, тюркскими, палеоазиатскими народами, в ходе которых происходило формирование исторических уральских народов, которые в итоге принадлежат различным этнокультурным ареалам и являют собой весьма репрезентативный в евразийском масштабе спектр культур — от лютеранской западноевропейской финнов и эстонцев до сохранявшей до последнего времени классический сибирский шаманизм и архаичный хозяйственный тип охотников на дикого оленя культуры нганасан.

Богатейшие и разнообразные религиозно-мифологические традиции уральских народов, сохраняющие древнейший общеуральский субстрат и разновременные мощные напластования, представляют собой великое культурное достояние и ценнейший материал для научного осмысления. История изучения этих традиций насчитывает уже не одно столетие. Закономерности развития науки таковы, что периодически наступают моменты, когда становится необходимым обобщение накопленных в той или иной области знаний, осмысление пройденного пути, постановка новых вопросов и выход на новые перспективы поиска. Одновременно такое обобщение дает хорошую возможность представить результаты академических штудий широкой публике, пробудить интерес к предмету, придать новый импульс развитию науки.

В области исследования религиозно-мифологических традиций уральских народов подобное обобщение было проделано более полувека назад в монографических трудах ряда учёных, и прежде всего — Уно Харвы (Хольмберга). С тех пор и уралистика, и сравнительное религиоведение проделали большой путь, и к началу 1990-х годов необходимость нового обобщения стала очевидной для всех, работающих в названной области. В связи с этим возникла идея международного проекта “Энциклопедия уральских мифологий”, у истоков которого стояли Николай Дмитриевич Конаков (Сыктывкар), Александр Иванович Терюков (Санкт-Петербург), Кирилл Васильевич Чистов (Санкт-Петербург), Анна-Леена Сиикала (Хельсинки), Михай Хоппал (Будапешт), Владимир Владимирович Напольских (Ижевск). Первая организационная встреча участников проекта прошла в 1993 году в Санкт-Петербурге.

Основная цель проекта — создание на русском и английском языках серии энциклопедических словарей под общим названием “Энциклопедия уральских мифологий”, которая будет представлять собой систематический описательно-аналитический свод сведений по традиционному мировоззрению, народной религии и мифологии народов уральской языковой семьи (саамов, финнов, карел, ижоры, вепсов, эстонцев, води, ливов, мордвы, марийцев, удмуртов, коми, венгров, манси, хантов, ненцев, энцев, нганасан, селькупов). В проекте принимают участие исследователи из России, Венгрии, Финляндии, Эстонии, Швеции. Для руководства работой была образована редакционная коллегия, возглавляемая тремя соредакторами: венгерским (Михай Хоппал), финским (Анна-Леена Сиикала) и российским (Владимир Напольских). Будучи инициативным проектом, проект “Энциклопедия уральских мифологий” не имеет постоянных источников финансирования. Российские участники проекта занимаются подготовкой своих томов “Энциклопедии” в рамках рабочих планов соответствующих научных и учебных заведений. Финская Академия наук предоставляет исследовательские стипендии участникам проекта.

“Мифология коми” является первым томом серии, результатом совместных усилий его авторов и редакторов, в какой-то мере — и всего международного коллектива “Энциклопедии”. Надеюсь, что читатель примет и по достоинству оценит его, и таким образом будет положено хорошее начало всей серии.

Бур туй!

В.В.Напольских

**Руководитель авторского
коллектива Н. Д. Конаков**

Авторский коллектив:
А. Н. Власов, И. В. Ильина,
Н. Д. Конаков, П. Ф. Лимеров,
О. И. Уляшев, Ю. П. Шабает,
В. Э. Шаранов

Научный редактор
В. В. Напольских

Художники:
Ю. Н. Лисовский
П. Г. Микушев

Дизайн
Д. Воронцов



НАРОДЫ КОМИ: КОМИ-ЗЫРЯНЕ

Близкородственные народы коми (коми-зыряне и коми-пермяки) принадлежат к пермской подгруппе финно-пермской ветви финно-угорской группы уральской семьи языков.

Коми-зыряне являются коренным населением Республики Коми, входящей в состав Российской Федерации, живут также в Архангельской, Мурманской, Омской, Свердловской, Тюменской и др. областях Российской Федерации. Самоназвания: *коми*, *коми морт* (коми человек), *коми войтыр* (коми народ). Для этнонима *коми* предложено несколько этимологий: от названия реки *Камы* (удм. *Кам*); из общепермского **komä* (человек, мужчина). Численность 345 тыс. человек, в том числе в Республике Коми 291 тыс. человек (перепись 1989 г.). Основные этнографические группы: верхневычегодцы, вымичи, ижемцы, печорцы, прилузцы, сысольцы, удорцы. Среди коми распространены следующие антропологические (расовые) типы: беломорский, восточнобалтийский, сублапоноидный или вятско-камский. В коми-зырянском языке выделяется десять диалектов: верхневычегодский, верхнесысольский, вымский, ижемский, лузско-летский, нижневычегодский, печорский, присыктыткарский, среднесысольский, удорский. Распространен также русский язык. Письменность на основе русского алфавита. Большая часть верующих — православные, есть старообрядцы.

Непосредственные предки коми-зырян — этнотерриториальные группы (племена) перми вычегодской — сформировались в X — XIV вв. на местной основе охотничье-рыболовецких племен ванвиздинцев (IV — IX вв., этнолингвистическая принадлежность дискуссионна) в результате активного взаимодействия с пермскими (древнекоми) переселенческими группами с территории верхнего Прикамья. В формировании коми приняли участие многие соседние народы (вепсы, древние марийцы, предки обских угров, восточные славяне и др.). Культура перми вычегодской представляла собой результат взаимодействия и слияния различных культур. Хозяйство было комплексным: охота, рыболовство, скотоводство и подсечно-огневое земледелие. Под влиянием западных соседей сельскохозяйственные отрасли получили дальнейшее

развитие, с XII в. распространилось пашенное земледелие. Археологические памятники перми вычегодской известны по средней и нижней Вычегде, в бассейнах рек Вымь, Вашка, Луза. Этноним *пермь* впервые упоминается в недатированной вводной части наиболее раннего из дошедших до нас древнерусских летописных сводов — «Повести временных лет» (нач. XII в.). Этимологизируется из прибалтийско-финского термина *perä maa* («задняя земля», Заволочье).

В конце XIV в. коми были христианизированы. Миссионер Стефан Пермский (около 1345–1396 гг.) начал просветительскую деятельность среди коми в 1379 г. В 1383 г. он стал первым епископом новой Пермской епархии с центром в с. Усть-Вымь, на оригинальной графической основе составил коми алфавит и перевел на древнепермский (древнекоми) язык ряд церковных текстов. Широкого распространения созданная Стефаном Пермским письменность не получила и впоследствии была утрачена. В дошедших до нас памятниках древнепермской письменности содержится в общей сложности около 225 слов связного текста.

После присоединения Великого Новгорода к Москве (1478) земли перми вычегодской вошли в состав Московского государства, была произведена перепись вычегодско-вымских земель (1481) и назначены «государевы дани» (1485). В XVI — XVII вв. происходило изменение границ расселения коми. Заселяются верховья рр. Мезени и Вычегды, коми появляются в бассейне р. Ижма, на верхней и нижней Печоре. Происходит сложение большинства основных этнографических групп коми (вымичей, сысольцев, прилузцев, удорцев). В XVII — XVIII вв. в результате дальнейшего расселения коми формируются этнографические группы верхневычегодцев, ижемцев и печорцев. Завершается консолидация коми в народность. Расширение этнической территории на север продолжалось вплоть до конца XIX в., но четкой этнической границы здесь не сложилось. Северные коми (ижемские олениводы) стали частично обитать совместно с ненцами на одной территории. Культурно-историческая специфика этнографических групп коми складывалась преимущественно под влиянием природно-географических факторов, определенную роль играли этнокультурные контакты с соседними народами. Основными хозяйственными занятиями у южных групп (прилузцев, сы-

Карта основных диалектов

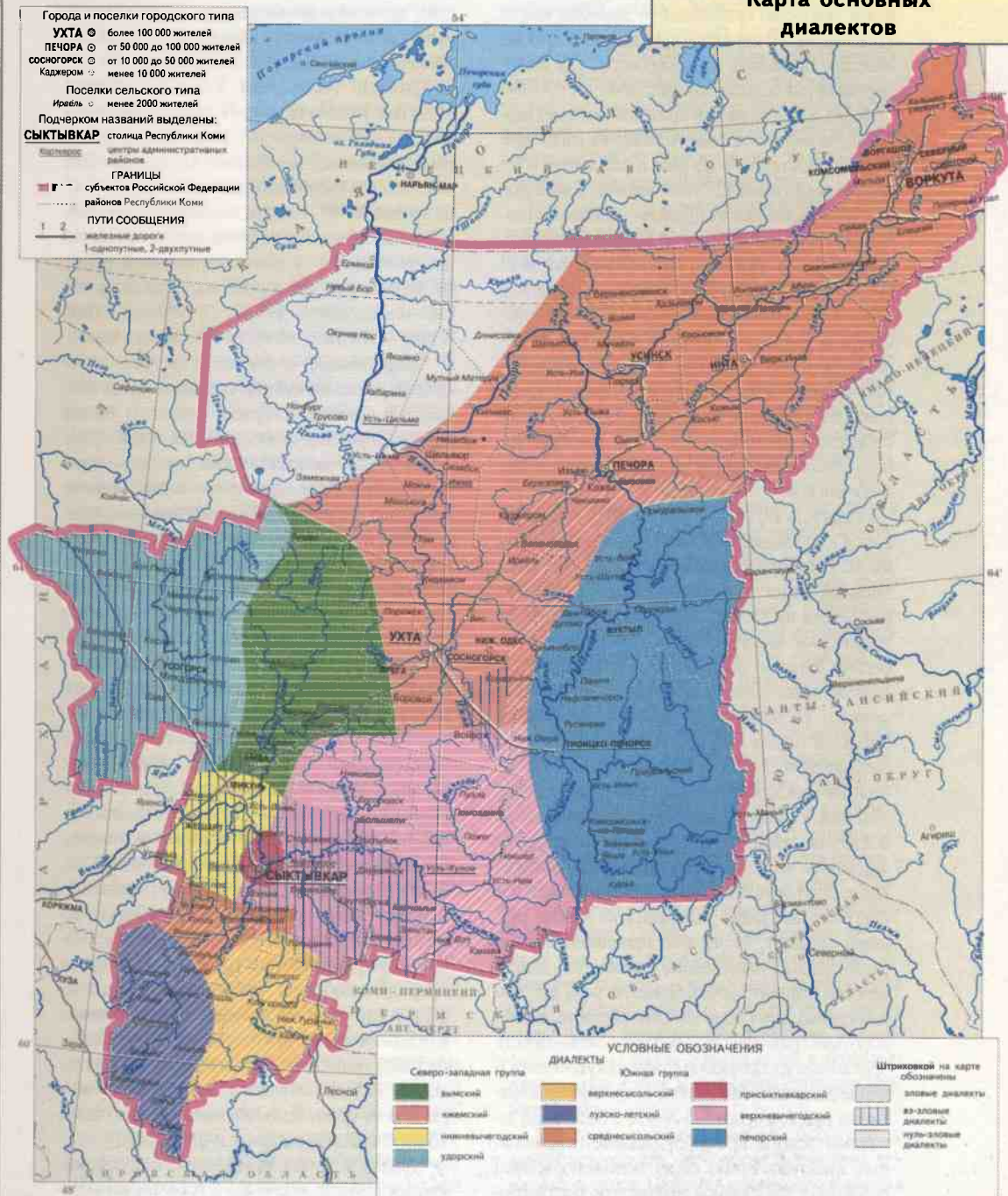
Города и поселки городского типа
УХТА более 100 000 жителей
ПЕЧОРА от 50 000 до 100 000 жителей
СОСНОГОРСК от 10 000 до 50 000 жителей
Кадейером менее 10 000 жителей

Поселки сельского типа
Ирвайя менее 2000 жителей

Подчерком названий выделены:
СЫКТЫВКАР столица Республики Коми

ГРАНИЦЫ
 субъекта Российской Федерации
 районов Республики Коми

ПУТИ СООБЩЕНИЯ
 железные дороги
 1-однопутные, 2-двухпутные



сольцев) были земледелие и животноводство, у более северных групп (удорцев, верхневычегодцев и печорцев) существенное значение имели также рыболовство и охота, а у ижемцев присваивающие промыслы и оленеводство уже доминировали над сельским хозяйством.

В XIX в. численность коми значительно возросла, за первую половину столетия население увеличилось почти в два раза и составляло к середине века около 125 тыс. человек. Увеличился отток населения за пределы основной этнической территории. В конце XIX в. численность коми достигла уже 153,6 тыс. человек, около 17 тыс. из них проживало вне Коми края (перепись 1897 г.). На территории Сибири и Европейского Севера в районах компактного расселения образовалось несколько очагов формирования коми переселенческих групп. В настоящее время наиболее крупными из них, сохраняющими способность к демографическому и этнокультурному самовоспроизводству, являются кольские и обские коми.

22 августа 1921 г. Президиум ВЦИК принял декрет «Об автономной области Коми», в 1936 г. Коми АО была преобразована в Коми АССР. Была ликвидирована административная разобщенность коми населения, проживавшего до того на территории Вологодской и Архангельской губерний. Созданы условия для завершения консолидации коми нации. Уже в августе 1918 г. было принято решение о создании национальной школы. В основу литературного языка по ряду соображений был положен приустысьольский (присыктывкарский) говор. Утвержден оригинальный алфавит коми языка, составленный В.А.Молодцовым. Достаточно многочисленная литература на коми языке, издаваемая ранее (в XIX в. было опубликовано более 100 переводов и оригинальных книг), печаталась на основе русского алфавита, без единых принципов письма. Несмотря на существенные недостатки, молодцовский алфавит сыграл большую роль в создании единых норм коми литературного языка. На короткий срок (1932 — 1935) коми письменность переходила на латинскую графическую основу. В конце 30-х годов был принят современный алфавит на русской основе. В 20—30-е годы были заложены основы профессиональной национальной культуры коми, было положено начало развитию национальной литературы, театра, изобразительного и музыкального искусства. В то

же время именно в эти годы, особенно интенсивно в ходе так называемого колхозного строительства, происходило разрушение традиционного уклада жизни коми, а традиционная культура понесла во многом невосполнимые потери.

Площадь Республики Коми насчитывает 415,9 тыс. кв. километров. Плотность населения низкая — 3,0 человека на 1 кв.км. Общая численность населения республики составляет 1161 тыс. человек (перепись 1989 г.), 76 % проживает в городах. В 1989 г. коми составляли лишь 23 % всего населения, тем не менее демографическое воспроизводство у них не нарушено. В 1926 г. на территории автономии насчитывалось 195 тыс. коми, в 1959 — 245 тыс., в 1970 — 276 тыс., в 1979 — 281 тыс., в 1989 — 291 тыс. человек.

Традиционное хозяйство коми было тесно связано с экологическими условиями среды обитания. В условиях северного климата и лесных малоплодородных почв появление оседлого населения стало возможным лишь благодаря выработанному им специфическому хозяйственному комплексу, включающему в себя как производящие, так и присваивающие отрасли. Для традиционного хозяйства коми не была характерна замкнутая система жизнеобеспечения. В той или иной мере товарная продукция (прежде всего охоты) всегда использовалась для сбалансирования его отраслей. Расширение товарных связей позволило перейти к освоению территории, мало пригодной для земледелия, но дававшей возможности для восполнения недостатка сельскохозяйственной продукции за счет других отраслей. Наличие значительной резервной территории, пригодной к освоению, позволило сохранить традиционный хозяйственный комплекс без особых деформаций вплоть до начала XX в. Хотя в наиболее плотно заселенных районах южной части Коми края он находился к этому времени уже в состоянии глубокого кризиса. Наибольшая трансформация традиционной системы природопользования наблюдалась у самой северной группы коми, ижемцев. Приспособление к новым, наименее пригодным для традиционного хозяйственного комплекса экологическим условиям выразилось у них в заимствовании у аборигенного тундрового населения (ненцев) целой хозяйственной отрасли — оленеводства.

Традиции земледелия связаны, по археологическим данным, еще с культурой перми вычегодской, непосредственных предков коми наро-

да. Первоначально, в X—XI вв., оно было подсечно-огневым, с ручной обработкой земли. Переход к пашенному земледелию с использованием лошадиной тяговой силы начинается с XII в. Деревянная соха в это время оснащается железными сошниками. В XV в. постепенно внедрилось трехпольное земледелие. Переход от лесного перелого к двух- и трехпольной системе севооборота и от ручной обработки земли к пашенной не был единовременным процессом. Даже в XIX — нач. XX в. применялись все три системы земледелия: трехполье, перелог и подсека. Правильный трехпольный севооборот осуществлялся преимущественно на давно освоенных и близлежащих участках и преобладал лишь в южных районах. Наиболее распространенной зерновой культурой был ячмень, его сеяли на солнечных склонах и на хорошо унавоженных землях. Второе место по значению занимала рожь. Овес и пшеницу сеяли преимущественно в южных районах в незначительных размерах. В небольших количествах для личных нужд высевали лен и коноплю. Огородничество было развито слабо, сажали репу, редьку, иногда капусту и лук. К началу XX в. повсеместно распространился картофель. Картофель, как и овощи, сажали на приусадебных участках.

При обработке земли на подсеках использовались ручные орудия — нечто среднее между топором и секирой, для заделывания семян применяли борону-суковатку. Основным пахотным орудием была соха с двумя железными ральниками. В начале XX в. у коми получили распространение вятские косули и другие сохи-односторонки, плуги имелись только у некоторых зажиточных крестьян в южных районах. В конце XIX — начале XX в. широко распространились бороны с железными зубьями, которые использовались на тяжелых почвах. Пахота считалась мужской работой, боронили обычно подростки. Сеяли вручную из берестяных лукошек, преимущественно мужчины. Женщины производили уборку зерновых вручную, серпом. Сжатый хлеб связывали в снопы и складывали в суслоны, в зароды или скирды. На подсеках сжатый хлеб оставляли в снопах часто до зимы, а иногда его и молотили там. В северных районах, где зерновые часто не созревали, их развешивали в снопах на пряслах. Перед молотью снопы сушили в овинах. Молотили вручную цепом или кичигой (деревянным молотилом с выгнутым

плоским концом) на специальном току, устроенном на гумне. Провеивали зерно при помощи специальной лопаты. Зерно для личных нужд мололи на ручных жерновах, а в южных районах — на водяных мельницах. Для приготовления круп в каждом хозяйстве имелась деревянная ступа. Несущественное товарное значение земледелие имело лишь в южных районах Коми края, на севере регулярно производилась закупка недостающей сельскохозяйственной продукции.

На давние традиции скотоводства у коми указывают языковые данные, ряд его терминов в коми языке относится к древнеиранским заимствованиям. В археологических памятниках перми вычегодской постоянно встречаются костные останки коров, лошадей, овец и свиней. В дореволюционном хозяйстве коми удельный вес скотоводства был особенно высок в северных районах, в южных районах — по рр. Сыsole и Вычегде — скотоводство являлось побочной отраслью хозяйства. Разводили преимущественно крупный рогатый скот, овец, лошадей. Продукцию скотоводства население использовало в основном для личного потребления. Продуктивность молочного скота была низкой. Организованного выпаса не было, пастба была вольная, без пастухов. Стойловое содержание скота продолжалось в среднем 7-8 месяцев. Возможности интенсивного развития скотоводства в традиционном хозяйстве коми были ограничены недостатком сенокосных угодий.

Специфической отраслью скотоводства у северных коми (ижемцев) было оленеводство. Заниматься оленеводством ижемские коми стали не ранее конца XVII в., по некоторым данным, в середине столетия. Заимствовав оленеводческий комплекс у ненцев, северные коми внесли в него ряд усовершенствований и к концу XIX в. по праву считались крупнейшими оленеводами Европейского Севера. Отличительной чертой ижемского оленеводства была его высокая товарность, хорошо поставленная селекционная работа, оптимальный половозрастной состав стада. Выпас производился крупными стадами численностью около 2 тысяч голов с помощью оленегонных собак и при круглосуточном надзоре пастухов.

Массовое распространение, особенно у верхневыхегодских, печорских и удорских коми, имела охота. Пушнина издавна представляла собой основной товарный продукт, поступаю-

щий из Коми края. Со второй половины XIX в. товарное значение приобрела также добыча боровой дичи. Мясная охота имела большое значение в традиционном рационе питания. К началу XX в. значение промысловой охоты в крестьянской экономике резко упало в южных земледельческих районах края, но сохранялось в северных и восточных. Промысловый сезон у охотников подразделялся на два периода (осенний и весенне-зимний). В осенний период в ближних охотничьих угодьях охота велась в одиночку, на дальний зимний промысел охотники отправлялись в составе артелей. Угодья охотников представляли собой районы постоянного промысла, находящиеся в семейной или в общинной собственности. Каждое угодье было оснащено промысловым жилищем и хозяйственными постройками для хранения инвентаря и добычи. Начало охоты на ту или иную дичь было приурочено к постоянным церковным праздникам. Основными объектами добычи была боровая дичь: рябчик, тетерев, глухарь, куропатка; из водоплавающих — утка, гусь; из пушных зверей: белка, горностай, куница, лиса, заяц, медведь, выдра, норка. Осенняя охота завершалась к Николе зимнему (6 декабря старого стиля). На весенне-зимнюю охоту промысловики отправлялись артелями в январе и возвращались лишь в конце марта. В основном добывались пушные звери, реже дикие копытные и боровая дичь. В тундровой зоне в этот период основу промысла северных коми составляли песец и белая куропатка. Летом, в выводковый период, охота не производилась, исключение составляла добыча линной птицы (гусей) в тундровой зоне. В течение года большая часть охотников затрачивала на промысел от трех до шести месяцев.

Отличительной особенностью у коми было широкое применение различных самодельных орудий. С помощью самодельных добывалось абсолютное большинство боровой и водоплавающей дичи, зайцев, горностаев, песцов. Огнестрельное оружие появилось в конце XVII — начале XVIII в., с его помощью охотились на белок, добывали крупных животных.

Давние традиции у коми имело рыболовство, оно было распространено повсеместно и занимало важнейшее место среди промысловых занятий. Рыба наиболее ценных пород предназначалась в основном для рынка. Особенно большую роль играло промысловое рыболов-

во у северных коми. Промысловый быт коми рыбаков имел большое сходство с охотничьим. Значительная часть рыбы для собственного потребления добывалась в ближних охотничьих угодьях. Широко применялся в прошлом лов рыбы запорами. Помимо индивидуального и семейного рыболовства по всей территории расселения коми существовала добыча рыбы артелями. Особенно был распространен лов рыбы неводами, бреднями, ставными и ботальными сетями. Почти всю пойманную рыбу солили впрок. Очень популярна у коми вплоть до настоящего времени малосольная рыба со специфическим запахом. Часто запасали для себя также сушеную и вяленую рыбу.

Вспомогательное, но существенное значение в рамках традиционного хозяйственного комплекса коми имело собирательство. Каждая крестьянская семья запасала на зиму различные ягоды. Их употребляли в пищу в сыром виде, начиняли ими пироги, делали варенье, кисели, собирали для продажи. Печорские коми занимались сбором кедровых орехов. Повсеместно в большом количестве весной запасали березовый сок. У всех этнографических групп коми (кроме северных коми оленеводов) была распространена заготовка на зиму грибов (засаливание и сушение). Большое значение собирательство имело весной и в начале лета, когда наблюдалась общая нехватка продуктов питания и недостаток витаминов. В это время, преимущественно детьми, производился массовый сбор различной зелени. К особой разновидности собирательства можно отнести заготовку т.н. пищевых суррогатов (различных примесей к муке), особенно распространенную у северных и восточных коми. Основной суррогатной добавкой традиционно служила пихтовая кора.

Традиционные ремесла у коми в XIX — начале XX в. в значительной мере оставались еще в рамках домашней промышленности как подсобные внеземледельческие занятия. Проникновение капиталистических отношений в сельское хозяйство крестьян в пореформенный период стимулировало изготовление продукции на заказ, образование слоя кустарей-ремесленников, появление мануфактур. Дифференциация ремесел и других видов домашнего производства происходила замедленными темпами, уровень развития и формы организации труда различных ремесел имели существенные отличия. Рас-

пространенны были у коми прядение и ткачество, но и в начале XX в. продукция на рынок не поступала, в то же время крашение дмотканых холстов уже вышло из рамок домашнего пользования. Окраской сукон, холстов и их набивкой занимались специалисты-ремесленники, бравшие заказы от местных крестьян. К группе ремесленников можно отнести и скорняков-овчинников, которых в начале XX в. насчитывалось по 2-3 человека в каждой волости. Работали по заказу на материале потребителя также сапожники, валяльщики. Преимущественно на рынок поставлялась продукция бондарного, ложкарного, рогожного и некоторых других производств. Некоторые ремесла (например, шитье одежды) получили характер отхожих промыслов. Отдельные ремесла (кожевенное, выделка замши) к началу XX в. приобрели характер капиталистической мануфактуры. Выделка кож стала производиться преимущественно на кожевенных заводах. В Печорском крае в 1900 г. было 62 замшевых «завода» — специальных изб, оборудованных для выделки оленьей замши. На некоторых из них применялось даже разделение труда. Характер домашнего производства у коми сохраняло гончарство, изготовление берестяной и деревянной посуды. Поставкой изделий на рынок занимались лишь отдельные кустари-ремесленники. Слабо дифференцированы были столярные и плотничьи ремесла. Преимущественно для себя коми изготавливали лодки, сани, лыжи и другие средства передвижения. Обработка металлов была развита мало. Из других ремесел следует отметить верхнемезенских коновалов, ремесло которых было потомственным и переходило по наследству по мужской линии. Технология, инструментарий и продукция коми традиционных ремесел были достаточно универсальны для всего Русского Севера. Можно выделить архаическую технику ленточно-жгутового налета при производстве гончарной посуды. Этническая специфика находила отражение в традиционном геометрическом орнаменте, которым украшались деревянные и берестяные предметы утвари, в текстильном орнаменте, оригинальных зооморфных сюжетах росписей по дереву и в меховой мозаике у северных коми.

С конца 1920-х гг. нарастала тенденция сокращения лиц, занятых в таких традиционных отраслях, как сельское хозяйство, охота и рыболовство, и роста удельного веса промышлен-

ных рабочих. В 1989 г. в сельском хозяйстве было занято всего 16,7 % работающих коми; в промышленности, строительстве, на транспорте и связи — 44,5 %; в народном образовании, науке, культуре и искусстве — около 15 %. В современном сельском хозяйстве традиционные черты сохраняет преимущественно лишь оленеводство. Охота и рыболовство перешли в разряд любительских занятий, так же как и сбор грибов и ягод. Традиционное ремесло, к сожалению, в основном утрачено, но принимаются активные меры по его возрождению.

Основными типами поселений у коми были деревни и села, расположенные в основном по берегам рек, не имеющие укреплений и окруженные сельскохозяйственными угодьями. Первоначально деревни у коми были мелкими, с разбросанной планировкой. В XVIII—XIX вв. распространились многодворные деревни с рядовой планировкой. Село представляло собой административный центр, в котором находились административные здания, церковь, магазины, а вокруг группировались деревни. В XIX в. в результате слияния близлежащих деревень образовались многодворные села, растянувшиеся на несколько километров вдоль рек. Правильная уличная планировка в коми поселениях появилась лишь в современный период.

Традиционное жилище коми имело наземную, прямоугольную по форме, рубленную из сосновых бревен постройку на высоком подклете (*керка*). Жилая часть из двух изб (зимней и летней), соединенных сенями (*посводз*), составляла единое целое с хозяйственным двором. Двухъярусный скотный двор (внизу хлев, сверху поветь, на которую вел помост) занимал до половины всего комплекса. Характерная черта жилища коми — односкатность крыши, крытой тесом. Обычно обе избы располагались под одним скатом крыши, под вторым скатом был двор. В западных районах избы ставились так, что их односкатные крыши смыкались над домом в единую двускатную кровлю. Для южных районов были характерны одноэтажные жилища, у северных коми в конце XIX в. распространились двухэтажные многоквартирные дома. Внутренняя планировка жилища севернорусская: печь (*пач*) в углу у стены со входной дверью, там же полати, в глубине помещения, по диагонали от печи — красный угол. В восточных районах встречалась более древняя планировка: печь в

глубине избы устьем к двери, над ней небольшое окно, красный угол по диагонали от печи у двери. Избы с топкой по-черному исчезли у коми со второй половины XIX в., с начала XX в. получили распространение пятистенки, крестовики и другие формы изб. На усадьбе были расположены также амбар (*кум*, *жытник*), погреб (*кобод*), баня (*пывсян*) и реже колодец (*хокмёс*, *ошмёс*, *струба*). В стороне, за изгородью, стояли овины (*рыныш*) с гумнами. Иногда амбары и бани располагались группами вне огороженной усадьбы, ближе к реке. Избы коми были украшены деревянной резьбой: фронтоны, «полотенца», «подзоры», причелины крыши на каждой избе были различны. Наличники с глухой, пропиленной, ажурной резьбой, с геометрическим орнаментом, украшали окна. На охлупнях помещали резные фигурки коней и птиц, в виде птиц делались и курицы (крюки) водосточного желоба. У северных коми на охлупне укрепляли оленьи рога. Реже применяли обшивку углов дома, резьбу на столбах ворот.

Традиционная одежда коми в основном похожа на одежду северорусского населения, а у северных коми — также на ненецкую. Женская одежда отличалась значительным разнообразием. Основу женского костюма составляли рубаша и сарафан различных типов. Поверх сарафана надевали короткие распашные кофты. Верхней женской рабочей одеждой являлись дубник или шабур (домотканая одежда из холста), а зимой — овчинная шуба. В праздничные дни надевались наряды из лучших тканей (тонкого холста и сукна, шелковых покупных тканей), повседневно носили одежду из более грубых домотканого холста и пестряди темных расцветок. Покупные ткани стали распространяться со второй половины XIX в. Вместо головного убора девушки носили обычно *ленту* (прямоугольный кусок парчи с пришитыми к нему разноцветными лентами). Свадебным головным убором служил *хрной* (очелье без дна на твердой основе, обтянутое красным сукном). Замужние женщины носили кокошник, сороку, сборник, а в старости повязывали голову темным платком. Мужская одежда состояла из холщовой рубашки навывпуск, подпоясанной ремнем, холщовых штанов, заправленных в шерстяные носки с навернутыми поверх онучами. Верхней одеждой служили кафтан, зипун или *сукман* (суконный кафтан), зимой — шуба. Мужскими

головными уборами были войлочный колпак или шапка из овчины. Мужская и женская обувь мало отличались: *коты* (низкая обувь из сыромятной кожи), бахилы или сапоги. Подпоясывались плетеными или вязаными поясами. Одежда (особенно вязаные изделия) украшалась традиционным геометрическим орнаментом. Северные коми широко использовали одежду, заимствованную от ненцев: *малича* (глухая верхняя одежда мехом внутрь), *совик* (глухая верхняя одежда из оленьих шкур мехом наружу), *пимы* (меховые сапоги) и др.

К традиционной пище коми относился широкий ассортимент блюд из растительных, мясных и рыбных продуктов — продукции различных отраслей комплексного хозяйства. Питались коми три раза в день. В будни на стол подавалось 3–4 блюда, а в праздничные дни солидным считался обед из 17–18 блюд, нередко их количество превышало два с половиной десятка. В качестве первого блюда были общераспространены щи и различные супы. Особенно популярны были кислые щи, а летом — холодные похлебки на основе хлебного кваса. Обыденным вторым блюдом у коми была каша из ячневой (реже перловой) крупы. Наиболее распространенным продуктом питания была рыба, ее употребляли в вареном, соленом, сушеном, жареном виде, использовали как начинку для пирогов. Рыбный пирог был обязателен и в праздники. Мясо как второе блюдо использовалось реже, обычно подавали отваренное в супе. Чаше мясо было на столе у северных коми-оленеводов и у охотников. Из овощей в питании использовались брюква, репа, редька, лук, капуста, со второй половины XIX в. — картофель. Значительное место в пищевом рационе занимала выпечка: хлеб, сочни, оладьи, пироги, шаньги и др. Из традиционных напитков, помимо чая, были распространены отвары трав и ягод, хлебный квас, березовый сок. Из пареной репы или брюквы варили компот. На праздничном столе обязательно присутствовало домашнее пиво.

Красочная и многообразная духовная культура коми наиболее ярко представлена в образцах народного искусства, фольклоре, народных верованиях и обрядах. Фольклор коми включает различные жанры: мифы, отражающие ранние представления народа об окружающем мире и месте человека в нем; эпические сказания и легенды; сказки и песни; пословицы и поговорки.

Наиболее богата обрядовая поэзия. В свадебных плачах и похоронных причитаниях раскрывается глубинный смысл и символика семейной обрядности коми. Коми фольклор дает представление об основных этических и моральных нормах народа, он имел большое значение в воспитании детей и их социализации. Красочен и глубоко символичен коми орнамент. Лучшие образцы вышивки, узорного вязания, меховой мозаики у северных коми, набойка, резьба по дереву и кости — все это подлинные шедевры народного искусства. Украшались орнаментом и многие утилитарные предметы: берестяные и гончарные сосуды, одежда и обувь, прялки, солонки и др. Современные народные мастера-прикладники, коми художники и графики в своем творчестве широко используют традиции народного искусства. Семейные и календарные обряды коми были близки к севернорусским. В похоронно-поминальной обрядности сохранялись древние языческие понятия о множественности душ и рудименты развитого в прошлом

культа предков. Наряду с христианскими отмечались такие традиционные календарные праздники, как проводы льда, *чарла рок* (праздник урожая, буквально каша серпа), отправление на промысловую охоту и др. Сложный мировоззренческий комплекс представлений отражали дохристианские верования коми, которые включали в себя идолопоклонничество деревьям, духам-хозяевам, промысловым животным, огню; других ранних религиозных форм: анимизма, зороастризма, магии, фетишизма и т.д. Были распространены вера в колдовство, гадания, заговоры, порчу.

Народный календарь, метрология, медицина, сельскохозяйственные и промысловые приметы и др. отражают многовековой опыт и национальные традиции народа коми.

Лит.: Белицер 1958; Гагарин 1978; Грибова 1980; Жеребцов 1971; Конаков 1983; Конаков, Котов 1991; Микушев 1973; Плесовский 1968.

Н.К.





Вид на реку Сордыйв

Усть-Куломский район Республики Коми, 1989 г.

Фото В. Э. Шарпова



На реке Печоре летом



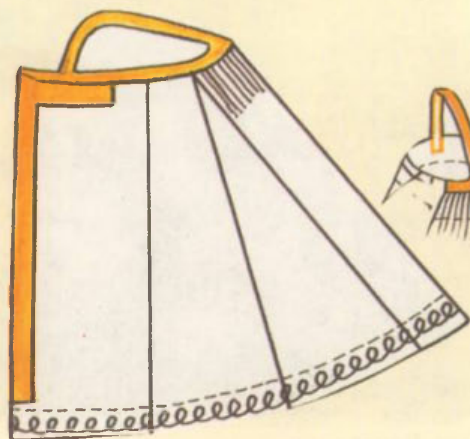
Весеннее половодье



Природные ландшафты Республики Коми



Вид на село Помоздино
 Усть-Куломский район Республики Коми, 1989 г.
Фото В. Э. Шарапова



Женский костюм удорских коми-зырян



Верхняя женская одежда
северных коми-зырян



Падко — меховая
сумка у северных коми-зырян



Тучу — меховая
сумка у северных коми-зырян



Бытовая утварь
и посуда коми-зырян



Традиционная промысловая одежда и снасти удорских коми
с. Верхозерье, Удорский район
Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шаранова



Охота и сейчас любимое занятие многих коми-зырян



Разлив



Коми-зырянская роспись по дереву

Нач. XX в.

Фото В. Кочева



Резчик по дереву

Удорский район Республики
Коми, 1991 г.

Фото В. Э. Шарапова



Традиционная лубяная и берестяная утварь коми-зырян и коми-пермяков

Фото Л. С. Грибовой

НАРОДЫ КОМИ: КОМИ-ПЕРМЯКИ

Согласно данным переписи населения 1989 г., на территории бывшего СССР проживало 152,1 тыс. коми-пермяков, в том числе в пределах Коми-Пермяцкого автономного округа — 95,4 тыс. (ок. 60% всего населения округа). Вне основной этнической территории исторически сложились две компактные группы коми-пермяков — язьвинцы и зюдинцы, получившие свои названия по месту расселения. Язьвинские коми-пермяки живут на севере Пермской области в бассейне р.Язьвы (приток Вишеры). В настоящее время их численность составляет около 2 тыс. человек. Зюдинские коми-пермяки проживают в бывшем Зюдинском (ныне Афанасьевском) районе Кировской области, граничащем с Коми-Пермяцким АО. В начале 50-х годов XX в. их насчитывалось около 7 тыс. человек, но в последующие десятилетия резко активизировались ассимиляционные процессы, и в 1989 г. перепись зафиксировала всего лишь 318 зюдинских коми-пермяков.

Впервые о «Перми Великой» как об отдельной области, граничащей с Пермью Вычегодской, говорится в «Житии Стефана Пермского», написанном в конце XIV в. Епифанием Премудрым. Московское государство вслед за утверждением своего влияния в Вычегодских землях стало расширять его и в Прикамье. В 1463 г. епископ Иона крестил часть коми-пермяков. В 1472 г. в результате похода на Пермь Великую отряда под предводительством князя Фёдора Пёстрого земли коми-пермяков были окончательно присоединены к Московскому государству. Непродолжительное время ими управлял местный князь на правах московского вассала, но вскоре управление перешло к русским наместникам и воеводам. Пермь превратилась в административную единицу Русского государства и была поделена на два уезда: Пермский, или Чердынский, с центром в г.Чердыни и Усольский с центром в г.Усолье (ныне г.Соликамск). Затем был образован и третий уезд — Койгородский. В отошедшие к Московскому государству новые земли начался приток русского населения, который был особенно велик во второй половине XVI в. Прикамье стало форпостом для торговых связей с Сибирью, а затем для ее завоевания и освоения. Именно с этого времени начался процесс формирования общих

черт в быту и культуре коми-пермяков и окрестного русского населения.

Во второй половине XVI в. в Прикамье обособились солепромышленники Строгановы, к которым в крепостную зависимость попала большая часть иньвенских коми-пермяков. Коми-пермяки, жившие в Чердынском уезде, в большинстве своем принадлежали к государственным крестьянам. Разница в социальном положении способствовала постепенному формированию культурно-бытовых различий между этими группами. В XVIII в. стала бурно развиваться промышленность на Урале. Некоторая часть коми-пермяков в связи с этим была приписана к заводам Северного Урала, основной их повинностью была рубка, заготовка и доставка к заводам леса и древесного угля. Рост населения в крае привел к тому, что коми-пермяцкая деревня XIX в. стала остро ощущать малоземелье, усугубляемое низким плодородием местных почв и неразвитостью агротехники. Многие крестьяне нуждались в подсобных заработках, поскольку за счёт собственных хозяйств содержать семью не имели возможности. Это заставляло их искать заработки за пределами края, а также вынуждало переселяться в новые места жительства, главным образом в Сибирь. Во второй половине XIX и начале XX в. это переселение, начавшееся гораздо раньше, шло очень активно.

Существенные изменения в хозяйственной и культурной жизни коми-пермяков произошли после 1917 г. В декабре 1917 г. в с.Кудымкар съезд представителей 13 волостей избрал Кудымкарский районный земский комитет, который ликвидировал все учреждения прежней власти, национализировал земли и имущество Строгановых. После завершения гражданской войны на территории края Кудымкарская волость вошла в состав Уральской области. 26 февраля 1925 г. Президиум ВЦИК постановил образовать Коми-Пермяцкий национальный округ в составе Пермской области. За пределами административных границ округа оказались язьвинские и зюдинские коми-пермяки. Создание округа на начальном этапе дало толчок культурному прогрессу коми-пермяцкого народа. С созданием в 20-е годы письменности стала развиваться национальная школа, книгоиздание на коми-пермяцком языке. В языковом плане коми-пермяцкий язык делится на четыре наречия: северное (косинско-камское), южное (иньвен-

ское), верхнекамское (зюдинское) и коми-язвинское. Письменность у коми-пермяков была создана на русской графической основе. При создании литературного языка в качестве основы послужил кудымкарско-иньвенский диалект южного наречия. В то же время экономически округ практически не развивался. С 30-х годов его превратили в лесосырьевую базу более развитых районов Урала, и здесь широко развернулись лесоразработки. В настоящее время в этнокультурном развитии коми-пермяков прослеживается усиливающееся влияние русской культуры. В значительной мере это обусловлено сворачиванием многих институтов национальной культуры. Так, в послевоенные годы была практически ликвидирована национальная школа: коми-пермяцкий язык и литература стали преподаваться только в качестве предметов, причем, в половине школ они не преподавались вообще, кадры национальной интеллигенции, в частности, учителей, стали готовить за пределами округа, пресса на коми-пермяцком языке была ликвидирована, закрылся национальный ансамбль песни и танца. Кризис профессиональной художественной культуры, отсутствие национальной системы образования и т.д. привели к тому, что сегодня навыками чтения на родном языке владеют не более половины коми-пермяков (по данным социологических исследований), а письмом — существенно меньше половины коми-пермяков, проживающих на территории округа. Три четверти коми-пермяков предпочитают читать и писать на русском языке.

К традиционным занятиям коми-пермяков относятся пашенное земледелие, скотоводство, охота и рыболовство, из домашних производств — прядение и ткачество, гончарство, обработка дерева.

Основной системой земледелия на протяжении XIX — первой четверти XX в. было трёхполье, а местами, в основном в северных районах округа, сохранялись лесные расчистки. Большая часть пашни отводилась под зерновые: рожь, ячмень, овес; часть использовали под посевы льна. Пшеницу почти не сеяли. Немного выращивалось овощей и картофеля. Из овощей сажали на огородах капусту, лук, редьку и репу. Пахотным орудием служила деревянная соха с двумя железными ральниками; использовался также плуг-сабан местного кустарного производства, с одним

лемехом и железным отвалом. Бороны были трех видов: суковатки — на лесных расчистках, вязанные с деревянными зубьями — на легких песчаных почвах и, наиболее распространенные, рамные с железными зубьями. Сев осуществлялся вручную из лукошка, жали серпами, молотили зерно цепями, в зажиточных хозяйствах встречались конные молотилки.

Животноводство, издавна существовавшее у коми-пермяков, служило дополнением к земледелию. Разводили главным образом коров, лошадей, овец. Коровы были в основном местной комолой породы, мелкие, с низкой продуктивностью, но выносливые и приспособленные к местным суровым условиям. Свиной и домашнюю птицу (кур, гусей, уток) держали в южных районах округа и у зюдинских коми-пермяков. Овцеводство, как и разведение крупного рогатого скота, товарного значения не имело. Овцы были также местной породы — грубошерстные. Из овечьей шерсти вязали рукавицы, чулки, валяли валенки и шляпы. Скот на подножном корму находился пять-шесть месяцев, выпас был вольный, на лесных пастбищах без пастухов. Длительный стойловый период вынуждал заготавливать на зиму большой запас сена. Косили траву косой-горбушей с изогнутым лезвием и коротким выгнутым косовищем.

Удельный вес охоты в хозяйстве коми-пермяков был ниже, чем у коми-зырян. Наиболее развитой промысловая охота была в северной части округа, на юге до 1917 г. строгановские лесничие практически не допускали крестьян в лес на промысел. Добывали белку, горностая, куницу, лису, боровую и водную дичь. Наиболее распространена была охота с ружьем и собакой. Применялись также железные капканы, деревянные самодовы, силки и петли. Охотились как в одиночку, так и артелями. Родовые промысловые угодья с охотничьими избушками к началу XX в. уже исчезли. Рыболовство у коми-пермяков промыслового значения практически не имело. Для внутреннего потребления рыбу ловили различными сетями: неводом, бреднем и др. В небольших реках сооружали запоры и ставили в них морды и вентеря. Осенью рыбу лучили острогой.

Из домашних производств повсеместно были распространены прядение и ткачество, которым занимались только женщины. Домотканые холсты шли исключительно для нужд семьи. Сырьем для их изготовления служили овечья

шерсть, волокна конопли и льна. При прядении шерсти и кудели пользовались веретенами и прялкой. С начала XX в. коми-пермяки стали применять ткацкий станок русского образца с деревянной рамой, боковыми стойками и двумя навоями. Прежде использовали более примитивный стан. Сейчас на таких ткацких станках, которые сохраняются во многих деревенских домах, в основном ткют очень распространенные у коми-пермяков половики. Из овечьей шерсти, как и прежде, вяжут носки, рукавицы, валяют валенки. Гончарство в основном было развито как домашнее ремесло. Глиняную посуду изготавливали простейшим способом — техникой жгутового налёпа, иногда использовали и гончарный круг. Сегодня гончарством практически никто не занимается. Широкое распространение до сих пор сохраняет плетение из бересты, во всех хозяйствах имеются короба, пестери, туеса, корзины; многие на селе и по сей день носят лапти, особенно когда ухаживают за скотиной.

Традиционное поселение коми-пермяков — деревни, причем, как правило, небольшие. Распространенными были починки и выселки, встречались хутора. В 1-й четверти XX в. села составляли только 2% поселений. Характерен кустовой способ расселения. Поэтому крупные села нередко возникали за счет слияния ряда мелких деревень, и поныне разные концы таких сёл сохраняют старые названия. Деревни и села, как правило, расположены по берегам рек. В южных районах округа, которые заселены плотнее, наряду с приречным типом встречаются поселения на водоразделах, около ключей и колодцев, при сухопутных трактах. В большинстве селений преобладает уличная планировка, которая была введена в последней четверти XIX в., но местами еще сохраняется и беспорядочная. Нередко деревни, особенно небольшие, обнесены изгородью из жердей, и при въезде в них стоят большие одностворчатые ворота.

Традиционным жилищем у коми-пермяков является рубленая изба из различных пород хвойных деревьев. По сравнению с жилищем коми-зырян и северных русских, коми-пермяцкая изба меньше по размерам: 5х5 или 6х6 м. Избы традиционно ставились без фундамента на невысоком подклете. Наружная обшивка стен прежде встречалась редко. В северных и центральных районах округа крыши у изб в ос-

новном двускатные, в южных районах у зюдинских коми-пермяков распространены и четырехскатные, шатровые крыши. Ныне используется стропильная конструкция крыши, прежде главным образом она возводилась на самцах. Князевое бревно-охлупень нередко украшалось изображением головы животного или птицы. Избы у коми-пермяков имеют обычно три-четыре окна по фасаду и два с боковой стороны. Ширина оконных проемов 60-70 см. Большинство наличников окон без резных украшений и окрашены в белый цвет. В основном избы повернуты к улице коньком, хотя встречаются и дома, расположенные параллельно улице. В XIX — начале XX вв. у коми-пермяков господствующим типом жилища был трехраздельный дом, распространенный и теперь. В большинстве случаев одна из двух изб, соединенных сенями, использовалась как жилое помещение, а вторая как клеть. Планировка большинства изб сходна со среднерусской. Русская печь (у коми-пермяков она обычно глинобитная на деревянном основании) располагается налево или направо от входной двери и обращена устьем к фасадным окнам. Красный угол расположен по диагонали от печи напротив двери. Дощатая перегородка или занавеска отделяет печь с прилегающим к ней углом. В ряде изб сохраняется традиционное убранство с широкими подвижными лавками, полками над ними, брусьями под потолком, самодельными шкафами и другой мебелью. Русскую печь во многих избах ставят примерно в метре от стены и в этом проходе устраивают вход в подполье в виде простого люка в полу или голбца. Позади жилой избы, через сени, находится клеть. Она меньше избы, но пол в ней настлан значительно выше, поэтому для входа в нее надо подняться вверх на несколько ступенек. В клетки хранят одежду, инвентарь, продукты, а летом там и спят. Под полом устраивают погреб или нижний амбар. Дверь в это помещение обычно делают со двора. У коми-пермяков распространены два типа связи двора с домом. На севере округа преобладает однорядная связь, когда двор пристраивается к дому сзади под единой крышей. В других районах округа, а также у зюдинских и язвинских коми-пермяков более распространённой была двухрядная связь с покоеобразной застройкой одноэтажного двора. Во дворе ставились небольшие

срубные помещения, которые ныне обычно называют конюшнями.

Народный костюм коми-пермяков сейчас в качестве повседневной одежды уже не используется, но он является спенической одеждой для многочисленных самодельных фольклорных коллективов. Традиционный женский костюм состоит из холщовой рубахи, белой или чаще цветной с прямыми вставками или поликами на плечах; надетого поверх рубахи косоклинного сарафана из набойки или синего холста, подпоясанного плетеным из разноцветных ниток пояском с бахромой на концах; поверх сарафана носили цветной или белый фартук. Традиционным женским головным убором в южных районах была *самшура* (чепец с твердым дном, обшитый кумачом и украшенный вышивкой и полосками позумента). В северных районах носили *кокошник* (чепец с твердым полуovalным очельем, вышитым мелкими пуговицами, блестками и бисером). Мужской костюм состоял из рубахи и штанов. Рубаха из белого холста или пестряди была длинной; ворот, рукава и подол украшались ткаными красными полосками, вместо пуговиц к вороту пришивались завязки. Рубаху носили поверх штанов, подпоясывая ее узким плетеным пояском. Штаны шили из грубого сурового холста или синей в белую полоску пестряди. Головными уборами служили валяные шерстяные колпаки, а позднее фуражки. Верхняя одежда мужчин и женщин была почти одинакова. Летом носили *шабур* (кафтан из синего или небеленого холста, отрезной в талии). Более теплой одеждой был пониток, его шили из полуперстяной ткани домашней выделки, со сборками и фалдами на спине, и он был длиннее шабура. Зимой общепринятой верхней одеждой была шуба из овчин. Традиционной летней обувью служили лапти, сплетенные из липового лыка или из бересты. В северных районах носили также кожаные *коты* типа галош с узорными шерстяными носками. Мужчины, когда шли в лес или на рыбалку, надевали *бродни* (высокие сапоги с мягкой подошвой). Зимой повсеместно носили валенки и *ишим* (валяные головки с пришитыми к ним суконными голенищами).

Основу традиционной пищи коми-пермяков составляли мучные изделия: хлеб из ячменной или ржаной муки, при неурожае — с добавлением различных суррогатов (толченой лебеды, пихтовой коры, муки из сушеных ягод черему-

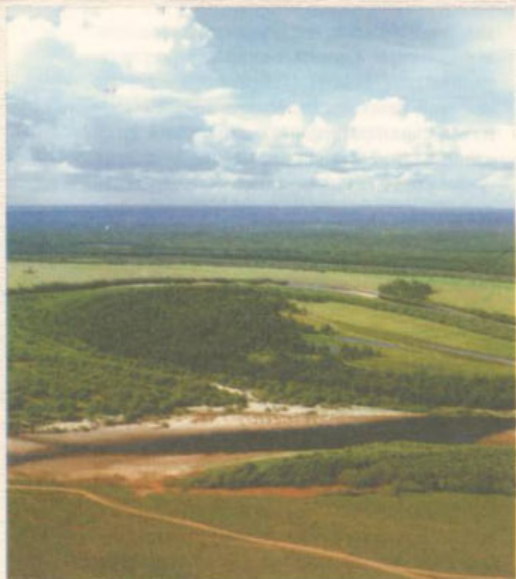
хи); блины, оладьи, шаньги, пироги с различной начинкой. Овощей в пищу коми-пермяки употребляли немного. Молоко в основном пили в виде простокваши. Мясо преимущественно ели только по праздникам. Большое место в рационе питания занимали сушеные и соленые грибы и блюда с ними, а также ягоды, которые сушили и замачивали на зиму. На первое ели кислые щи, мясной суп, суп из ячневой крупы, гороховый суп. Вторыми блюдами являлись различные каши, чаще всего ячневая и овсяная, рыба в самом различном виде, картофель. Традиционным и весьма распространенным блюдом были пельмени, которые готовили с мясом, грибами, редькой. К традиционным напиткам принадлежали квас, кислый гороховый или ягодный кисель, овсяная и малиновая брага, а также пиво. Чаю пили мало, заваривали его преимущественно на травах.

Традиционные праздники коми-пермяков тесно связаны с православной обрядностью, в основном они такие же, как у окрестного русского населения. Число верующих среди коми-пермяков не очень велико, хотя в последнее время несколько возросло. В Коми-Пермяцком округе осталось всего несколько действующих православных храмов. Центром старообрядчества вплоть до первой четверти XX в. была деревня Пудва на р. Язьва. Скиты, основанные в лесах близ деревни еще около 1790 г., приобрели большую известность среди окрестного населения. Молельни имелись и в других селениях язьвинских коми-пермяков.

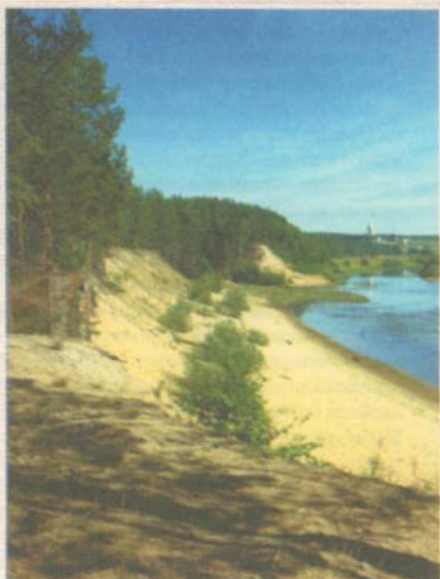
В настоящее время среди коми-пермяков наблюдается активизация общественных сил, выступающих за сохранение и развитие национальной культуры. Основным ядром этих сил стала национальная интеллигенция, усилиями которой в 1990 г. было создано Общество рателеев коми-пермяцкого языка и культуры «Югэр». Деятельность его тесно связана с Комитетом возрождения народа коми, действующего в Республике Коми.

Лит.: Белицер 1958; Гагарин 1978; Грибова 1980; Добротворский 1883; Жеребцов 1971; он же 1982; Конаков 1983; Лашук 1972; Рогов 1858; Смирнов 1891; Янович 1903.

Ю.Ш.



Коми — край лесов и рек



На берегах Вычегды



Излучины



Вычегодские просторы



Представители животного мира Республики Коми



«Пермская парма (тайга)»

Худ. В. Н. Оньков



У прялки

(Истомина, Ратегова 1995)



Коми-пермячка

(Истомина, Ратегова 1995)



Коми-пермяцкий народный праздник
(Истомина, Ратегова 1995)



Плетение пояса

*Фото из архива отдела
этнографии ИЯЛИ КНЦ УрО РАН*



Традиционная утварь и сейчас в ходу
(Истомина, Ратегова 1995)



Современные посиделки. Коми-Пермяцкий округ

Фото В. С. Дерябина



Коми-пермяцкий дом
(Истомина, Ратегова 1995)

ЛИТЕРАТУРА И ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО МИФОЛОГИИ НАРОДОВ КОМИ

Упоминания о коми-зырянах, точнее о древней Перми, появляются в русских летописях не позднее XI в. Сведения о Перми, о «данах печерских», походах новгородцев «за Волок» в Печору и Югру за данью достаточно часто встречаются в последующих летописных текстах, но какой-либо этноисторической информации, кроме оснований для локализации предков коми в районе бассейна средней Вычегды, они не несут. В то же время, как косвенный источник, эти данные можно использовать для разрешения вопроса о начале этнокультурных контактов коми и русского народов. Первым достоверным и ценным источником по ранней истории и народной культуре коми-зырян является житие пермского епископа Стефана, написанное иноком Троицко-Сергиева монастыря Епифанием Премудрым (род. в первой половине XIV в., умер в 1418–1422 гг.). К настоящему времени известно более 50 текстов «Жития», из которых наиболее древним, полным и надежным является текст, подготовленный и изданный Археографической Комиссией в 1897 г. (Епифаний 1897). Епифаний не случайно получил наименование Премудрый, он широко пользовался при написании своих трудов не только ссылками на книги Ветхого и Нового Завета, но и исследованиями многих других авторов. Кроме того, Епифаний был весьма склонен к риторике и витиеватым оборотам речи. Указанные причины, а также сама специфика агиографической литературы как жанра требуют достаточно критического подхода к сведениям, почерпнутым из «Жития». Наиболее достоверные сведения «Житие» сообщает о расположении Пермской земли, т.е. об этнической территории древних коми-зырян и коми-пермяков. Во многих местах в нем характеризуются древние языческие верования пермян. В то же время в этих описаниях очень мало конкретных деталей, Епифаний обходится в основном словами «идолослужители», «волшебием одержимые», «верующие в бесование». Иногда в отношении идолов он употребляет эпитет «издолбленные», из которого следует, что идолы изготавливались из дерева. Также лишь по косвенным свидетельствам можно догадаться, что хранились эти идолы в специально оборудованных постройках, сделанных, видимо, из дерева,

поскольку Стефан разорял и сжигал «кумирницы». В одном из текстов, приписываемых Епифанием Стефану, внешний вид идолов описывается более подробно: «Кумиры ваши, древо суще бездушно, дела рук человеческих, уста имут, и не глаголют, уши имут, и не слышат, очи имут, и не узнат, ноздри имут, и не обоняют, руже имут, и не осязают, нозе имут, и не пойдут, и не ходят...» То есть речь идет о том, что идолы у древних коми имели антропоморфный облик, хотя можно предположить, что Епифаний несколько преувеличил реалистичность их изображений.

Деревянные культовые изображения, идолы, видимо, несли различную функциональную нагрузку. Об этом свидетельствует факт их различного местонахождения: «Я, сам по лесу обходя безлености с ученики своими, и по погостам распытая, и в домех изыскаю, и в лесах находя...» Если идолы, находящиеся в домах, были, скорее всего, домашними божками, возможно, связанными с культом предков, то идолы, поставленные в лесу, почитались, надо полагать, всей округой. Об этом говорит перечисление богатых даров таким идолам: «А еже повешенное около идол, или кровля под ними, или на приношение; или на украшение им принесенное, или соболи, или куницы, или горностаи, или лисицы, или бобры, или ласицы, или медведна, или рыси, или белки». Данный вывод подтверждается и следующим сообщением Епифания: «Бяху же в Перми кумиры различные, ови больше и меньшии, дружим же среднии, а инии нарочитии и словутнии, и инии мнози. Кто может исцести их? Свем юбо редции моляхуся и худу честь воздаяху, а дружим же мнози, не токмо ближнии, но и с дальних погостов». Приношения идолам запрещалось брать кому-либо под страхом смерти, и все соблюдали этот запрет. Основные функции пермских божеств заключались во власти над окружающими стихиями. В «Житии» так говорится об этом: «У нас пермичей мнози бози, мнози поспешницы, мнози поборницы, те нам дают ловлю и все елико еж в водах, и елико на воздухе, и елико в блатех, и дубравах, и в борех, и в лузех, и в порослях, и в чашах, и в березнике, и в сосняге, и в ельняге, и в рамении, и в прочех лесех, и все елико на древесях, белки или соболи, или куницы, или рыси, и прочая ловля наша». Видимо, речь идет о развитых культах духов — хозяев мест и промысловых животных, аналогичных тем, что зафиксированы у многих промысловых народов.

Краткие сведения о языческих верованиях древних коми даются в русских летописях в сообщениях о смерти Стефана Пермского. Сведения эти крайне расплывчаты: «А прежде кланялись зверем и дровом, воде, огню и золотой бабе, идолом, солнцу, воде, камению, древному, волон, козам, и кудесником, и волхвом, и золотой бабе, огню, воде, камению» и т.д. Кроме того, речь явно идет о поздних вставках в тексты летописей, поскольку в них говорится о кончине *святого* Стефана, а он был канонизирован лишь в 1549 г., т.е. спустя более чем 150 лет после описываемого события. Легенда о Золотой бабе также возникла лишь в XVI в., да и ее местонахождение указывалось вне территории расселения древних коми.

Ценный материал по мировоззрению перми вычегодской дают летописные сведения о клятве на мир и согласие, заключенной в 1485 г. на устье Выми между вымскими и вычегодскими коми и югорскими князьями. «А мир их таков: подкинувши елку и жердь претолсту, протесав на четыре, под нее послали медведню, да на медведню покинули две сабли остреи верх супротивно, да на медведню же положили рыбу да хлеб». Если мы отбросим, как явление явно более позднего характера, поставленный вымичами поверх ели крест, то символика остальных атрибутов может быть истолкована как достаточно прозрачная: ель — символ окружающей природы (возможно, также отражение культа деревьев), медведь — наиболее яркий представитель животного мира (культ животных и его разновидность — медвежий культ), рыба — ихтиофауна, хлеб — продукция земледелия. Таким образом, верность клятве утверждалась оружием и всеми благами окружающей природы. В 1501 г. московский митрополит Симон отправил послание в Пермь Великую князю Матвею Михайловичу и всем пермичам «всей области Пермские земли», в котором гневно обрушился на них за сохранение приверженности к язычеству. Опираясь на этот документ, можно говорить о сохранении в данный период у пермлян идолопоклонничества, а кроме того, в послании называется имя одного из божеств древних коми-пермяков: «**Войпель** болвана». Хотя ни внешний вид болвана, ни функции *Войпеля* в послании не расшифровываются, можно предположить, что болван этот представлял собою деревянную статую, олицетворя-

ющую божество достаточно высокого ранга (Симон 1501).

Вплоть до второй половины XVIII в. территория расселения народов коми не привлекала внимания исследователей и путешественников. Немногие из них, проезжавшие через нее транзитом, никаких сведений о духовной культуре и мировоззрении коми-зырян и коми-пермяков не оставили. Редкое исключение представляет собой краткое сообщение участника посольства Петра Великого в Китай (1692-1695 гг.) Адама Бранда о том, что у верхнесысольских коми, когда они туда приехали, «повсюду шло большое веселье по случаю Пасхи, и повсюду женщины нам подносили красные яички» (Илес, Бранд 1967).

В 1771 г. на территории Европейского Северо-Востока России побывала первая научная экспедиция во главе с И.И. Лепехиным, известным русским ученым-натуралистом, академиком Петербургской Академии наук. Экспедиция 1768-1772 гг. обследовала обширную территорию России, а по ее окончании И.И. Лепехин опубликовал подробные дневниковые записки об этом путешествии. Сами по себе «Записки» Лепехина не являлись этнографическим трудом, более того, описание культуры и быта населения на обследованной экспедицией территории вообще не входило в ее задачи. Но Лепехин, занимаясь сугубо научными, в первую очередь натуралистическими, исследованиями, всегда обращал внимание на жизнь населения и включил свои наблюдения в текст дневников. Так, именно он впервые записал коми-пермяцкую легенду о **Пере**-богатыре и высказал предположение о том, что именно от его имени произошло название народа. В коми-зырянском с.Объячево Лепехин описал празднование и жертвоприношение в Ильин день. Кроме того, в «Записках» приведены сведения о народной медицине, а также достаточно обширный список коми слов, часть из которых относится к мировоззренческой сфере (Лепехин 1780, Лепехин 1822).

В.Н. Латкин свои путешествия по Печоре предпринимал не с научной целью. Он был сыном усть-сысольского купца второй гильдии и собирался продолжить дело отца на качественно иной основе, поставив перед собой задачу организовать промышленное освоение бассейна Печоры. С этой целью он предпринял несколько путешествий в Печорский край, свои впечатления о которых изложил в объемных,

впоследствии опубликованных дневниках (Латкин 1853). В своей книге он уделит большое внимание быту, нраву, обычаям, основным хозяйственным занятиям печорских жителей, записал несколько легенд и преданий. Им был также собран материал по народной медицине и по языческим верованиям коми.

В XIX в. на традиционную культуру коми-зырян обратили внимание некоторые русские литераторы. С конца июля 1837 г. по начало января 1838 г. в Усть-Сысольске находился в ссылке один из выдающихся деятелей русской литературы того времени Н.И. Надеждин. Из Усть-Сысольска он прислал в различные издания около ста статей по различной тематике, в том числе опубликовал в «Энциклопедическом лексиконе» А.А. Плюшара статью о древнем коми божестве *Boïnele*. В 1856 г. практически весь Европейский Север России объездил известный писатель и этнограф С.В. Максимов, посетивший также и ижемских коми. Путевые впечатления от этой поездки, содержавшие ценные этнографические наблюдения, были изложены им в книге «Год на Севере» (Максимов 1890). Посетил Коми край и известный писатель-народник, уроженец Великого Устюга, П.В. Засодимский. В своем путевом очерке «Лесное царство», впервые опубликованном в 1878 г., он описал свое путешествие и при этом, проявив изрядную наблюдательность, дал описание основных хозяйственных занятий, многих явлений традиционной культуры и быта народа коми. В частности, Засодимский кратко охарактеризовал народные верования, описал некоторые церковные календарные праздники, обратил внимание на представления о колдовстве. Весьма импонировало Засодимскому отмеченное им у коми народа особое отношение к природе вообще, а особенно к лесу (Засодимский 1895). Из других русских авторов можно отметить А.В. Круглова, который в 70–80-е гг. XIX столетия опубликовал около десяти очерков, посвященных традиционной культуре народа коми, широко используя при этом материалы своих предшественников. Наиболее крупными и содержательными из них были вышедшие отдельными изданиями очерки «Лесные люди» (1887 г.) и «Лесное царство» (1899 г.). В этих работах имеется ряд ценных наблюдений, показывающих достаточно хорошее знание автором коми быта. К сожалению, ценность фактического материала была значительно сни-

жена попыткой Круглова изложить его сугубо литературным языком и при этом — в собственной интерпретации.

В 1888 г. поездку к коми-зырянам осуществил студент юридического факультета Московского университета, ставший впоследствии знаменитым художником, а тогда увлекавшийся этнографией, В.В. Кандинский. Одной из целей Кандинского в этой экспедиции был сбор сведений о языческих верованиях коми. К сожалению, Кандинский не знал языка исследуемого им народа, а также пробыл у коми недолго, вот почему опубликованная им статья, написанная по материалам этой поездки, получилась схематичной и малоинформативной. По сути, в ней всего лишь бегло сообщается о наличии у коми преданий о чуди, о пережитках почитания огня, представлениях о душе-двойнике человека (**Опр**), домовом и полуднице (Кандинский 1889).

Ученых, т.е. людей, получивших высшее образование и занимавшихся наукой на профессиональном уровне, в дореволюционные годы среди коми-зырян были единицы. Всем им впоследствии пришлось жить и трудиться вне территории Коми края, поскольку ни одного научного центра до революции там не было. В XIX в. высшее образование имели всего лишь два коми-зырянина. Одним из них был Г.С. Лыткин — выпускник восточного факультета Санкт-Петербургского университета, магистр восточной славистики, всю свою жизнь проработавший в одной из гимназий «Северной Пальмиры». В 1889 г. в Петербурге вышла в свет книга Г.С. Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык». Эта монография не являлась этнографическим исследованием, но содержащийся в ней обширный фольклорный материал представляет существенный интерес и поныне. А.В. Красов имел высшее духовное образование и был кандидатом богословия. В 1896 г., к 500-летию со дня кончины Стефана Пермского, была опубликована посвященная этому событию книга «Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский» Красова, где автор достаточно подробно остановился и на описании дохристианских верований народа коми. В частности, он попытался реконструировать пантеон верховных языческих божеств, описал пережитки различных культов, народные поверья в лешего, водяного, домового. При этом автор тщательно проанализировал весь опубликованный до него материал на эту тему.

Хотя в XIX в. традиционная культура народа коми так и не привлекла внимания профессиональных этнографов и фольклористов, именно в этом столетии, особенно во второй его половине, был собран обширный и разносторонний фактический материал по этим научным дисциплинам. В 1845 г. было создано Русское Географическое общество, которое активно занялось организацией сбора материалов по традиционной культуре и быту различных народов России. Уже в 1848 г. РГО была составлена и разослана по местам подробная программа по сбору этнографических и фольклорных материалов. Призыв РГО к сотрудничеству нашел горячий отклик у разночинной интеллигенции Коми края. Многие учителя, священники, чиновники и др. стали страстными краеведами. Как правило, они не ограничивались сбором сведений о народной культуре коми-зырян и пересылкой их в РГО, а публиковали собранные материалы в периодической печати. Особенно большое количество краеведческих заметок на различные темы было опубликовано в неофициальной части Вологодских губернских ведомостей. Так, уже в 1848 г. в ВГВ появляются первые публикации текстов коми-зырянских легенд о **Яг Морте** (Истомин 1848) и об олене, добровольно прибегающем на Богородицкий праздник в селение, чтобы его принесли в жертву; достаточно подробное описание жертвоприношений скота в различные церковные праздники (Сорокин 1848). Большое количество заметок и статей, посвященных различным аспектам духовной культуры народа коми, было опубликовано и в последующие годы. Кроме того, отдельные, зачастую весьма ценные факты и наблюдения, относящиеся к мировоззрению, верованиям и обрядам коми, можно обнаружить в напечатанных в ВГВ статьях и на другую тематику. Значительный интерес представляют, довольно бесхитростные, но подробные описания очевидцев проходивших в коми селениях и городах народных праздников. Так, Е. Кичин опубликовал свои наблюдения над отпразднованием **братчины** у усть-сысольских горожан. В своей работе автор продемонстрировал не только детальное знание регламента этого праздника, но и сумел описать его красочно и с большим количеством ценных подробностей (Кичин 1852). Очень живописное и детальное описание празднования Ильина дня у населения с. Ношуль в середине XIX в. было сде-

лано М. Косаревым (Косарев 1859). П.В. Кокшаров, учитель истории и географии Усть-Сысольского уездного училища, в своей заметке подробно рассказал о праздновании у коми Иванова дня и описал обряды, совершаемые в Великий Четверг (Кокшаров 1859). Ценный фактический материал о мировоззрении коми содержит в себе объемная статья В. Аврамова о жителях Яренского уезда и их хозяйственном быте. Ее автор, сам местный уроженец, досконально знающий крестьянский быт, достаточно подробно описал не только хозяйственные занятия коми населения, но и уделил большое внимание духовной культуре. В своей статье он описал поверья и предрассудки коми (вера в водяных, леших, кикимор, домовых, банных и колдунов), привел даже несколько заговоров. Описывая нравы и обычаи, автор уделил большое внимание свадьбе и народным праздникам (Аврамов 1859). Священник Нючпасского завода Иаков Попов посвятил свою статью языческим верованиям коми. Автор оперировал собственным фактическим материалом, ценность которого не утрачена и в настоящее время. И. Попов отмечает у коми существенное распространение веры в *суседко* и приводил записанный им рассказ (быличку) на эту тему. Описанные им образы лешего (**Ворса**) и водяного (**Васа**) были подкреплены быличками об их проделках. Автор сообщал о принятии жертв в виде кусков хлеба водяному, чтобы он не обижал людей. Ценные и достаточно подробные сведения были приведены о представлениях коми о душе-тени (*орт*), которая после смерти человека должна обойти все места, исхоженные им при жизни. Менее подробно И. Попов рассматривал также представления о порче и кликушестве (**Шева**) и кикиморе (Попов 1859). Заслуживает особого упоминания и статья другого коми священника, Н. Заварина, опубликованная в Вологодских епархиальных ведомостях, которую он также посвятил анализу народных верований. Заварин одним из первых обратил особое внимание на своеобразное соприкосновение у коми древних промысловых верований с христианской обрядностью, продемонстрировал глубокое знание народной религиозной жизни и наблюдательность, позволившие ему достаточно убедительно выделить элементы древних языческих верований коми, освободив их от более поздних христианских наслоений (Заварин 1870). В

1874 г. член Вологодского губернского статистического комитета К.А. Попов сделал выборку этнографического материала по коми из ВГВ и других периодических изданий и, добавив некоторые собственные материалы, собранные им в поездках в Коми край, написал на их основе книгу «Зыряне и Зырянский край», которая долго оставалась единственным обобщающим трудом по этнографии коми-зырян. Хотя верованиям и предрассудкам коми, а также их домашнему быту и обычаям в книге посвящены отдельные главы, автору, прежде всего ввиду отсутствия у него какой-либо профессиональной этнографической подготовки, не удалось реконструировать более или менее достоверно картину традиционного мировоззрения коми. Тем не менее и в настоящее время эта книга представляет определенный интерес для исследователей, прежде всего как свод собранных воедино коми энтузиастами-краеведами сведений по самым различным вопросам народной культуры.

В отличие от коми-зырян, этнография коми-пермяков уже в XIX в. привлекла внимание целого ряда серьезных исследователей-профессионалов. В начале второй половины этого столетия появился целый ряд научных публикаций о коми-пермяках, как правило, представляющих собой разносторонние описания их культуры и быта (Рогов 1855, он же 1858, он же 1860; Хлопин 1847, он же 1849; Хлопов 1852). Особенно ценные сведения о духовной культуре приводятся в публикациях Н.А. Рогова. Он детально описал свадебный и погребальный обряды, представления о душе и загробной жизни, строительную обрядность, взаимоотношения людей с миром всевозможных духов, дал оценку роли колдунов в общественной и личной жизни пермяков и др. В 1883 г. был издан очерк «Пермяки», написанный известным русским этнографом и фольклористом Н. Добротворским. Проанализировав все опубликованные до него работы по этнографии коми-пермяков, а также широко используя материалы собственных полевых сборов, автор дал многоплановое и подробное изображение традиционной культуры. Существенное место в очерке уделялось рассмотрению различных аспектов традиционного мировоззрения. На многие факты и явления в духовной сфере пермяков Н. Добротворский взглянул по-новому, дав им свою собственную оценку. В частности, он одним из первых обратил внимание

на мифологию коми-пермяков и опубликовал в очерке текст записанного им оригинального этногенетического мифа. В 1891 г. вышло в свет фундаментальное монографическое исследование «Пермяки», автор которого, профессор Казанского университета И.Н. Смирнов, был известен в научных кругах России как глубокий специалист по этнографии финно-угорских народов Поволжья. Широко используя сравнительные материалы, автор монографии дал квалифицированный анализ традиционной культуры коми-пермяков. Особую ценность данному исследованию придавало то, что автор довольно часто обращался к фольклорным материалам. Так, например, при описании народных верований И.Н. Смирнов приводил в качестве подтверждающего материала целый ряд текстов записанных им быличек о якобы действительно происходивших случаях встречи с *нечистой силой*. Из достаточно большого количества менее крупных по объему научных и краеведческих работ о народной культуре коми-пермяков как наиболее содержательные можно выделить статьи Ф.А. Теплоухова о народном празднике «Три елочки» (1892), древнем культовом литье так называемого пермского звериного стиля (1893) и о процедуре написания и передачи лешему **Кабалы**, письменного послания с просьбой возвратить потерявшуюся в лесу скотину (1895), а также статью М. Малахова об обычае жертвоприношения в день св. Флора и Лавра (1887).

С 1900-х гг. началось и профессиональное этнографическое изучение традиционной народной культуры коми-зырян. Безусловная заслуга в этом принадлежит В.П. Налимову. Василий Петрович Налимов стал основоположником коми этнографической школы. Родился он в 1879 г. в дер. Седьяков (ныне входит в состав с. Вильгорт) вблизи от Усть-Сысольска (ныне Сыктывкар) в бедной крестьянской семье. Окончив местную земскую школу, Налимов продолжил обучение на курсах фельшеров в Усть-Сысольске, после чего решил ехать в Москву, чтобы учиться дальше. В Москве будущий ученый обратил на себя внимание секретаря этнографического отдела Московского губернского общества любителей естественной антропологии и этнографии В.В. Богданова, председателя отдела академика В.Ф. Миллера и президента общества видного российского этнографа Д.Н. Ану-

чина. Оценив наблюдения В.П. Налимова над верованиями, бытом и фольклором коми и увидев в нем будущего способного исследователя, они помогли ему в сдаче экзамена за курс гимназии и в поступлении в Московский университет. Курс учебы Налимов завершил с дипломом первой степени и вскоре сдал экзамен на магистра наук при Казанском университете. Здесь же он стал профессором. Основные научные интересы В.П. Налимова сосредоточились на этнографическом изучении финно-угорских народов. Уже в 1903 г., когда он еще был студентом, в «Этнографическом Обозрении» появилась первая серьезная научная работа В.П. Налимова о верованиях народа коми. Своего значения эта статья не потеряла до настоящего времени, хотя в ее начале автор и отмечал, что ставил перед собой «скромную задачу — дополнить неточную картину мирозерцания зырян». Прежде всего необходимо отметить умение автора опираться в своих выводах лишь на конкретный материал, без необоснованных фантазий и предположений. Убедительно он рассмотрел в данной работе вопрос о дуальном представлении коми о миротворчестве. Справедливо и корректно были отмечены неточности в книге К. Попова, а главное, сделал осторожные выводы, автор привел тексты нескольких записанных им коми-зырянских космогонических мифов. В том же году В.П. Налимов опубликовал еще две небольшие работы. В одной из них он пересказал народную легенду о могучем колдуне **Шыпиче**, в другой — под названием «Мор- и «Икота» у зырян — рассмотрел некоторые народные представления о причинах рождения неполноценных детей и способах их магического исцеления. Большой интерес, прежде всего как источник оригинального фактического материала, представляет и последующая научная статья Налимова о дохристианских верованиях коми, посвященная представлениям о загробной жизни. В ней было отмечено двойственное представление о душе (душа *орт* и душа *лов*), анализировалось отношение к умершим и излагалась другая, во многом впервые вводимый в научный оборот, материал (Налимов 1907). Еще в студенческие годы статьи, доклады и рецензии Налимова привлекали внимание научной общественности. В 1906 г. ему было предложено сотрудничество с Финно-угорским научным обществом, а на следующий год общество финансировало его длительную,

четырёхмесячную экспедицию в Коми край, в которую он выехал совместно с известным финским этнографом У.Т. Сирелиусом. В экспедиции удалось собрать обширный материал об обычаях и верованиях народа коми. В 1908 г. в журнале *Финно-угорского общества* на немецком языке была опубликована объемная статья В.П. Налимова «К вопросу о первоначальных половых отношениях у зырян» (в 1991 г. она была переиздана на русском языке). В этой статье автор проанализировал чрезвычайно интересный и разнообразный материал, собранный им лично, о существовавших у народа коми половых запретах, представлениях о своеобразной заразе, скверне (**Пеж**), приобретаемой людьми, животными или даже неодушевленными предметами при их нарушении, обратил внимание на особый статус повитух и крестных родителей и др. В 1909 г. Налимов, находясь в творческой командировке в Финляндии, систематизировал собранные им за более чем пятилетний срок полевых этнографических исследований сведения и представил их на суд научной общественности в виде рукописного труда «Материалы по этнографии зырян и пермяков». Этот труд был высоко оценен рядом видных российских этнографов, а В.П. Налимову за него была присуждена престижная научная премия Великого князя Сергея Александровича. Объемная рукопись «Материалов...», представляющая собою около 2,5 тыс. листов различного формата с записями В.П. Налимова, хранится в Архиве Финно-угорского общества в Хельсинки. Она имеет большое значение и для современных исследователей как свод во многом оригинальных сведений по самым различным вопросам традиционной культуры народов коми. В 1912 г., имея уже заслуженную научную репутацию видного русского этнографа-специалиста по народной культуре финно-угров, В.П. Налимов в очередном томе издания «Великая Россия», посвященном народам Приуралья, опубликовал свой очерк о коми-пермяках. Значительное место в очерке было уделено описанию духовной культуры, причем автор широко использовал свои собственные полевые материалы. Значительный интерес к культуре родного народа наряду с Налимовым проявили и два других представителя коми научной интеллигенции, творческий путь которых начинался тоже в 1900-е гг.

Каллистрат Фаллалеевич Жаков был человеком сложной и противоречивой судьбы. Родился он в 1865 г. в деревне близ Усть-Сысольска в крестьянской семье и до 10 лет не знал русского языка, умер в январе 1926 г. в Риге, проработав в дореволюционные годы преподавателем философии и логики в Петербургском психоневрологическом институте около 10 лет. За свою жизнь К.Ф. Жаков окончил сельскую школу, учительскую семинарию, реальное училище, классическую гимназию, учился в Лесном институте в Петербурге, на физико-математическом, а затем историко-филологическом факультетах Киевского университета и, наконец, в 1901 г. окончил словесное отделение историко-филологического факультета Петербургского университета. В университете К.Ф. Жаков заинтересовался фольклором и этнографией народа коми. За годы учебы он написал рефераты «Оригинальная мифология сказок у зырян и заимствованные с Востока на мотив «О подземном царстве», «Параллель между сказками восточных финнов и сибирских инородцев» и выступил с ними перед студенческой аудиторией. Университет Жаков закончил с дипломом первой степени и с кандидатским сочинением «Народная словесность зырян и русские сказки», оцененным «весьма удовлетворительно». В 1900 г. студент Жаков был командирован Академией наук для сбора этнографического материала среди коми-зырян. На основании материалов, собранных в экспедиции, он в октябре этого же года выступил на заседании отделения этнографии Русского географического общества с докладом «Этнологический очерк зырян», за который Обществом ему была присуждена серебряная медаль. В 1901 г. данное исследование было опубликовано в журнале «Живая старина». В этом же году вышла в свет следующая научная статья Жакова — «Языческое мирозерцание зырян». В целом работа, хотя и не отличается глубиной изложения, свидетельствует об умении автора анализировать известные ему факты и давать им достаточно верное осмысление. Так, Жаков убедительно вычленил более древний пласт языческих верований о «боге лесов», отметив, что «перемены же взгляда зырянина на этого бога, совершившиеся во времени, теперь распределены в пространстве: пережитки старой веры, т. е. суеверия жителей у верховьев Вымы, Пожега, Вычегды отличаются большей древностью, чем

поверья жителей при устьях тех же рек. Верховья рек, места глухие, меньше подвергались влиянию культуры». В декабре 1902 г. на заседании отделения этнографии РГО Жаков выступил с докладом о результатах его поездки к иньвенским коми-пермякам. В 1903 г., а затем в 1905 г. (под псевдонимом Я. Камасинский) Жаков опубликовал свои впечатления об этой экспедиции в виде этнографических очерков, в которых он достаточно подробно описал народные верования пермяков. Из последующих публикаций заслуживают упоминания записанные Жаковым на р. Вишера у охотников рассказы-былички о проделках *нечистой силы*. К сожалению, в дальнейшем, сохраняя неподдельный интерес к древней истории и культуре финно-угорских народов, Жаков видел свою задачу преимущественно в идеализации прошлого патриархального быта и культуры своего народа, скорбя об уходящем и ушедшем прошлом, в сугубо негативном виде противопоставляя традиции всем новациям и т.д. Для выражения своих взглядов он по мотивам коми-зырянского фольклора написал большое количество авторских сказок, зачастую весьма занимательных, но не содержащих в себе достоверной информации.

Питирим Александрович Сорокин родился в 1889 г. в с. Турья Жемартской волости Яренского уезда Вологодской губернии. Пройдя обычный для выходцев из крестьянской среды многоступенчатый и достаточно сложный путь получения предварительного образования, в 1909 г. он поступил в Петербургский психоневрологический институт, из которого на следующий год перешел на юридический факультет Петербургского университета. Существенную поддержку в получении образования П.А. Сорокину оказал его земляк, к тому времени уже известный ученый и литератор, К.Ф. Жаков. По всей видимости, именно под его влиянием в студенческие годы Сорокин активно занялся изучением традиционной культуры народа коми. В 1910-1911 гг. в «Известиях Архангельского общества изучения Русского Севера» он опубликовал статьи «Пережитки анимизма у зырян», «Современные зыряне» и «К вопросу о эволюции брака у зырян». В 1916 г. в «Известиях Вологодского общества изучения Северного края» вышла в свет статья Сорокина «К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян». Будучи последователем эволюционизма, Сорокин в своих рабо-

тах в основном опирался на труды классика эволюционной школы этнографии Эдуарда Бернетта Тайлора, развивая его анимистическую теорию и идею о *перезитках*. Хотя, с точки зрения современной методологии, теоретические построения П.А. Сорокина существенно устарели, фактический материал, использованный им, в том числе собственные наблюдения, представляют значительный интерес. Например, в его статьях приведены ценные данные о представлениях коми о душе, о вере в то, что предметы неорганической природы могут расти, о культе предков и др.

В 1913 г. финский этнограф Уно Хольмберг (Уно Харво) опубликовал монографию «Die Wassergötterheiten der finnisch-ugrischen Völker», в которой достаточно подробно описал и представления о водяных духах, и перезитки культа воды у народов коми. При этом автор использовал не только литературные источники, но и впервые ввел в научный оборот значительное количество конкретных фактов особого отношения коми к воде, почерпнутых им из архивных «Материалов...» В.П. Налимова. В 1914 г. вышла в свет еще одна монография Уно Харво, в которой он на основании анализа широкого круга как литературных, так и архивных источников дал, пожалуй, первую обобщающую картину традиционного мировоззрения пермских народов (Harvo U. 1914). Большой интерес для исследователей фольклора и этнографии народа коми представляют фольклорные тексты, собранные видным финским филологом Ю. Вихманом во время его экспедиций в Коми край в 1901-1902 гг. и опубликованные им в 1916 г. на коми и немецком языках. Занимаясь сбором фольклора всех жанров, Вихман в том числе записал и большое количество быличек о *нечистой силе*, наглядно иллюстрирующих представления коми о мире духов.

В этнографии коми-пермяков в начале XX в. сохранялись тенденции, определившиеся во второй половине XIX в. В 1903 г. появился очередной обобщающий труд, посвященный описанию традиционной культуры пермяков. Его автор, этнограф В.М. Янович, как и его предшественники, в своем исследовании уделил значительное место рассмотрению духовной культуры, добавив к уже известным фактам ряд собственных наблюдений. Из других публикаций, кроме уже упомянутых очерков В.П. Налимова и К.Ф. Жакова,

можно отметить статью священника А. Крупкина «Верования пермяков-инородцев», опубликованную им в 1911 г. Несмотря на компиляционный по своей сути характер данной работы, она содержит и отдельные ценные наблюдения автора над религиозной жизнью пермяков.

После Октябрьской революции наступил новый этап в изучении традиционной культуры народов коми в России. Судьба коми ученых, интересовавшихся этнографией и фольклором родного народа в начале века, сложилась по-разному. К.Ф. Жаков, пассивно не восприняв новую власть, эмигрировал в Латвию и вскоре, в 1926 г., скончался там. П.А. Сорокин, один из лидеров правых эсеров, в 1922 г. как ярый враг большевизма был выслан за пределы советской России. С 1930 г. он преподавал в Гарвардском университете в США и приобрел мировую известность как родоначальник социологической теории стратификации и социальной мобильности. Умер П.А. Сорокин в 1968 г. В.П. Налимов остался в России. Вскоре после революции он возвратился в Москву, где преподавал в различных институтах, занимаясь преимущественно географическими и топонимическими исследованиями. В середине 20-х годов Налимов на короткий срок вернулся к коми этнографии, написал и опубликовал две статьи о материальной культуре, используя преимущественно свои собственные материалы, собранные им в начале века. Как и во многих других регионах России, в первое десятилетие советской власти резко активизировалась деятельность местных краеведов Коми края. В 1922 г. в Усть-Сысольске было образовано Общество изучения Коми края, председателем его правления был избран приехавший в этом году, по не вполне понятным причинам, в столицу Коми АО известный кавказовед профессор А.Н. Грен. Во время своего пребывания в Усть-Сысольске Грен активно включился в развернувшийся в эти годы в области процесс культурного строительства. В начавших вскоре выходить «Записках Общества ИКК» и в краеведческом стдеде журнала «Коми му» он опубликовал ряд статей на лингвистические и этнографические темы, в том числе объемную статью «Зырянская мифология». Несмотря на многообещающее название, данная статья представляет лишь незначительный интерес для исследователей традиционного мировоззрения народа коми. Речь идет как о предложенной

А.Н. Гренем схеме генезиса мифологии: от анимизма — к космогоническим представлениям, а затем — к дуальной религии, так и о его упорных попытках найти прямые аналоги к коми фольклорным сюжетам в мифологии народов Кавказа. При этом, оперируя преимущественно коми сказочным материалом, автор делает далеко идущие выводы о гипотетической прародине финно-угров на Северном Кавказе. Тем не менее Общество изучения Коми края, первым председателем правления которого он состоял, успешно функционировало и в последующие годы. В первую очередь, заслуга в этом принадлежит одному из соучредителей общества — А.С. Сидорову, ставшему впоследствии видным коми ученым.

Алексей Семенович Сидоров родился в 1892 г. в семье крестьянина-середняка. В 1911 г. после окончания Тотемской учительской семинарии он приступил к работе учителем в начальной сельской школе, а в 1915 г. поступил в Вологодский учительский институт с целью продолжить свое образование. Успешно окончив институт, А.С. Сидоров стал работать преподавателем в открытой в 1918 г. в с. Усть-Вымь коми национальной учительской семинарии. Одновременно с преподавательской работой он начал активное изучение коми языка, фольклора и традиционной культуры. В 1921 г. Сидоров возглавил открытый в Усть-Сысольске Педагогический институт народного образования. В этот период становления коми гуманитарной исследовательской школы особый интерес у него вызывали проблемы коми этнографии и археологии. Помимо чтения лекций по краеведческим дисциплинам Сидоров организовал краеведческий кружок, редактировал краеведческий отдел журнала «Коми му». Как руководитель этнографической секции Общества изучения Коми края он уделял большое внимание сбору фактического материала по народной культуре коми и его анализу, составил специальные этнографические вопросники для полевой работы студентов. В журнале «Коми му» появились первые научные работы молодого ученого. Из них необходимо особо отметить статьи «Следы тотемистических представлений в мировоззрении коми» (1924) и «Пережитки культа промысловых животных у охотников коми» (1926). В 1926 г. А.С. Сидоров выехал в научную командировку в Ленинград для специализации в области лингвистики, архе-

ологии и этнографии. За этот и последующий год он обобщил материалы долговременных этнографических сборов, написал объемную статью о погребальных обрядах и обычаях у коми (хранится в архиве РАН) и подготовил к печати книгу о традиционных верованиях коми. В 1928 г. книга А.С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» вышла в свет. Сам автор, критически оценивая свою работу, написал в предисловии к ней, что «...данная работа имеет характер не столько строго методологического исследования, сколько краеведческого описания. Общие положения, встречающиеся в работе, приведены более для освещения фактического материала, чем в качестве непосредственных выводов из него». Действительно, книга А.С. Сидорова чрезвычайно насыщена детальными описаниями конкретных проявлений суеверных представлений у коми. Материал этот во многом уникален, что свидетельствует о высоком профессионализме Сидорова как собирателя этнографической информации. Подробно описаны бытовые суеверия и народные приметы, даны толкования снов, рассмотрены представления о порче и снятии порчи и сглаза, всевозможные атрибуты колдовства и конкретные действия, связанные с колдовской деятельностью. Значительное место в книге было уделено рассмотрению представлений о распространенном в прошлом у северных народов специфическом нервном заболевании, так называемом кликушестве. У коми оно носило наименование *шева* и связывалось с представлениями о вредоносной магии, порче. Подробно, на конкретных примерах рассматривал А.С. Сидоров и суеверия, бытовавшие в промысловой среде.

В 20-е годы получил профессиональную подготовку и другой коми этнограф — Г.А. Старцев. В опубликованных им работах содержится немало сведений о духовной культуре народа коми, но, как свидетельствует его рукопись «Зыряне», хранящаяся в Коми республиканском государственном архиве, Старцев активно собирал материалы и по народным верованиям. Он также записал и несколько оригинальных коми мифов. Из работ других авторов значительный материал о народных верованиях содержит статья П.Г. Доронина, «Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости Усть-Вымского уезда», которую он написал под руководством А.С. Сидорова, обучаясь в педтехникуме. В даль-

нейшем Доронин занимался преимущественно историей народа коми, литературоведением, стал известным писателем, но, как свидетельствует его фонд, хранящийся в архиве Коми научного центра, всю жизнь сохранял интерес к традиционной культуре своего народа. В написанных, но не опубликованных научных трудах о ранних этапах истории коми Доронин уделял большое внимание реконструкции традиционного народного мировоззрения. Им был проанализирован обширный круг письменных источников о языческих верованиях коми, записаны тексты многих оригинальных легенд и преданий, в том числе текст самого подробного из всех известных коми космогонических мифов *О ныряющей птице* (См. Приложение). Чрезвычайно ценный и интересный материал содержится в статье известного венгерского филолога Д.Р. Фокош-Фукса «Beiträge zur Kenntnis des Volksglaubens der Syrtjanen», опубликованной им в 1924 г. Опираясь на собственные фольклорные материалы, собранные им во время экспедиций в Коми край в 1911 и 1913 гг., а главным образом на сведения, полученные от коми военнопленных в Первой мировой войне, автор дает обширный фактический материал о мифологии народа коми. Какого-либо теоретического анализа верований коми в статье не производится, в ней просто пересказываются содержание большого количества космогонических и этиологических мифов, быличек о водяном (*васа*) и лешем (*вёрса*), даются краткие сведения и о других духах. Полные тексты фольклорных записей Д.Р. Фокош-Фукса на коми и немецком языках были опубликованы лишь в 1951 г. В 1959 г. вышел в свет и собранный им коми-зырянский словарь (Fokos-Fuchs 1959).

На рубеже 20–30-х годов этнографическая наука в СССР вступила в наиболее сложный из своих периодов. Под лозунгом борьбы с «национализмом» и «идеализацией старины», якобы присущих этнографии, этнография была отнесена к неактуальным, ненужным и даже вредным научным направлениям. Повсюду на местах в это время свертывались этнографические исследования, закрывались краеведческие общества и их издания. Аналогичная картина наблюдалась и в Коми крае: в конце 30-х гг. за былые «грехи» пришлось страдать и самим исследователям. Были арестованы все коми этнографы, как старшего, так и младшего поколения. В.П. Налимов и

Г.А. Старцев бесследно исчезли в недрах ГУЛАГа. А.С. Сидоров, отбыв в сентябре 1940 г. более чем скромный по тем временам срок в три года, вышел на свободу, вернулся на родину и до конца своей жизни (умер он в 1953 г.) занимался исключительно лингвистическими исследованиями. Хотя после 1928 г. им не было опубликовано ни одной этнографической работы, А.С. Сидоров и на склоне своих лет не утратил интереса к традиционной культуре своего народа. В архиве Коми научного центра хранятся две рукописи Сидорова, датированные 1950 г.: «Семантика изображений пермского звериного стиля» и «Идеология древнего населения коми». Последняя работа была опубликована в 1972 г. в сборнике, посвященном 80-летию ученого. В этих работах А.С. Сидоров широко используя материалы своих полевых сборов 20-х гг., дает заслуживающую интереса интерпретацию семантики древнепермского культового лития.

Таким образом, в 30-е гг. практически уже сложившаяся коми этнографическая школа была полностью разгромлена. Иначе обстоит дело с коми-пермяцкой этнографией. В послереволюционный период профессиональные этнографы и фольклористы утратили какой-либо интерес к изучению традиционной культуры пермяков. Краеведческая работа даже в благоприятные для нее 20-е гг. на местах велась слабо.

Этнографические исследования среди народов коми по инициативе центра возобновились лишь в послевоенные годы. В 1945–1952 гг. в Коми крае собирала полевой материал по самой широкой тематике видный советский этнограф В.Н. Белицер. Впоследствии этот материал был обобщен в фундаментальной монографии «Этнография народов коми», вышедшей в свет в 1958 г. К сожалению, духовная культура рассмотрена в ней не так подробно, как материальная. Первые квалифицированные этнографы в Коми филиале АН СССР (сейчас Коми научный центр) появились в 1953 г. С приходом в него после окончания аспирантуры впоследствии известных этнографов Л.Н. Жеребцова и Л.П. Лашука в Сыктывкаре возродилась этнографическая школа. В 60-е гг. ряды коми этнографов пополнили Ю.В. Гагарин и Л.С. Грибова. В опубликованных ими многочисленных статьях и книгах по самой различной тематике содержится ряд ценных сведений и по духовной культуре народа коми. Большое количество фактического ма-

териала содержат хранящиеся в архиве Коми НЦ отчеты об экспедициях, в ходе которых были обследованы все районы проживания коми. В то же время необходимо отметить, что отдельных работ, посвященных анализу традиционного мировоззрения, верований и обрядов коми, вплоть до середины 70-х гг. опубликовано практически не было. Редкое исключение представляют собой статьи А.С. Сидорова, о которой уже шла речь выше, и Л.С. Грибовой (1972) о пермском «зверином стиле», а также статья фольклориста Ф.В. Плесовского «Космогонические мифы коми и удмуртов», весьма слабая в теоретическом отношении. Так же поверхностна и его книга «Свадьба народа коми» (Плесовский 1968), основная ценность которой — фактический материал, собранный А.С. Сидоровым и его учениками в 20-е гг.

В 1975 г. вышла в свет монография Л.С. Грибовой «Пермский звериный стиль: Проблемы семантики». Это было первое крупное научное исследование, посвященное реконструкции традиционного мировоззрения коми, опубликованное за срок почти в полстолетия, прошедший со времени издания книги А.С. Сидорова. Предлагаемая автором тотемистическая концепция семантики древнего культового лития пермских народов вызвала у этнологов ряд серьезных замечаний. В то же время книга безусловно, явилась событием в финно-угроведении. Л.С. Грибова выбрала из опубликованных и архивных источников, а также собрала лично очень интересный и ценный материал по мифологии и языческим верованиям народов коми. Вызывает интерес прослеживаемая автором взаимосвязь народных представлений о **Чуди** («досельном населении Коми края») с пережитками культа предков. В последующие годы изучение традиционной духовной культуры народа коми резко активизировалось, и к настоящему времени уже удалось ликвидировать значительное количество пробелов в ее изучении. На современном научном уровне исследованы семейные обряды (Ильина 1983; Семенов 1991; он же 1996; Терюков 1979-а; он же 1983; он же 1984; он же 1990). Во многом были уточнены традиционные представления о душе (Рочев 1985; Терюков 1979-б). Систематизированы сведения о календарных праздниках и сбрдах (Дукарт 1975; она же 1978; Конаков 1993; Несанелис 1993; Шарапов 1995). Расшифрованы изображения древних календа-

рей, найденных на этнической территории народов коми, и на их основе проанализирована календарная символика языческого населения Урала (Конаков 1987; он же 1990). Написаны цикл статей и обобщающая монография о народной медицине коми, причем наряду с изучением рациональных врачевательных навыков была оценена и роль образа самого врачевателя-знахаря, а также используемых им магических средств воздействия на пациента (Ильина 1986; она же 1992; она же 1993; она же 1995; она же 1997). Этносемиотический анализ традиционных форм досуга показал, что многие детские игры у коми сохраняли глубокую языческую символику, отражающую былое восприятие окружающего мира (Несанелис 1989; он же 1990; он же 1992; он же 1994). Попыткой системного изучения представлений народов коми о потустороннем мире является успешно защищенная кандидатская диссертация П.Ф. Лимерова, в которой он выясняет статус концепции загробного существования в формировании и развитии мифологических образов (1996). О.И. Уляшев исследовал цветовую символику у народа коми. Одной из последних обобщающих работ по традиционному мировоззрению народов коми является монография «Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время», в которой рассматриваются традиционные представления народов коми об окружающем мире, его происхождении, взаимоотношении человека, общества и окружающей среды (Конаков 1996).

За послевоенные десятилетия был собран обширный и разносторонний материал по коми фольклору, исследованы его основные жанры, в том числе представляющие интерес для реконструкции традиционного мировоззрения. Так, А.К. Микушев в монографии «Эпические формы коми фольклора» (1973) проанализировал как ранние, так и поздние формы, присущие коми эпосу, определил влияние на него фольклора соседних народов. Были изучены такие специфические малые жанры, как заговоры (Ветошкина 1982) и приметы (Кудряшова 1988). В 1-м томе «Истории коми литературы» (1979) Ф.В. Плесовский попытался выявить мифологическую подоплеку коми волшебных сказок и специфичность коми преданий о колдунах. Большое внимание уделялось и отдельным конкретным сюжетам и персонажам коми фолькло-

ра: предания о чуди (Рочев 1985), легенды о Стефане Пермском (Уляшев 1997), былички о лешем (Кудряшова 1979), о водяном чудовище, глотающем людей и скот (**глот**) (Плюсков 1982) и др. Значительное количество фольклорных текстов было опубликовано в виде сборников. Наиболее ценный материал собран в книге «Коми легенды и предания» (Рочев 1984). Ряд ценных сведений содержат и другие фольклорно-лингвистические сборники: «Коми эпические песни и баллады» (Микушев 1969), «Образцы коми-зырянской речи» (Жилина, Сорвачева 1971), «Коми народные песни» (Микушев, Чисталев 1966; они же 1968; Микушев, Чисталев, Рочев 1971), «Коми народные приметы» (Кудряшова 1993), а также опубликованные в 1978 г. коми-зырянские тексты, собранные из разных источников венгерским лингвистом К. Редей «Zyrian folklore texts». С середины 80-х гг. началась публикация коми-зырянских и коми-пермяцких фольклорных записей финского ученого Т.Е. Уотила, произведенных им со слов коми военнопленных во время Второй мировой войны (Uotila 1985, idem 1986, idem 1989, idem 1995), в которых помимо фольклора приводится и значительное количество бытовых рассказов.

К сожалению, традиционная культура коми-пермяков, исключая уделенное ей место в монографиях В.Н. Белицер (1958) и Л.С. Грибовой (1975), и в послевоенные годы не привлекла серьезного внимания профессиональных этнографов. Собственной этнографической школы у коми-пермяков нет до сих пор. В то же время необходимо отметить, что именно в эти годы фольклорный материал собирался особенно активно. Достаточно подробно был исследован цикл легенд о **Кудым-Оше** и **Пере** (Гусев 1956, Ожегова 1971). Интересный и ценный фактический материал: мифы, легенды, предания, былички — содержат опубликованные фольклорные сборники, в особенности такие издания, как «Солнце и месяц» (Ожегова 1989), «Оласъ да выласъ» (Климов 1990), «Кытчö тійö мунатö?» (Климов 1991).

Накопленный к настоящему времени опыт исследования традиционного мировоззрения народов коми и известный круг источников по данной проблеме позволяют начать воссоздание единой картины мифопоэтического восприятия окружающего мира, несмотря на всю сложность данной задачи. Первой такой попыткой и является настоящее издание.



МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ КОМИ

Космогонические мифы. Среди достаточно большого количества версий о сотворении мира, известных народам коми, доминировали дуалистические мифы о созидательной деятельности двух богов-демиургов — **Ена** и **Омёля** (у к.-п. **Куля**). Мир до его сотворения (первобытный хаос) наиболее часто представлен как безбрежная водная стихия, по поверхности которой плавают боги-творцы в орнитоморфном облике **Ен** — лебедя или утки и **Омёль** (**Куль**) — гагары. Землю (песчинки или ил) со дна водной пучины достает гагара. В других вариациях со дна «моря-океана» поднимают яйца, которые уронила в воду утка-мать. Достают их высиденные ею под крыльями два брата-утенка либо опять же гагара. Преобладает орнитоморфный облик демиургов и в тех мифах, где первичный хаос обозначен иначе. Так, согласно одному из них, первоначально в мире были только «мрак и туман», но однажды там встретились два голубя, назвались товарищами и достали со дна мрака землю. По другой версии, мир некогда представлял собой огромное болото, из которого однажды вылезли две лягушки (**Ен** и **Омёль**), но землю добыли не они, а голубь **Ена**, которому мешал ворон — птица **Омёля**. В к.-п. мифологии в ряде текстов хаос характеризуется как облако, или же просто указывается, что в мире не было ничего; демиург представляется в единственной ипостаси, мир же создается спонтанно, а не благодаря целеустремленной деятельности творца. В одном из к.-п. космогонических мифов демиург отсутствует вообще — ветер принес откуда-то пыль и мусор, бросил в воду, и из них образовалась земля.

Практически во всех космогонических версиях земля обладала способностью к самопроизвольному росту, вначале она разрасталась до размеров небольшого острова, и лишь затем, постепенно, приобретала свои истинные размеры. Демиурги в этом процессе не участвовали. Также без их участия земля сама по себе покрывалась лесом и травой. Земной рельеф тоже создавался не по воле демиургов. **Ен** создал камни, но они обрели способность к росту и тянулись к небу до тех пор, пока **Ен** не остановил их рост — так появились горы; реки возникли на месте троп, по которым ходил мамонт. Или же на плоскую еще землю пришел огром-

ный медведь и всю ее расцарапал, после чего и появились болота и горы.

После появления земли космогоническая деятельность демиургов заключалась в сотворении небесных светил: **Ен** создал солнце, а **Омёль** — луну. По одной версии, светила были сотворены практически одновременно в самом начале акта творения, по другой — **Омёль** создал луну, когда на земле уже жили люди, у них стал вымерзать хлеб, и тогда **Ен** сотворил солнце. По третьей версии, вначале было создано солнце, а луна образовалась из его половинки, оторванной **Омёлем**. Вначале светила находились рядом, в центре неба; затем они, без участия демиургов, были разведены в разные стороны, после чего установился их суточный ход по небосклону. В к.-з. мифе это произошло после того, как солнце и луна, сестра и брат, играя в прятки, потеряли друг друга и с тех пор безуспешно гоняются друг за другом. У к.-п. считалось, что это произошло по воле могучего земного колдуна, желающего разъединить помешанных им на светила влюбленных. Годовой ход солнца, по к.-п. мифу, был установлен благодаря солнцеловческой деятельности земного богатыря-первочеловека **Перы**. Сотворение мира завершилось сооружением **Еном** неба, на которое он после победы над **Омёлем** (**Кулем**) в борьбе за космический верх удалился жить, больше не вмешиваясь в земные дела. **Омёль** (**Куль**) отправился под землю, по одной версии, добровольно, по другой — был помещен туда **Еном**, обманом заманившим его в глиняный горшок. После чего создание трехмерной по вертикали — мир верхний, мир средний и мир нижний — структуры космоса было завершено.

Этиологические мифы. В сотворении различных животных в к.-з. и к.-п. мифологии принимали участие оба демиурга. В к.-з. мифах этот процесс сопровождался острым соперничеством между **Еном** и **Омёлем**. Так, **Ен** создал белку, чтобы человек мог на нее охотиться; тогда **Омёль** сотворил куницу, чтобы она ела белку; в ответ на это **Ен** создал собаку, чтобы она помогала человеку охотиться на куницу и стерегла его дом. **Ен** сотворил петуха и курицу, тетерева, куропатку, рябчика и утку-широконоску, причем ее он делал последней, и на ее нос и окраску перьев пошел весь оставшийся материал и краска. (Поэтому у утки-ши-

роконоски такой большой нос и разноцветные перья.) Тогда *Омӧль* в противовес создал ястреба, филина и ворону, а также хищных зверей: лисиц, рысей, росомх и др. Кроме того, *Ен* сотворил лягушку, а *Омӧль* — лося, оленя, зайца, кошку, крыс и мышей, ящерицу, всех рыб и вредных насекомых. Убедившись, что *Омӧль* творит гораздо активнее, *Ен* стал вносить в его создания некоторые изменения (например, зайцу окрасил кончики ушей черным, ершу дал колечки и т.д.), после чего лось, олень, заяц и все рыбы стали считаться его творениями. Кошке *Ен* дал теплую шерсть, разрешил ей жить в доме у людей, а за это обязал ее ловить мышей и крыс. *Омӧль*, в свою очередь, дал шерсть собаке, после чего ей было запрещено находиться в доме. Особый статус среди остальных животных у к.-з. имел медведь. По одной из версий, он считался сыном *Ена*, который спустился с неба и стал жить на земле, по другой — в медведя лесной превратил человека по имени Михаил. В к.-п. этиологическом мифе говорится, что всех животных *Ен* и *Куль* творили вместе и одновременно. Вначале они вылепили им из разноцветной глины туловища и оживили их, потом сделали различные хвосты и предложили животным выбирать, кому какой нравится. Привередливый медведь остался вообще без хвоста, тогда его сделали из остатков глины, поэтому он такой короткий.

Этиологических мифов на другую тематику у к.-з. и к.-п. известно мало. У к.-з. существовали мифы о сотворении огня и ветра, которые были созданы *Еном*, но отличались очень буйным характером. Чтобы обезопасить от них людей, *Ен* заключил огонь в кресало и спички, а ветер посадил на цепь. В к.-п. легендах о происхождении некоторых горных кражей говорится, что в них некогда превратились одноименные богатыри.

Антропогонические и этногонические мифы. Наиболее распространенной у к.-з. и к.-п. версией происхождения человека была та, что признавала приоритет в его сотворении верховного божества *Ена*, который сделал первочеловека из земли или глины. У к.-з. *Ен* делал человека и оживлял его без помощи *Омӧля*, тот лишь пытался осквернить творение *Ена*. У к.-п. *Куль* принимал участие в сотворении как животных, так и человека: *Ен* делал туловища, а *Куль* доделывал на них мелкие детали, но оживлял их *Ен*. Существовали и другие вер-

сии происхождения первочеловека. Так, в одном из к.-з. мифов говорится, что все животные появились из крови *Омӧля*, когда он в облике лягушки упал с кочки и поранился. Самое красивое животное стало женщиной. Некоторые к.-з. считали, что человек появился из дерева и травы. В одной из оригинальных к.-п. легенд о *Перебогатыре* говорится, что он был первочеловеком, порожденным *Пармой* (североприуральской тайгой), т. е. самой матерью-природой. По другой к.-п. версии, первые мужчина и женщина появились из рыбьей икры, оставленной на берегу. Еще по одной к.-п. версии, обычные люди появились из карликовой *чуди*. *Чуди* нашли серп, и один из них, не умея им пользоваться, отрезал себе голову. Из него хлынула всяческая нечисть, и последним вышел человек. С появлением обычных людей карликовая *чудь* превратилась во всевозможную *нечистую силу*.

Распространенным было убеждение, что первые люди созданы *Еном* гораздо более совершенными, чем они стали потом. Первоначально у людей вместо кожи было прочное роговое покрытие, которое осталось только на ногтях после того, как *Омӧль*, соблазнив собаку теплой шерстью, получил доступ к охраняемому ею ребенку и обмазал его своими соплями и слюной. Дети от рождения умели ходить и говорить, но лишились этого дара после того, как мать одного из них оскорбила хлеб и небо, до которого тогда было можно достать рукой, вытерев ребенку зад блином и прилепив его к небу. После этого у людей исчезло чудесное, суперплодородное земледелие, а небо удалилось далеко от земли, тем самым ознаменовав конец мифического времени.

У к.-з. этногонические мифы зафиксированы не были. У к.-п. существовало две мифологические версии происхождения народов коми. Согласно одной из них, к.-з. и к.-п. произошли от детей *Перы*, сына *Пармы*, и дочери солнца *Зарань*. По другой версии, их прародителями были два брата *Осьяс* и *Ожьяс*, которых с далекого Востока в уральские леса прогнал огромный ворон сурового бога *Шурма* за то, что они не принесли ему жертву. Зюдинские к.-п. вели свое происхождение от мифической прародительницы *Дзузди* и ее шестерых сыновей, рожденных ею за один раз.

Соционормативная мифология коми. К наиболее древним и важным факторам, упорядочивающим социальную сферу, от-

носятся введение родовой экзогамии — запрет брака внутри одного коллектива и запрещение кровосмешения (инцеста). По одной из коми-зырянских мифологических версий, лягушка когда-то была человеком, который был превращен в нее за сожительство со своей матерью. В коми-пермяцкой сказке говорится о девушке, жившей со своими тремя братьями, которые стали сексуально ее домогаться, предлагая выйти за кого-нибудь из них замуж. Спасаясь от инцеста, девушка спустилась в подполье и стала умолять землю взять ее к себе. Земля вняла ее просьбе, и девушка оказалась под землей, в царстве Бабы-Яги. Впрочем, финал у сказки счастливый: девушка вернулась в земной мир, уведя с собой трех дочерей Бабы-Яги, которых она и выдала замуж за своих братьев.

Если экзогамная соционормативная тематика в фольклоре народов коми представляет собой лишь смутные реминисценции норм, регулирующих социальную жизнь общества в очень давние времена и утративших свое значение, то другой социорегулирующий институт — крестничество — успешно функционировал у коми еще недавно. В.П. Налимов, первым обративший внимание на то, что у коми имелась своя собственная «сексуальная мораль», исследовал этот институт в начале XX в. очень подробно и на конкретных материалах. По его данным, каждая коми женщина по достижении определенного возраста должна была стать *вежань* (крестной), считалось, что в противном случае на том свете ей придется крестить щенка. Социальный статус крестных родителей был очень высок, для ребенка крестная по значимости и уровню требуемого почитания ставилась на второе место после матери. Наряду с родственными связями крестничество было одним из главных средств сплочения социума.

На третьем месте по значимости для детей у коми (после матери и *вежань*) находилась повитуха (*гогинь*), отцу отводилось лишь четвертое место. Каждая женщина в своей жизни должна была, хотя бы один раз в жизни, принять роды или выступить ассистенткой опытной повитухи. Считалось, что женщина, не принимавшая участия в появлении ребенка на этот свет, на том свете будет принимать роды у собаки или же, по другой версии, никогда не попадет на тот свет. В одной из коми-зырянских быличек говорится о женщине, которую никто не приглашал

на роды. Отчаявшись дожидаться приглашения, она обратилась к лесным духам с просьбой о помощи, и те пригласили ее принять роды у лесной женщины.

По поверьям коми, поведение повитухи в быту отражалось на здоровье принятых ею детей, а поведение крестных родителей — на здоровье их крестников. На том свете они были должны дать отчет о здоровье детей, за которых несли ответственность. Поэтому их жизнь находилась под бдительным общественным контролем и строго регламентировалась, особенно в половой сфере. Браки между крестными категорически воспрещались, крестный не имел права вступать в половую связь не только с матерью и крестницей ребенка, но и с его повитухой. Влиял на здоровье ребенка и распутный образ жизни его крестных родителей. Крестные, повитуха и мать ребенка не только не должны были ругаться между собой, но и говорить неприятные друг другу слова, иначе ребенок мог заболеть.

Из прочих половых табу у коми необходимо отметить запрет на интимные отношения (даже с женой) для охотников перед уходом на промысел, иначе они якобы теряли свои профессиональные навыки. На артельной охоте воспрещалось само произношение слова «женщина», при необходимости его заменяли эвфемизмом *тио́тшиыд* (обрубленная). На промысле вообще не рекомендовалось вспоминать о своей жене. В коми-зырянских быличках популярен сюжет об охотнике, который вспомнил свою жену, и она явилась к нему в лесную избушку. Вернувшись домой, охотник узнал, что его жена никуда не отлучалась. Иногда такие визиты лжежены не имели особых последствий, но рассказывается и о случаях, когда после этого охотник терял рассудок.

В трудовых процессах у коми соблюдалось строгое половое нормирование производственных сфер деятельности. Сразу же после рождения ребенка маркировались его будущие профессиональные ориентиры: пуповину у мальчика перерезали на топорище или прикладе ружья, затем ее привязывали к плугу или к ружью; у девочки пуповину резали на прялке или веретене, затем привязывали ее к прялке, прятали в ящик швейной машинки или же клали в кудель. Мужское занятие охотой и женские занятия прядением и ткачеством представляли у коми своеобразную полопрофессиональную оп-

позицию. Достаточно было женщине наступить на орудия лова, как они «портились» и в них переставала попадать добыча. Считалось, что мужчина, передавший женщине из рук в руки веретено, навсегда утрачивал способность быть хорошим охотником. Согласно коми-зырянским мифам, мужскую прерогативу заниматься охотой установил еще в мифическое время верховный бог-демиург *Ен*.

Сугубо мужским занятием у народов коми было кузнечество. В коми-зырянской мифологии первыми кузнецами были боги-демиурги *Ен* и *Омӧль*. *Ен* решил научить людей делать инструменты из железа, но оно не сваривалось. Только после совета *Омӧля* *Ен* освоил кузнечное ремесло и обучил ему людей. У коми-пермяков первым кузнецом представлен фольклорный герой *Кудым-Ош*, который во время своих дальних торговых поездок познакомился с искусством выплавлять и ковать железо и, вернувшись домой, отыскал железную руду и стал делать из железа различные инструменты.

К традиционно женским занятиям у коми относилось животноводство, исключая уход за лошадьми. Согласно коми-зырянской мифологической легенде, некогда у древних коми была белая корова. Однажды она пошла в лес и пропала. Всей семьей ее искали семь суток, но не нашли. На девятый день в лес пошла хозяйка и стала жаловаться на потерю кормилицы. Внезапно раздался чей-то голос: «Не плачь, хозяйка, твоя корова жива, она вернется. Это я рассердилась на вас, что молоко едите, не целя в подойник. Это я рассердилась, что твои мужики одну соску оторвали у коровы. Дойти будешь с этого дня ты одна и также раздавать молоко мужьям и сыновьям. Иди домой! Твоя корова уже дома!» На вопрос хозяйки голос ответил: «*Ме сюра-пелясь мӧс видзысь*» («Я от рогатого-ушастого коров охраняющая!»). Хозяйка вернулась домой и увидела, что корова стоит у крыльца, а мужики по очереди доят ее одной рукой себе на ладонь и пьют молоко. Она рассказала, что с ней приключилось в лесу, и с тех пор уход за коровой и дойка стали сугубо женским делом.

Наиболее раннее упоминание о существовании у народа коми правовых норм, защищающих собственность, содержится в «Житии святого Стефана», написанном Епифанием Премудрым. Епифаний, описывая кумирни древних коми, говорит о богатых дарах, которые складывались

там в жертву каким-то языческим божествам или же духам-хозяевам. Причем никто не рисковал взять что-либо из даров себе, опасаясь жестокого возмездия. Интересно отметить, что у обских коми переселенцев произошла своеобразная реанимация этих древних представлений. У обских угров до настоящего времени сохраняется традиция богатых жертвоприношений умершим. Различные бытовые вещи, обычно новые, оставляют на могилах и складывают в надгробные срубы. У обских коми существовало, а в значительной мере сохраняется и сейчас, убеждение, что ничего с этих могил брать нельзя, иначе с виновником случится несчастье. Так, в одной из быличек, героем которой является реальное лицо, говорится о коми парне, взявшем с хантыйской могилы отрез материи и шившем из него себе брюки. Вскоре у него отнялись ноги, и он на всю жизнь остался калекой.

Даже в развитых классовых обществах известны рецидивы, когда народные меры наказания нарушителей права собственности гораздо более жестоки, чем официальные. (Ср. общественный самосуд над конекрадами у русских). Анализ фольклорного материала народа коми показывает, что в прошлом у них наиболее ценным личным имуществом считался скот. Согласно легендам, наказание злостных похитителей скота брал на себя сам коллектив и ближайшая родня виновного. Так, фольклорный герой **Юрка**, который якобы жил некогда около с. Маджа, вначале мирно промыслил в своих охотничьих угодьях, но затем повадился воровать скот у своих односельчан, съедая в день по целому быку. Маджинцы обратились за помощью к крестному *Юрки* (см. выше), сварили из артельного солода и муки крепкое пиво и попросили крестного напоить *Юрку* допьяна. Пьяного *Юрку* крепко связали, вывезли на середину озера и утопили. Затем маджинцы сварили кашу и съели ее всем селом, разделив грех за убийство на всех поровну. Другой герой коми легенды **Гулень** якобы жил некогда в с. Позтыкерос. Когда он вырос, то ушел из села в лес и стал жить в гнезде, построенном им на вершине дерева. В село *Гулень* приходил лишь для того, чтобы воровать скот и погостить у своей крестной, других родных у него не было. Односельчане группой человек в десять пошли к крестной и попросили спрятать их у нее в доме, а когда придет *Гулень*, не зажигать света. В темноте они

навалились скопом на пришедшего, связали его, а затем утопили в реке. После этого позтыкероспы, так же как и маджинцы, сварили кашу, и каждый из них съел по ложке ритуального блюда.

После включения Коми края в общероссийский рынок ценностные оценки имущественных прав у коми существенно изменились. Прежде всего резко возросла значимость товарной продукции: пушнины, боровой дичи, рыбы ценных пород, поскольку преимущественно на вырученные за нее деньги уплачивались государственные подати и приобретались недостающие сельскохозяйственные продукты. В промысловой морали у коми были четко оговорены права собственности промысловиков на добычу. Серьезным проступком считалось не только хищение чужой добычи из самоловов, но и убийство зверя, уже раненного другим охотником, или же белки, которую обливают чужая собака. Уличенного в хищении добычи из чужих кладовых или ловушек могли изгнать на несколько лет из промысловых угодий, где он до того имел право свободно охотиться. На Вычегде и Печоре применялась такая мера наказания, как «распятие»: виновному привязывали руки к концу палки, пропущенной через рукава верхней одежды, и отпускали на волю. Добраться до дома в таком виде, с трудом пробираясь между деревьями, было весьма не просто. Кроме того, имя похитителя предавалось гласности. Нередко этот метод общественного воздействия оказывался наиболее действенным: виновник не только навсегда забывал о чужой добыче, но и зачастую, спасаясь от позора, насовсем переселялся в другой населенный пункт.

В конце XIX — начале XX в. в ряде мест Коми края наблюдалось существенное увеличение числа хищений промысловой добычи, ввиду падения охотничьих нравов, что вызвало в свое время увеличение рецидивов крайне суровой расправы с нарушителями права собственности. Наказание злостных похитителей чужой добычи получило название *сарё пуктём* «на царство посаждение». Виновных прищемляли за волосы в расщепе стоящего дерева и так оставляли в лесу, сжигали живьем в их собственных избушках и т. д. Строго каралось у коми и хищение рыбы из сетей и рыболовушек. Известен даже случай убийства злостного похитителя рыбы из ловушек, установленных в запорах для лова, который произошел в начале XX в. на Печоре.

Охотничье право собственности на промысловую добычу было зафиксировано у коми в народных верованиях и фольклоре. Так, охотники верили, что взявший что-либо в корыстных целях из чужой добычи сам в течение года останется полностью без промысла. Такое же наказание ожидало охотника, утаившего часть добычи при артельной охоте. При этом гарантиями соблюдения охотничьей морали служили лесные духи-хозяева, которые, по поверьям коми, могли как наградить промысловиков богатой добычей, так и лишить их вовсе всякой добычи. В несказочной прозе в роли блюстителя исполнения общепринятых норм мог выступить и вожак артели, используя при этом свои колдовские способности. У коми сохранялись универсальные для многих народов представления о том, что особо выдающихся успехов в каком-либо виде деятельности можно достичь лишь с помощью тайных сил. Поэтому наиболее опытные и удачливые охотники, которых и выбирали вожаками артелей, зачастую считались сильными колдунами. В одной из быличек говорится: «Один член артели не отличал при дневном обходе угодий своих угодий от чужих и приносил домой часто чужой промысел. Свои товарищи не раз уговаривали его оставить эту привычку, но тот не отставал. Тогда главарь артели пригрозил ему. На другой день этот охотник вышел на охоту и все время кружился вблизи своей баньки (промысловой избушки), совершенно потеряв возможность ориентироваться... и так продолжалось изо дня в день. Дальше он уже не стал ходить на охоту. Однажды он заметил, что в его сторону начала двигаться туча, потом полил такой проливной дождь, что начало затоплять всю окрестность. Тогда он поднялся на дерево». Между тем вода все прибывала. Наконец, он стал кричать, звать о помощи. Подоспевшие товарищи сняли его с крыши избушки». Обращает на себя внимание тот факт, что и в верованиях и в фольклоре наказание за нарушение права собственности на добычу представлено менее суровым, чем оно было в реальной жизни.

Реальные правовые нормы, защищающие у коми право прочих видов частной собственности, изучены слабо. Имеются сведения, что в верхневыхегодских селениях уличенному в краже какой-либо бытовой вещи надевали на шею комут и водили в таком виде по селу. В верова-

ниях и фольклоре народов коми бытовое воровство осуждается безусловно, предусматривается и достаточно разнообразное, хотя и ирреальное наказание за него. У коми-зырян наиболее действенным способом, чтобы наказать вора, считалось обратиться с жалобой на него к колдуну. Для этой цели у них якобы существовал ряд магических приемов. Например, вор украл клубок ниток. Колдун брал кусочек нитки, оставшийся от этого клубка, и сжигал его. После этого вор возвращал украденный им клубок, поскольку у него начинало жечь сердце. Или же колдун делал куклу человека, подозреваемого им в воровстве какой-либо вещи, и с заговорами зарывал ее в землю. Подразумевалось, что после этого вор начнет гнить, как и закопанная в землю кукла. Особенно опасным считалось взять что-либо без спросу у людей, обладающих колдовскими способностями. Считалось, что в этом случае наказание следовало незамедлительно. Так, в одной из коми быличек некто украл у мельника-колдуна из ящика деньги. Тот оторвал от ящика доску и закопал ее в землю, после чего вор стал горбатым. У коми-пермяков считалось, что за воровство наказывал лесной дух-хозяин. Если вор попал в лес, то он уводил его в глухую чащу, где у лесного был дом, и заставлял там до конца жизни исполнять тяжелые работы. Если же виновный в воровстве в лес не ходил, то лесной дух насылал бурю, которая срывала крышу с его дома. Существовало у коми-пермяков и представление о загробном воздаянии за воровство. По пермяцким поверьям, на *там свете* умершие должны были повсюду таскать с собой все украденные в земной жизни вещи, как бы громоздкие они ни были. Поэтому, приглашая души умерших родственников на поминки, пермяки на всякий случай отодвигали скамейки от стола, чтобы они могли поместиться со всем своим скарбом.

О том, что гостеприимство было у коми одним из основных морально-нравственных нормативов, писали многие авторы. У коми охотников было принято право пользоваться чужим имуществом в определенных пределах. Любая промысловая избушка была подготовлена к приему нежданного гостя в отсутствие ее владельца: в ней находится небольшой запас продуктов, трут, огниво, кухонная утварь и дрова, которыми могли пользоваться нуждающиеся в ночлеге. Поскольку гостеприимность относится к сугубо морально-нравственным нормам, в реальной

жизни за нарушение этой общепринятой нормы могло последовать лишь общественное осуждение. В то же время в фольклоре ее соблюдение или несоблюдение подразумевает более серьезные последствия, что, несомненно, играло свою роль в передаче и закреплении этой традиции в общественном сознании. Так, в одной из коми сказок говорится о некоем богаче Варфоломее, к которому стал проситься на ночлег какой-то старик. Варфоломеем его не пустил и послал искать ночлег в другом месте. Старик куда-то пошел, а через некоторое время опять попросил Варфоломея приютить его. Тот, наконец, согласился, но отправил старика спать с прислугой на кухне. Ночью кто-то постучал в окно и спросил старика, какую он сулит жизнь сыну бедняка, который сейчас родился. Старик ответил, что сыну бедняка достанется хозяйство Варфоломее. Так со временем и случилось. В другой коми легенде отшельник, проживший в своей келье в лесу тридцать лет, из боязни осквернить свое жилище не пустил на ночлег охотника, замерзающего из-за лютой непогоды. Тогда с неба спустился Николай-угодник и развел неподалеку от кельи костер, до которого из последних сил дополз погибающий из-за холода охотник. Николай накормил его и уложил спать у костра. Утром после завтрака Николай-угодник стал провожать охотника, отправившегося домой. Когда они проходили мимо того места, где была келья отшельника, охотник увидел там лишь огромную воронку, в которой крутилась вода. Святой Николай сказал, что за нарушение обычая гостеприимства отшельник вместе со своей кельей провалился в ад.

Популярным в коми промысловых быличках является сюжет о воздаянии охотнику за гостеприимство, оказанное им лесному духу-хозяину в облике обыкновенного человека. Например, в избушку охотника зашел мужик в лаковых сапогах и попросил напоить его чаем. Хозяин избушки вскипятил чайник и угостил гостя. Попив чаю, тот спросил, как идет охота, на что получил ответ, что в лесу совершенно не стало белки. Тогда мужик пригласил хозяина выйти с ним из избушки наружу. Когда они вышли, охотник увидел, что вокруг его избушки в лесу разлеглись всякие звери и отдыхают, а на деревьях полно белок. Он застрелил девять белок, после чего лесной взмахнул плеткой и погнал зверей дальше.

70 лет назад Ф. Чукичев писал о том, что коми не терпят обмана и хвастовства и протестуют против любого преувеличения в рассказах о событиях и поступках. Данное утверждение о стереотипах поведения коми при общении подтверждают и другие авторы. Анализ коми народных верований и фольклора показывает, что список социально неодобряемых черт характера может быть существенно расширен. Как правило, в фольклоре используется универсальный принцип: негативный поступок — наказание. В народных верованиях наряду с этим присутствует идея загробного воздаяния за негативное поведение в реальной жизни.

В коми промысловых быличках за *хвастовство* могут наказать лесные духи. Например, в одной из них рассказывается о двух братьях, снимавших в охотничьей избушке шкурки с добытых ими белок. Один из братьев похвастал, что он смог бы ошкурить любое количество белок. Сразу же после этого через отверстие дымохода в избушку посыпался поток беличьих тушек, вскоре хвастун оказался погребенным под ними и чуть не задохнулся. В коми-пермяцких сказках за *ложь* наказывают персонифицированные силы природы. Так, в сказке-мифе о женщине с ведрами на Луне говорится о том, что некогда жила девушка-невеста, которую постоянно обижала злая мачеха. Однажды поздно вечером она пошла к реке и стала жаловаться Луне на тяжелую жизнь. Луна спустилась на землю, девушка поднялась на нее, собрала там горсть серебра, назвала Луну крестным отцом и обещала подарить ему красную рубашку, когда выйдет замуж. Все это видела жадная попадя, которая стала жаловаться Луне, что выходит замуж, а денег нет. Луна спустилась вниз, попадя поднялась на нее, набрала два ведра серебра и повесила их на коромысло. В это время Луна поднялась вверх, и попадя навсегда осталась на ней в наказание за ложь и *жадность*. В другой мифологической сказке рассказывается о ленивой девушке по имени Дудык. Как-то по деревне ходила Весна и смотрела, кто из девушек сколько спряли за зиму. Когда она пришла к Дудык, та спала. На вопрос Весны, почему она спит днем, девушка сказала, что всю ночь пряла и легла отдохнуть. После просьбы показать спряденное Дудык показала один клубок, затем якобы пошла за следующим, а сама принесла опять его же, и так двадцать раз. Весна похвалила Дудык за усер-

дие и ушла. Вскоре Дудык вышла замуж, муж обнаружил, что короб у нее, где должна была быть пряжа, пустой, прогнал ленивую жену и упрекнул Весну: «Ты меня одурачила с невестой!» Обиделась Весна и наказала Дудык за обман и *лень*, больше она никогда не выходила замуж, а всю жизнь в одиночку шаталась по всей земле.

К негативным человеческим качествам у коми относились также *злоба*, *сварливость*. Считалось, что ссоры и дразни вызывают вырождение всей природы, и в частности человека. Распри из-за земельных наделов плохо влияли на качество урожая. Полагали, что у женщин, которые обругали кого-либо, будь это муж или же кто-то из посторонних, будут трудные роды, во время которых они могли даже умереть. Чтобы избежать этого, они должны были просить на коленях прощения у всех, кого обидели. По одной из мифологических версий, лягушки были некогда людьми, но прокляты Богом за злобу и превращены в лягушек. Существовало поверье, что злых людей ожидало и посмертное наказание. Души добрых усопших не принимали их в свой круг, а чтобы они не могли вредить живым из потустороннего мира, загоняли души злых покойников в болото. В свою очередь, покойники могли мстить живым за причиненные им обиды. Так, в одной из коми-пермяцких быличек рассказывается о старухе, которую при жизни постоянно ругала и обижала сноха. После смерти та стала приходить к снохе в хлев, не подпускала ее к корове и бросала в подойник навоз. Правила промысловой морали строго воспрещали ссоры и вражду между членами охотничьих и рыболовных артелей. При этом, если в реальной жизни неуживчивого человека могли попросту исключить из артели и не брать его в дальнейшем в другие, то, по промысловым верованиям, из-за него могли пострадать все артельщики. За ссоры и распри духи-хозяева могли лишиться артель добычи, или же она сама, оскорбившись, покидала места своего обитания. Не поощрялась народной этикой и безадресная ругань. Так, в одной из коми быличек говорится об охотнике, грубо выругавшемся в лесу из-за неудачного промысла. Тотчас неведомая сила выбросила его из леса, и с тех пор охотник навсегда лишился удачи в промысле. Или же, в рыболовной артели после заброса невода один из участников лова произнес ругательство. В наказание водяной (*васа*) изодрал в клочья рыбацкую сеть.

В коми «колдовском эпосе» популярен сюжет о наказании, зачастую достаточно суровом, за нарушение морально-этических норм с помощью колдовских чар. Так, один верхневьегодский сельчанин незаслуженно заподозрил колдуна, что тот якобы украл у него деньги. Когда колдун пошел на охоту, крестьянин догнал его с должностными лицами, и того обыскали. Оскорбленный наветом колдун наслал на виновника «трясучку». Наказуема в фольклоре и необоснованная насмешка. В коми легенде колдун **Вежайка** как-то высмеял промысловые способности другого колдуна по имени **Палыйка**. Наказание за насмешку и бахвальство было суровым. Вначале **Палыйка** сделал так, что артель его обидчика три дня возвращалась с охоты к себе в избушку без какой-либо добычи, в то время как у него промысел был очень удачный. Затем он сказал, что теперь у него не станет добычи, а у артели **Вежайки**, напротив, она будет очень богатой, но **Палыйка** домой без хорошей добычи не вернется. Так и случилось. Когда через месяц артель **Вежайки** собралась домой с богатым промыслом, вдруг среди зимы пошел сильный дождь и лил три дня. Снег растаял, река вышла из берегов, и вода затопила избушку **Вежайки**, поднимаясь все выше. Спасаясь от наводнения, **Вежайка** и его артельщики забрались на крышу избушки, потом на дерево, а вода все прибывала. Тогда за спасение **Вежайка** обещал отдать **Палыйке** половину артельной добычи, после чего вода сразу же спала. Не желая смириться с поражением и надеясь на свои колдовские силы, **Вежайка** сказал, что он сделает так, что **Палыйка** не сможет вернуться домой, заблудившись в своей избушке: будет искать в ней дверь и не сумеет найти. После чего он налил в чашку воды и выпил ее. Тогда **Палыйка** тоже налил воды в чашку и сказал, что на ее дне смерть **Вежайки**, выпил воду, и его соперник умер. Аналогичный сюжет был популярен и в коми промысловых быличках.

Как строго наказуемое предстает в фольклоре и оскорбление непродуманными действиями, противоречащими нормам общепринятой морали. Так, в коми легенде о колдуне **Тювё** говорится, что однажды по дороге на промысел его охотников обогнали другие артельщики, что осуждалось нормами охотничьей морали. **Тювё** со своими артельщиками остановился в ближайшей охотничьей избушке, и все время промысла они проиграли в шахматы. Вторая артель, воз-

вращаясь домой с богатой добычей, переночевала в избушке **Тювё** и дважды трогалась в путь, но возвращалась обратно. На третий раз вожак этой артели попросил отпустить их. **Тювё** отпустил охотников, но без добычи и вожака. Затем он зарядил ружье осиновою пулей, выстрелил в лес и велел вожаку второй артели найти ее. Тот пошел искать пулю, да так и не вернулся.

Экологические принципы в мифологии коми. Институт морально-правовых социальных норм у коми включал в себя и регламентирование отношений с животными. Так, не полагалось забивать лошадей, даже самых дряхлых. Считалось, что в противном случае лошадь проклинала своего хозяина, а другие лошади у него начинали болеть и скоро умирали. Собака, убитая своим хозяином, проклинала его, и три поколения собак отказывались служить ему. Кроме того, она могла натравить хищных зверей на скот своего бывшего хозяина. Подразумевалось возмездие за жестокое обращение с животными, причем как в реальной земной жизни, так и на том свете. Человек, ударивший корову, не должен был употреблять молоко в пищу в течение трех лет, корова могла отомстить ему после его смерти. Собака, обиженная хозяином, своим воем могла вызвать на него бедствия. Женщина, которая ударила или пнула ногой собаку или кошку, перед родами должна была на коленях просить у них прощения, иначе ей предстояли трудные роды.

Охотникам рекомендовалось накормить собаку, прежде чем поесть самим. Даже в начале XX в. промысловики первую ложку каши из котла давали понюхать собаке, как бы демонстрируя этим ее первоочередное право на пищу. Похищение корма из-под носа у лошади считалось столь серьезным проступком, что виновного в этом после смерти якобы ожидало вечное барахтанье в горящем смоляном озере. Когда он (а вернее, его душа) переходил по шатающемуся бревну в загробный мир через озеро, лошадь, которая паслась на лугах на той стороне, подбегала, ржала и говорила: «Переходи, если ты не крал корм из-под моего носа», после чего вор падал в озеро.

У коми имелись и определенные нормативы обращения с дикими животными. Повсеместно у них было запрещено разорение птичьих гнезд. Существовало поверье, что птица проклинала виновного в этом. Внезапную смерть

одного из охотников удорские коми приписывали тому, что незадолго до этого он свалил в бору сосну, на которой находилось гнездо орла. Крупный пожар, случившийся в одном из коми-пермяцких селений, народная молва приписывала тому, что два мальчика разорили гнездо какой-то маленькой птички, после чего она прилетела в село с неизвестно где взятой горячей лучиной в клюве и подожгла соломенные крыши домов, где жили ее обидчики. Существовал у коми и запрет на отстрел промысловых птиц, особенно строго он соблюдался в отношении орлов, лебедей и журавлей.

Пережитки культа промысловых животных, сохранявшиеся достаточно долго в среде коми охотников и рыбаков, подразумевали уважительное отношение к любой добыче, независимо от ее ценности (как к живой, так и уже забитой). Считалось, что звери, промысловая дичь и рыбы понимали слова, относящиеся к ним; любое неуважение к объектам промысла влекло за собой то, что они после этого избегали провинившегося, и он оставался совершенно без добычи. При особо ценной добыче у охотников коми полагалось устроить ей «званный ужин», где ее величали «почетным гостем», непременно говоря, что это угощение устроено в ее честь. Существовало строгое правило не упускать подранков и обязательно добивать раненого зверя или птицу, чтобы добыча не мучилась, и категорически воспрещалось приносить ее еще живую домой. Особенно строго регламентировалась охота на «хозяина леса» — медведя. У коми ранние этноэкологические соционормы можно реконструировать в достаточно полной мере.

В одной из, пожалуй, наиболее красочных коми легенд об удалом охотнике **Ииркапе** благодаря случайности или же помощи лешему в его схватке с водяным **Ииркап** находит волшебное, «свое» дерево (*ас ну*). Из него он делает себе волшебные лыжи-самоходы, на которых мог моментально догнать любого зверя. Так **Ииркап** стал лучшим охотником в округе. Погиб же он из-за того, что его опоилю ополосками от его же портянок. **Ииркап** отяжелел и, пытаясь переехать на лыжах через Синдорское озеро, провалился под лед и утонул. Обращает на себя внимание тот факт, что опивание **Ииркапа** производили либо его земляки-охотники после предварительного сговора («совет старейшин»), либо по их просьбе близкие ему люди

(мать или мачеха), т. е. его наказание происходило по древним правовым канонам. Все противоречия в определении причины смерти **Ииркапа** снимаются после объяснения ее необходимости другими охотниками: «... всех зверей и птиц выловит. Нас всех голодной смертью убьет». Таким образом, речь идет о фольклорной реминисценции древнего правового запрета на перепромысел, который, резко сократив промысловые популяции, мог оказаться губительным для жизни всего социума.

К XIX в. запреты на перепромысел у коми практически утратили свою силу. Постоянная нужда в наличных деньгах привела к тому, что звери наиболее ценных пород (соболь и бобр) на территории Коми края практически исчезли. Последний соболь по западную сторону Урала был добыт коми охотниками в 1871 г., а один из последних бобров, подстреленный верхнепечорским охотником в середине прошлого века, был для него столь незнакомой добычей, что он только снял с него шкуру, даже не подозревая о столь ценном продукте, как «бобровая струя». Резко сократились и поголовье диких копытных (олени и лося).

Тем не менее ряд биоохранных норм продолжал оставаться в силе и строго соблюдался в промысловой среде. В первую очередь, речь идет о запрете охотиться в выловковый период. На токах не убивали глухарок, а охотились лишь на самцов. У коми охотников весной, перед окончанием промысла, считалось обязательным спустить все насторожки в ловушках на птицу во избежание ее случайной гибели. У усинских коми при добыче песцовых щенков для домашнего выкармливания никогда не трогали нор, занятых беременными самками. На Печоре у коми рыбаков было принято брать из улова только крупную и среднюю рыбу, а мелочь они выкидывали обратно в воду. Считалось, что за соблюдением этих природоохранных норм промысловой морали строго следили духи — хозяева леса, наказывая за их нарушение неудачей в промысле.

Несмотря на то что коми искони жили среди огромных лесных массивов, у них существовали природоохранные нормативы и в отношении леса. Промысловая мораль включала в себя правило, разрешающее рубить живые деревья лишь в случае крайней необходимости. Считалось, что деревья понимают человеческую речь, поэтому охотники, укладываясь на ночлег под

деревом, просили у него разрешения на это, полагая, что после этого оно будет оберегать их спокойный сон. В промысловых быличках коми сюжет о том, как дерево, приютившее на ночлег промысловика, оберегает его покой, весьма популярен. Фольклорные данные свидетельствуют о том, что у коми в прошлом существовали и своеобразные лесные «заказники», гарантом которых служили народные верования. Так, например, у коми-пермяков в Юсьвинском районе в урочище Чискамор существовал «заповедный лес», в котором запрещалось рубить деревья для хозяйственных нужд. Считалось, что там находилось жилище лешего. Однажды якобы один мужик по имени Пиля (Филипп) нарушил этот запрет, заготовил там бревна и построил из них себе дом. В новом доме ему не стало покоя: отовсюду слышался непонятный шум. Наконец, Филипп пригласил всемогущего колдуна, и после его манипуляций шум прекратился. Но за свой проступок он все равно понес наказание: через два года Филипп пошел в лес за вениками, заготовил несколько штук, лег отдохнуть и умер. У коми-зырян запрещалась рубка леса в верховьях р. Човью. Согласно легенде, там в омуте некогда утонули какие-то девушки, после чего на ветвях больших сосен стала появляться девушка с длинными волосами и в белой одежде, которая непрерывно пряла. Если ночью луну закрывали облака, девушка пронзительно свистела и кричала: «Белая, свети!», после чего облака сразу же расходились. Из-за нее этот лес и считался заповедным.

Существовали у коми и регламентированные сроки начала сбора «даров леса». Так, морошку разрешалось собирать лишь после того, как отцветет рожь, считалось, что в противном случае наступит резкое похолодание и рожь вымерзнет. Нормы промысловой морали предусматривали строгий запрет мусорить в местах промысла — как в лесу, так и на берегах водоемов. Подразумевалось, что нарушителям этого правила переставала попадаться добыча.

Лит.: Грибова 1975; Добротворский 1883; Доронин 1947; Елифаний 1897; Жаков 1908; Климов 1990; Климов 1991; Конаков 1983; Налимов 1907; Налимов 1991; Ожегова 1971; Пиатровский, Налимов 1912; Рочев 1984; Сидоров 1924; Сидоров 1928; Старцев 1924; Янович 1903; Fokos-Fuchs 1951; Uotila 1986; Uotila 1989; Wichmann 1916.

Образы низшей мифологии. Кроме наименований двух братьев (товарищей)-демиургов *Ена* и *Омбля* (у к.-п. *Куля*) у к.-з. и к.-п. сохранилось лишь еще одно наименование божества высшего ранга — **Войпель**. О поклонении к.-п. *Войпель-болвану* говорится в послании митрополита Симона в Пермь Великую в 1501 г. Многие исследователи традиционной культуры к.-з. и к.-п. пытались реконструировать, как правило, чисто умозрительно, образ этого божества, приписывая ему различные функции: бог скотоводства, Луны, северного ветра и т.д. В к.-п. фольклоре в легендах о **Кудым-Оше**, племенном вожде древних к.-п., о *Войпеле* (*Oünele*) говорится как о добром божестве, покровительствующем людям, защищающем их от всевозможных бед и несчастий, помогающем обороняться от врагов. Согласно легендам, его изображение занимало центральное место на святилище древних к.-п. В фольклоре к.-з. имя *Войпель* встречается лишь в одном тексте (см. Приложение, «К.-з. тексты»: 2), причем есть существенные основания сомневаться в его достоверности. Данный миф был записан в 1927 г. от П.Г. Доронина, впоследствии видного к.-з. историка, литератора и писателя, с указанием, что он знал его с детства. В 20-е годы Доронин активно интересовался духовной культурой к.-з., безусловно, был знаком по литературным источникам с именем *Войпель* и, видимо, по собственной инициативе наделил им одного из персонажей мифа.

Согласно анимистическим представлениям к.-з. и к.-п., параллельно реальному земному миру существовал иной, ирреальный мир, заселенный сонмом всевозможных духов, которые во многом определяли жизнь и благополучие людей. Поскольку и у к.-з., и у к.-п. традиционно в экономической жизни высокую роль сохраняли охота и рыболовство, вполне естественно, что духи — хозяева воды, а особенно леса, в традиционном мировоззрении доминировали в иерархии низших мифологических божеств. Считалось, что еще в мифическое время *Ен* разделил богатства лесов между людьми и лесными духами, а богатства рек и озер — между водяными духами и людьми. Причем получать свою долю этих богатств люди могли только по согласованию с духами-хозяевами леса и воды. Среди духов-хозяев леса подразумевалась своеобразная иерархия: был старший леший, помимо духов-хозяев опре-

деленного лесного участка и обитающей на нем живности, существовали духи — хозяева отдельных видов животных (хозяин белок, хозяин зайцев и т.д.)

Общераспространенным наименованием лесного духа-хозяина у к.-з. было **«вѳрса»**, у к.-п. **«вѳрись»** — аналог русского «леший». Кроме того, существовал еще целый ряд описательных наименований, отмечающих как среду его обитания, так и то, что в лесу он является старшим, или же указывающих на какие-либо отличительные черты внешнего вида лесного духа. Представления об облике лешего и его ипостасях были весьма разнообразны: он мог быть невидимым, появляться в виде смерча, в облике обычного человека или человека с какими-либо особенностями (гигантский рост, отсутствие бровей и ресниц, отсутствие тени и т.д.). Живым воплощением лесного духа или его ипостасью признавался медведь. Жил **вѳрса** в треугольном доме, находящемся в глухой лесной чаще.

В сказочной прозе лесной дух-хозяин предстает как своеобразный гарант соблюдения охотниками в лесу норм промысловой морали, наказывающий виновных в их нарушении лишением удачи в промысле. Напротив, за оказанную ему помощь в схватке с водяным духом-хозяином, предоставление ему ночлега, еды и питья и т.д. лесной дух мог наградить богатой добычей. Чтобы обеспечить удачу в промысле, лесному духу-хозяину полагалось периодически, обычно перед началом охоты, делать приношения, ему же полагалось оставить первую добытую боровую дичь. Из негативных, неспровоцированных проступков лешего в отношении людей ему приписывались «кража дороги», похищение людей для работы в его хозяйстве, пропажа скота, находящегося на вольном выпасе в лесу.

Если у к.-з. и к.-п. охотников отношение к лесному духу-хозяину было практически одинаковым, то в непромысловой сельской среде восприятие его у этих двух народов было неадекватным. У к.-з., особенно среди женщин, образ лешего зачастую трактовался как идентичный понятию *нечистая сила* вообще. У к.-п., напротив, в сельской непромысловой среде отношение к лешему было сугубо уважительным, наделявшим его функциями намного более широкими, чем просто власть над лесом. К нему обращались во всех затруднительных случаях, у лешего просили дать здоровья людям и скоту,

благополучия дому; к лесному духу взывали о помощи в случае эпидемий и эпизоотий; перед дальней дорогой его молили о благополучном возвращении и т.д. Возможно, что речь идет о соотношении образов лешего и какого-то древнего к.-п. божества высшего ранга (*Войнелъ?*).

Наряду с духами-хозяевами леса и у к.-з., и у к.-п. существовали представления о других видах лесной нежити, которые относились к людям исключительно зловредно. В какие-либо договорные отношения с человеком они не вступали, никаких приношений или жертв им не полагалось. У них не было единого наименования, а называли таких духов обычно одним из терминов для обозначения *нечистой силы*.

Водяные духи, по представлениям к.-з. и к.-п., тоже подразделялись на хозяев водной стихии и прочую обитающую в воде нежить. Наиболее распространенным наименованием водяного духа-хозяина у к.-з. было **«васа»**, у к.-п. — **«ваись»** (букв. «водяной»). Перед людьми он мог предстать в различном облике: человека (мужчины или старика с большой бородой), человека с рыбьим хвостом или, гораздо чаще, в виде огромной щуки. Считалось, что водяные духи-хозяева живут в обычных избах, имеют лошадей и коров, которых иногда пасут и на поверхности земли. По представлениям рыбаков, водяной дух, как и леший, был особенно нетерпим к нарушениям промысловой морали. За брошенный в воду или на берегу мусор, ругань и ссоры между членами рыболовной артели и т.д. он лишал провинившихся добычи. Перед началом лова рыбы водяным духам-хозяевам полагалось принести жертву: хлеб с маслом, блины, яйца, лоскутки материи и т.д., им же предназначалась первая добыча. К вредоносной деятельности водяных духов относили гибель в воде людей и скота. Особенно зловредным считался водяной дух, обитающий в мельничном пруду, которому еще при строительстве мельницы мельник обещал приносить человеческие жертвы, отчего потом в пруду тонули люди.

В сказочной прозе к.-з. и к.-п. существует большое количество рассказов о встрече с водяным духом в виде женщины, расчесывающей длинные волосы. Женщин-водяных называли так же, как и водяных духов в мужском обличье, но хозяйками водной стихии их не признавали. Увидеть женщину-водяного считалось дурным знаком, хотя ничего плохого могло и не про-

изойти. У зюдинских к.-п. водяного духа в виде женщины, расчесывающей волосы, называли **шишига** (< рус.); увидевший ее должен был вскоре утонуть или же умереть по другой причине. У к.-з. имелись локальные представления и о существовании других водяных духов: девушки с рыбьим хвостом, завораживающей людей своим пением, антропоморфном «водяном быке» и др. Повсеместно были распространены верования в особых святочных духов, которые выходили из воды на Святки и досаждали людям, а после Крещения опять уходили в воду.

Сведения о других духах — хозяевах земных стихий у к.-з. и к.-п. весьма расплывчаты. Правда, есть косвенные, но достаточно убедительные свидетельства о наличии в прошлом духов — хозяев ветра, возможно, даже речь идет о реминисцентных представлениях о божестве ветра. Остальные духи-хозяева, образы низшей мифологии, обитали уже в обжитом человеком пространстве. На границе «своего» и «чужого» пространства, в хлебном поле в период цветения ржи обитала **полудница** — оберегающий посевы женский дух, аналог русской *полудницы*. Каких-либо приношений делать ей не полагалось, хотя она считалась духом достаточно грозным, могущим сурово наказать за шум, свистение, полоскание белья или простое прикосновение к цветущим зерновым.

На крестьянской усадьбе, в непосредственной близости от человека, было постоянное место обитания духов — хозяев жилых и хозяйственных построек. Дух — хозяин овина (**рыныш айка**) оберегал его и просушиваемый хлеб от пожара. Перед тем как затопить овин, об этом предупреждали его духа-хозяина. Считалось, что он не любит излишнего жара, поэтому хлеб просушивали только раз в сутки. Уходя из овина, овинника просили беречь хлеб. В качестве угощения овинному духу полагалось оставлять немного еды, например печеную картошку. Наиболее грозным из всех обитающих на крестьянской усадьбе представителей мира духов считался дух — хозяин бани. Обычно его представляли в мужском облике, но у некоторых групп к.-з. существовали представления и о хозяйке бани. Отношения с **банником** (**пывсян айка**) были строго регламентированы, впрочем, сами правила общения с баннным духом были достаточно простыми. Перед входом в баню полагалось спросить у ее духа-хозяина разрешения помыться-попариться, забывший это сделать из

бани изгонялся. После третьего (в некоторых местах после второго) пара мыться в бане было нельзя: банный дух мог замучить провинившегося до смерти. Не полагалось оставлять в бане без присмотра маленьких детей, поскольку банный дух мог их подменить. Опасным для жизни считалось и простое посещение бани в ночное время. Так же как и овинному духу, духу — хозяину бани полагалось делать угощение: блюдечко воды и немного еды (например печеная луковица). У северных к.-з. считалось, что обидевшийся на что-либо банный дух мог сжечь баню и перейти жить в баню другого хозяина. В определенной ситуации из общения с духом — хозяином бани можно было даже извлечь пользу. Так, у к.-з. существовало поверье, что смельчака, пришедшего вечером на Святки в баню, он мог научить хорошо играть на гармошке.

Главенствующее положение среди духов — хозяев крестьянской усадьбы занимал дух — хозяин дома и помещений для скота, аналог русского *домового*, *суседки*. У к.-з. и к.-п. существовало большое количество терминов для его обозначения, которые чаще всего указывали на область владения этого духа или место его обитания. Ряд описательных названий домового духа отмечает какие-либо характерные черты его внешнего облика: «желтая нога», «в красных сапогах», «рябой» и т.д. Часто его называли термином, обычным для обозначения духов вообще. Считалось, что дух — хозяин дома и дворовых построек обеспечивал благополучие их обитателей: и людей, и скота. Чтобы добиться благосклонности духа-хозяина дома, ему ставили угощение. При переселении из старого дома в новый домового духа обязательно полагалось пригласить с собой. Наряду с верой в добрых духов — хранителей дома и хозяйственных построек с их обитателями у к.-з. и к.-п. существовали представления и о зловредных духах, обитающих в жилых постройках и досаждающих их хозяевам. Обычным их наименованием являлся русский термин *кикимора*. Считалось, что в строящийся дом *кикимору* подсажали обиженные его хозяином плотники, но иногда она появлялась и в старых домах. (См. **Олыся**.)

В целом низшие образы мифологического пантеона у к.-з. и к.-п. имеют самые широкие параллели и практически полностью, исключая в ряде случаев терминологию, совпадают с таковыми у русских.

Предания и легенды о чуди. Как и у других народов Русского Севера, у к.-з. и к.-п. были достаточно широко распространены фольклорные сюжеты о **чуди** — древнем населении данной территории, предшествующем современному. У к.-з. наиболее популярны были сюжеты о *чуди* убегающей и *чуди* погибающей: не желающие креститься чудские люди забирались в землянки, подрубали столбы, удерживавшие кровлю, и самопогребались или же убегали из родных мест. Во многих селениях под названием «*чудь 2у*» («чудская яма, могила») были известны провалы на местах древних могильников, воспринимаемые местным населением как места подобных самозахоронений. С *чудью* убегающей связан ряд народных топонимических этимологий, объясняющих происхождение тех или иных топонимов тем, что на этом месте убегающая *чудь* теряла какой-либо предмет либо при переправе через реку погибала чудская девушка и т.д. В фольклоре отмечается, что эта *чудь* была знакома с земледелием и получала богатые урожаи хлеба. По этноконфессиональному признаку она противопоставлялась к.-з. и к их непосредственным предкам не причислялась. В то же время у к.-з. существовали и представления о том, что термин *чудь* означал языческих предков к.-з., которые просто еще не были знакомы с христианством, а потому и не являлись их идейными антиподами. Именно такая *чудь* представлена в «чудском предании» о **Яг-Морте** — лесном чудище, похищающем у «чудских людей» скот и женщин. Эта *чудь* представляет собою рослых, сильных, умеющих постоять за себя людей; они еще не знают земледелия, живут в основном продукцией охоты и рыболовства, хотя уже знакомы и с животноводством.

У к.-п. в легендах и преданиях о *чуди* доминирует цикл сказаний о **Кудым-Оше**. Он представлен в них как как вождь могучего рода или племени древних к.-п. Это охотники, торговцы пушниной и воины, придерживающиеся язычества. Благодаря культуртрегерской деятельности своего вождя они знакомятся с земледелием и кузнечеством, дают отпор пришедшим с юга захватчикам, после временных конфликтов достигают взаимопонимания со своими близкородственными соседями. Подразумевается, что именно они были непосредственными предками современных к.-п.

Противопоставлена людям другая *чудь*, *чудь* карликовая, *чудь* хтоническая. Под ней в к.-п. фольклоре понимается поколение обитателей земли, предшествующее появлению собственно людей, с приходом которых они и исчезли. Кем и когда была создана карликовая *чудь*, в фольклорных текстах не оговаривается, подчеркивается лишь ее маленький рост, черный цвет кожи и волос и то, что они жили в своеобразном *золотом веке*: люди были более совершенны, небо было низко, а злаки имели колосья от верха стебля до его самого низа. После своего исчезновения из жизни она перешла в мир духов, превратившись в различных духов — хозяев мест, построек и вообще в *нечистую силу*. (См. **Чудь**.)

Мифологическая структура мира. Для мифологии к.-з. и к.-п. была характерна универсальная трехчленная вертикальная структура космоса. В то же время для традиционного мировоззрения мир средний, мир людей представлял как бы обособленным, отгороженным от космического верха и космического низа, а удалившиеся в иные сферы боги-демиурги в земную жизнь больше не вмешивались. Верхний мир, управляемый *Еном*, по народным представлениям, был такой же, как мир средний, но имел более разнообразную растительность и богатый животный мир. Там жили обычные люди, но с людьми земными они не общались. Попасть на небо могли только сказочные герои, но назад они не возвращались. В сказках описывается и другой верхний мир — «птичье (орлиное) царство». Путешествующий туда на спине гигантского орла сказочный герой, возвратившись на землю, обнаруживает, что там иной ход времени, намного медленнее, чем земной.

Описание космического низа, хозяином которого стал у к.-з. *Омоль*, а у к.-п. *Куль*, практически отсутствует, представления о нем полностью слились с представлениями о христианском аде. Тем не менее сохранялись представления о космическом низе в виде нижнего, подземного мира. Считалось, что он такой же, как мир земной, очень плодородный, заселен обычными людьми, только солнце там светит, когда наверху ночь. Только сказочный герой может попасть в подземный мир, спустившись по длинной веревке через отверстие в земле. Внизу герой попадает в такой же мир, как и наверху, но в то же время это мир сказочный, по-

скольку в нем обитают и чисто сказочные персонажи: могучий карлик с длинной бородой, многоголовые драконы. Возвращается герой на землю обычно на спине огромной птицы, причем этот путь промаркирован как путь с того света на этот.

Мир подводный воспринимался, скорее, как низ мира среднего, чем как низ космический. Прежде всего он был гораздо более доступен, чем мир подземный, и попасть в него могли не только сказочные герои-удальцы, совершающие свой очередной подвиг, но и самые обычные люди, например девочка-сирота. Представление о подводном мире было двойственным. Сказочный подводный мир был такой же, как мир земной, но жили в нем как обычные люди, так и сказочные персонажи, например Ёма (аналог русской Бабы Яги). К аномалии сказочного подводного мира относился иной ход времени, так же как в «птичьем царстве», время там шло намного медленнее, чем на земле. С другой стороны, в несказочной прозе, в популярном сюжете о посещении рыбаком дома водяного духа-хозяина, под водой живет лишь он и его семейство, дом у него — обычная крестьянская изба, прочие сказочные атрибуты в быличках не упоминаются.

Представления о душе и смерти.

У к.-з. и к.-п. существовали единые представления о существовании души-дыхания «лов». Именно после ухода этой души, т.е. с прекращением дыхания, человек считался мертвым. Вероятно, под влиянием христианских воззрений считалось, что в течение сорока дней после смерти *лов* находилась на земле и посещала родной дом. Для этих посещений, чтобы душа покойника могла умыться, вплоть до *сороковин* (поминок на 40-й день) в какую-либо посудину наливалась вода, а в углу висело чистое полотенце. После *сороковин лов* уходила в мир иной.

Представления о мире мертвых было двойственным. С одной стороны, это были христианские рай и ад, но, с другой — существовало стойкое убеждение, что место обитания душ умерших, не локализованное конкретно в пространстве, находится в непосредственной близости от мира людей, благодаря чему между умершими и их сородичами сохраняется постоянная тесная взаимосвязь. Эти, безусловно, древние, дохристианские воззрения находили отражение в сохранявшихся у к.-з. и к.-п. вплоть

до недавнего времени четких пережитках культа предков. К «родителям» обращались за помощью перед началом любых важных хозяйственных начинаний (севом, жатвой и т.д.), считалось, что умершие неустанно заботятся о благополучии своих живых сородичей. В свою очередь, живые, чтобы обеспечить эту помощь, были должны периодически устраивать душам умерших родственников поминальные угощения, как можно чаще поминать их добрым словом, при посещении бани приглашать их помыться вместе и т.д. Обидевшиеся на недостаточное внимание «родители» могли наказать своих живых близких неудачей в хозяйственных делах или даже наслать на кого-либо из них какую-нибудь болезнь. По сведениям В.П. Налимова, души тех умерших, о которых окончательно забыли их потомки и больше не устраивали им поминки, уходили «на другую планету», т.е. иной мир, уже не сообщающийся с миром земным.

У большинства этнографических групп к.-з. сохранялись представления и о другой душе человека, душе-тени, душе-двойнике. Называли ее «орт» (у ижемских к.-з. — «урес», у печорских — «душенька» < рус.). Оставаясь невидимой, душа-орт всю жизнь сопровождала человека. Видеть орт могли лишь некоторые колдуны, а также те, кто прошел под гробом или под мордой лошади, везущей покойника. Появлялся перед глазами людей или, оставаясь невидимым, как-то обнаруживал свое присутствие орт либо предсмертью человека, которому он принадлежал, либо как свидетельство для близких о его смерти, если она произошла не дома. Видимый орт имел облик человека, душой-тенью которого он являлся. Ортам признавалась также птица, залетевшая в дом или забежавшая в него белка. Невидимый орт давал о себе знать какими-либо звуками, передвигал и ронял домашнюю утварь. На верхней Выми существовали оригинальные представления о том, что орт бывает с головой и без головы. Увидеть орта с головой означало предвестие какого-то неприятного события для человека — его двойника. Безголовый же орт предвещал скорую неминуемую смерть, причем отсутствие головы не мешало сразу же узнать этого человека. После смерти человека, т.е. когда его тело покинула душа-дыхание, душа-тень тоже оставляла его и отправлялась в путешествие. Целью этого путешествия было посещение всех мест, где при жизни побывал покойник, как

бы далеко они ни находились. Куда девалась душа-темя после этого, достоверных сведений не имеется.

Пережитки древних культов к.-з.

и к.-п. В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. наряду с анимистическими представлениями четко сохранялись следы аниматизма, которые наиболее явно проявлялись в пережитках различных культов. В промысловой среде существовало стойкое убеждение, что звери и рыбы понимают человеческую речь. Предписания культа промысловых животных воспрещали говорить неодобрительно даже о самой незначительной добыче, а тем более оскорблять ее. Чтобы не спугнуть зверя раньше времени, охотники употребляли различные иносказания (звфемизмы). В честь ценной добычи устраивался праздничный ужин, снятая с кунницы или соболя шкурка вывешивалась на видном месте. Разговоры охотников были посвящены исключительно эпизодам прошедшей охоты, причем о добытом звере говорили только доброжелательно; подчеркивалось, что этот ужин варится в честь «почетного гостя», а перед началом трапезы «почетного гостя» приглашали к котлу. Так же уважительно полагалось относиться к пойманной рыбе. Ее нельзя было оскорблять, мять руками, отдавать собакам, позволять играть с нею детям, а тем более выбрасывать на улицу. Первую пойманную рыбу слегка оглушали обухом топора, клали ее в лодку и просили звать к себе всю ее родню, или же бросали рыбу обратно в воду с тем же призывом. Из первой крупной пойманной рыбы готовили ритуальный праздничный обед. Добычу мог оскорбить кто-нибудь из посторонних, поэтому охотники скрывали ее от посторонних, а шкурки снимали ночью. Существовало убеждение, что убитый зверь возродится, хотя бы в виде другой особи, поэтому его останки тщательно собирали и зарывали или оставляли в укромном месте. Строго воспрещалось упускать подранка, а тем более приносить еще живую добычу в охотничью избушку или домой. Особенно строго регламентировалась охота на медведя.

Четко прослеживаются у к.-з. и к.-п. и пережитки культа деревьев. По фольклорным данным, некогда у них на главных святилищах стояли огромные березы, около которых и совершались главные языческие празднества. И сейчас во многих селениях рассказывают о стоявших около них могучих березах, соснах или елях, возле которых в определенные календар-

ные праздники собиралось население. Еще в начале XX в. около некоторых селений сохранялись в неприкосновенности священные рощи. Ко многим деревьям наблюдалось особое отношение: так, вербе, рябине, ольхе и можжевельнику приписывалась способность отпугивать злых духов. Береза и пихта обладали женской символикой, а сосна и ель — мужской. Жизнь человека идентифицировалась с жизнью деревьев. Так, например, считалось, что буря, повалившая в лесу много деревьев, предвещала войну. Очень тщательно отбирались деревья для строительства нового дома — бревно из «несчастливого» дерева могло принести несчастье всем его обитателям. Промысловикам, устраивающимся в лесу на ночлег под деревом, обязательно полагалось спросить у него разрешения. Существовало убеждение, что деревья не только понимают человеческую речь, но и сами разговаривают между собой.

Сохранились, но не так сильно, следы культа огня. Ему, особенно «живому» огню, полученному с помощью трения, придавалась очистительная сила. Перед приемом пищи охотники обязательно совершали обряд кормления огня, бросая в него крошки хлеба. В огонь воспрещалось плевать, а тем более мочиться; у ослушников на губах или половом члене появлялась короста. Огонь нельзя было затаптывать ногами, его полагалось заливать водой.

Вера в магическую силу слова обуславливала существование большого количества заговоров. Охотники произносили специальные заговоры при опаливании боровой дичи, уток, чтобы они попадались чаще и были крупнее; для обеспечения удачи в промысле вообще. Исполнялись заговоры на удачу и при отправлении на рыбную ловлю, а также после того, как семья рыбака приготовила и отведала рыбу из первого улова. Произносили заговоры и во время различных сельскохозяйственных работ: при посадке овощей, чтобы они росли крупнее; в первый день сенокоса, чтоб уберечься от болей в пояснице и хорошо поработать; после окончания стогаования, чтобы охранить сено от огня, воды и воров; после окончания жатвы, с целью сберечь собранный урожай и т.д. Заговоры при купании детей в бане должны были обеспечить им здоровье. После отела коровы ее и теленка окуривали можжевеловым дымом со специальным заговором, чтобы обеспечить хороший приплод.

Многие приметы и поверья были близки к симпатической магии (подобное вызывает подобное, а часть заменяет целое) и магии синдиасмической (по сходству и подобию). Так, у ижемских к.-з. при еде не полагалось разбрасывать рыбы кости из опасения, что рыба тоже разбежится и перестанет попадаться в сети. У верхневыхегодских охотников до конца промыслового сезона не выметали валяющиеся на полу в лесной избушке перья, пух и другие остатки добычи, чтобы не «вымести» птицу и зверя из своего угодья. У них же перед охотой на ценного зверя запрещалось жарить что-либо на масле, так как его треск мог отпугнуть добычу на предстоящей охоте.

Повсеместно существовали поверья в колдовство и колдунов, вещие сны, всевозможные обереги и амулеты. Из оберегов наиболее сильными считались медвежьи зубы, шучьи челюсти, различные колюще-режущие предметы, хлеб, освященная соль и т.д. Для благополучия дома в нем полагалось иметь солонку в виде утки, у к.-п. для этой цели служили сделанные из дерева изображения лебедя. У печорских к.-з. для предохранения обитателей дома от болезней на его внешнюю стену вешали шкуру гагары. Также была распространена лечебная магия.

Мифология и традиционная обрядность. В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п., как и у других народов, были наиболее мифологизированы три события из цикла человеческой жизни: рождение, свадьба и смерть. Рождение и смерть воспринимались как переходные моменты в биологическом смысле, а свадьба — в социальном. Особенно значим этот переход был для невесты, поскольку она не только меняла свой статус, но и, отторгаясь от одного социального и пространственного локуса (своей семьи и своего дома), приобщалась к другому — семье и дому мужа.

Аналогичным образом мифологизировались и переходные периоды из-за боязни нарушить космический порядок, под которым подразумевалась прежде всего цикличность природных явлений. Именно желанием оказать помощь необходимо совершающимся изменениям в природе можно объяснить моделирование в календарной обрядности так называемого мифического времени. Мифическое время, когда преобразования были как бы сутью состояния мира, воссоздавались в календарных обрядах с помощью марке-

ров — персонажей космогонических мифов либо мифические сюжеты инсценировались. Перенос идеи о цикличности времени и в социальную сферу человека обуславливал восприятие событий жизненного цикла на уровне, сопоставимом с событиями космического порядка. Поэтому семейные обряды у к.-з. и к.-п. имели некоторые общие черты с календарной обрядностью.

Как и у других православных народов, у к.-з. и к.-п. после христианизации календарная обрядность была приурочена к церковному юлианскому календарю. Главными, наиболее яркими и обрядово насыщенными стали церковные праздники, которые воспринимались как рубежные в годовом календарном цикле: Рождество и Святки (зимний солнцеворот), Масленица и Пасха (наступление весны), Иванов день (летний солнцеворот и наступление лета), Ильин день (наступление осени). Как и у русских, к церковному календарю оказался приурочен и календарь хозяйственный: начало сева, сенокоса, жатвы, охоты и т.д. В основном календарная обрядность у к.-з. и к.-п. соответствовала русской, хотя наблюдалась и некоторая специфика. Так, у них в обрядности менее доминировала сельскохозяйственная тематика, большее внимание уделялось животноводству: масштаб жертвоприношений скота в церковные праздники, которые связывались с его благополучием, нередко достигал уровня древнегреческих гекатомб. Значительно большее внимание уделялось удаче в добывающих промыслах, вплоть до того, что на Пасху промысловики после произнесения священником слов «Христос воскрес» не отвечали, как положено: «Воистину воскрес», а произносили названия наиболее ценных зверей и рыб в надежде обеспечить их удачный промысел. Из народных праздников, не связанных с церковным календарем, можно отметить «Праздник проводов льда», празднования по случаю начала и окончания охоты, а также жатвы.

В семейной обрядности к.-з. и к.-п. момент рождения ребенка обрядово и празднично оформлялся крайне редко. У южных к.-з. и к.-п. наблюдалось некоторое подобие кувადы: отцу новорожденного у прилузских к.-з. полагалось съесть кусок хлеба с горчицей и солью, как бы приобщиться к мукам роженицы. У к.-п. кусок густо посоленного хлеба посыпался песком. В то же время в народном мировоззрении акт рождения воспринимался далеко не как ординарное

событие. Общепринятым местом для родов была баня. Но уже если роды происходили в другом месте, мать с новорожденным немедленно отправляли в баню. Баня была самым сакрализованным объектом крестьянской усадьбы. Сама по себе родильная обрядность заключалась преимущественно в магических действиях по обеспечению благоприятного исхода родов. Новорожденный считался еще находящимся на рубеже мира бытия и небытия, поэтому он был подвержен большой опасности, ибо мог снова переместиться в небытие или мир мертвых, т.е. умереть, или же в мир духов, будучи подмененным ими. С целью воспрепятствовать этому ребенка не полагалось оставлять одного, в колыбель клали различные обереги. Особенно опасным считалось оставлять ребенка одного в бане, где его мог подменить банник. Окончательно причисленными к миру людей дети становились лишь после появления у них зубов и осмысленного восприятия окружающего мира.

Регламент и структура свадебного обряда у к.-з. и к.-п. мало отличались от русских. В свадебной обрядности наблюдались интересные параллели с обрядностью календарной. Повсеместно усиленной стрельбой сопровождалось мытье в бане невесты, выезд за ней в день свадьбы и возвращение свадебного поезда после венчания в дом молодых. (Ср. стрельбу из ружей холостыми зарядами для отпугивания злых духов в ночь на Пасху.) На Сысоле при отпевании невесты накануне свадьбы одна из частей обряда носила название «*чипсалом*» (букв. «свистение»). Кто-нибудь из подруг невесты играл на свистулке «*чипсан*», а остальные девушки в это время плясали. Ср. к.-з. название Ильина дня — «*чипсаян, пöлясян лун*» («день свистения, дудения») и обычай массовой игры в этот праздник на духовых народных инструментах. На Выгегде во время девичников в доме невесты молодежь разыгрывала различные инсценировки, играющие надевали маски, наряжались нищими, цыганами и т.д. (Ср. святочные игры и ряжения.) Поезду жениха, приехавшему за невестой, прежде чем открыть дверь, было принято загадывать загадки типа: «Сколько звезд на небе? Сколько волос в хвосте у коня? Сколько песчинок на берегу моря? На бору чего больше, стоячих или лежащих деревьев?» (Ср. существовавший в прошлом у удмуртов запрет на загадывание загадок после Крещения и, напротив, от-

несение их к обязательному досуговому занятию в Святки.)

В свадебной обрядности у к.-з. и к.-п. фиксируется и космическая символика. Так, у прилузских к.-з. невеста перед свадьбой посещала баню, возле ее дома стелили скатерти, невеста становилась на колени и кланялась солнцу, месяцу, звездам и лишь потом — «бабушке и матушке». У верхневьегодских к.-з. невеста в своих причитаниях говорила, что свадьба поднялась с юга кунией и бобром, с запада утиной и лебединой стаей, с севера оленем и лосем. На Выгегде участники свадьбы, выходя из дома невесты, крестились на все четыре стороны света. Накануне свадьбы жених и дружки при посещении невесты, прежде чем сесть за стол, трижды обходили вокруг стола против движения солнца. В день же свадьбы поезжане, приехав за невестой, обходили стол уже по ходу солнца. К четким маркерам мифического времени в свадебной обрядности принадлежало обязательное приношение в качестве свадебного дара жениха жареной водоплавающей дичи; включение ее в свадебные блюда с имитацией того, что птица еще живая. Солонка-утка была неизменным атрибутом свадебной обрядности. Обычай пользоваться взвозом для выхода участников свадьбы из дома невесты, а после венчания молодым входить в свой дом через сарай, а не через крыльцо, можно понимать как переход в результате инверсии из одного социального и территориального микрокосма в другой. Отметим, что через взвоз у к.-з. и к.-п. выносили также покойников при похоронах, но в других случаях пользовались только дверью. Во время свадьбы было обязательно присутствие колдуна — не только для оберега от «порчи» брачующихся, но и всех гостей. Иначе весь свадебный поезд мог, например, быть превращенным другим колдуном в волков.

Погребальный обряд, сопровождающий заключительный этап человеческого жизненного цикла, в первую очередь имел своей целью обеспечить беспрепятственный переход умершего (или же его души) из мира земного в иномытие — мир умерших. При этом подразумевалось, что только при строгом соблюдении традиционной регламента похоронно-поминальной обрядности между миром живых и умерших сородичей сохранялась в дальнейшем тесная, благожелательная и обоюдовыгодная взаимосвязь. Напротив, если этот контакт между миром живых и ми-

ром мертвых был нежелателен (например, в случае смерти зловредного колдуна), похороны рекомендовалось производить с нарушением ряда общепринятых норм, чтобы отправленный в мир мертвых потенциально опасный для живых покойник утратил какую-либо связь с миром земным. В целом же и у к.-з., и у к.-п. пережитки культа предков и вера в сохранение, необходимость и желательность взаимодействия между мирами живых и мертвых доминировали над христианскими представлениями о трансцендентном пребывании душ умерших либо в раю, либо в аду.

Н.К.

Христианские образы в мифологии коми. Встреча пермского язычества и православной христианской культуры, происшедшая в конце XIV века, положила только начало христианизации коми. Включение Перми в христианский мир обозначило лишь первый этап длительного взаимодействия двух разных религиозных систем. С этого времени в мировоззрении коми начались те же идеологические процессы, которые ранее переживало восточное славянство и, шире, вся христианская Европа, где язычество оказалось «снято» в гегелевском смысле слова, а не отвергнуто окончательно и бесповоротно. В результате ассимиляции языческих верований сложилась народная версия христианской религии, отличная от официальной, догматической. Христианская по духу, с верой в Рождество Христа, его распятие и восхождение из мертвых, «народная религия» в то же время сохранила многие аспекты дохристианской мифологии, которые, утратив специфику чисто языческих представлений, стали органичной частью именно христианской религиозной структуры.

Несмотря на сравнительно раннюю христианизацию и неоднократно предпринимавшиеся усилия по переводу религиозной литературы на коми язык, культура коми вплоть до XX века оставалась преимущественно бесписьменной. Поэтому передача основных христианских идей долгое время осуществлялась изустно, наряду с реминисценциями язычества и фольклором. Это способствовало различного рода смешениям языческих и христианских сюжетов и образов в вербальных текстах, обслуживающих народную идеологическую систему.

В целом народная религия сохранила дохристианскую бинарность космогонической мифологии, однако связывала образы божественных демиургов с образами христианского Бога и дьявола. Сохранив онтологическое равноправие основных персонажей божественной истории, космогония тем не менее объясняет сотворение именно христианского мира, поэтому включение в нее ряда библейских и апокрифических сюжетов, таких как сотворение первочеловека, Ноев ковчег, или таких персонажей, как Михаил Архангел, Илья Пророк и др., выглядит вполне естественно. К космогонической серии примыкают легенды о страданиях Иисуса Христа на земле. Легенды повествуют о бегстве Христа от мучителей, его распятии на кресте, последующем обожествлении, а затем о вознаграждении и наказании людей, животных и растений за проявленные по отношению к Христу добро и зло. В легенде о нисхождении в ад, имеющем истоки в апокрифическом «Евангелии от Никодима», Христос показан демиургом, создающим звезды и разделяющим сутки на день и ночь.

Отождествление православным календарем дохристианского календаря привело к замене культов некоторых языческих богов земледелия и охоты культами православных святых. Такое смещение произошло еще на восточнославянской почве, поэтому в мировоззрение коми через принятое ими православие проникли многие народно-христианские представления русских. По сути, восприятие Богородицы и Параскевы как христианских заместителей женского божества плодородия, Ильи Пророка как бога грома, Георгия-Победоносца как покровителя лошадей, а Фрола и Лавра как покровителей скота и т.п. пришло через православие и через культурные контакты с севернорусским населением. Однако на коми почве, вследствие уподобления народного православия элементам местного язычества, в культах святых зазвучали новые акценты.

В первую очередь это касается системы храмовых и престольных праздников, с их приуроченностью к определенным датам земледельческого календаря. Каждое село имело храм и престолы, посвященные определенным святым. Эти святые считались покровителями, «патронами» селения. Поскольку храм имел 2-3 престола, то у каждого селения в качестве покровителей было два-три православных святых. Им были по-

священы так называемые престольные праздники, являвшиеся, по сути, основным событием культа святого. Как правило, каждый праздник был приурочен к весенне-летним и осенне-зимним датам земледельческого календаря. Установление праздника нередко объясняется легендой о том, что святой явился фактическим спасителем селения от какого-либо бедствия: эпидемии, эпизоотии, набегов хищников на скот и т.п. В праздник в честь святого к престолу приносились обетные дары или производилось обетное жертвоприношение. Несоблюдение праздника вызывало гнев святого. На работавшего в праздник святой насылал болезнь, его работа уничтожалась ветром, громом и молниями, ливнем, часто погибал и сам нарушитель.

Наиболее высоким сакральным статусом обладали двенадцатые праздники, а также праздники, посвященные святым, известным как христианские заместители языческих божеств. Такие праздники, несмотря на привязанность их к определенному храму, считались общими и широко отмечались во всех селениях. К некоторым из этих праздников приурочивались кровавые жертвоприношения, которые объяснялись легендой. К примеру, жертвоприношение коровы-нетели в праздник Рождества Богородицы в с. Богородск сопровождалось легендой о былом заклании оленя, прибежавшего в село в праздничный день. Среди всех святых особым авторитетом пользовался св. Николай Чудотворец. Он почитался как заступник за людей перед злыми духами. В легендах он спускается с небес на землю в образе седого старика и устанавливает нормы отношений между людьми и медведями, помогает попавшим в беду охотникам, наказывает за грех гордыни пустынного, отказавшего в ночлеге охотнику. Святые Изосима и Савватий спасают человека от мертвого колдуна, Власий оберегает коров от водяного, Параскева Пятница излечивает от болезней женщин и детей.

В большой степени христианизированной оказалась система персонажей низшей мифологии. Духи воды, леса, домашних построек и проч. приобрели статус «нечистой силы»; отсюда возможности замены автохтонных названий духов русскими «дьявол», «лешак», «бес». В народных представлениях образ водяного часто отождествляется с образом дьявола, причем мифологические тексты в портретных характеристиках придают водяному облик сатаны. В некоторых

мифологических сюжетах леший выполняет функции христианского черта. Многие демонологические персонажи «вредят» людям тем, что пытаются заставить их нарушить нормы христианской этики.

Таким образом, факты говорят о длительном процессе «охристианивания» всей языческой идеологической системы, включая мифологию, фольклор и обрядовую жизнь. Несмотря на это, изучение функционирования христианских образов в мировоззрении коми является ценным источником для реконструкции языческой мифологии.

П.Л.

Заемствованные мифологические образы и сюжеты. Наряду с сюжетами и образами, восходящими к общепермскому или общефинно-угорскому культурным пластам, в современных мифологических текстах к.-з. и к.-п. встречается множество заимствований, что прежде всего обусловлено тесными взаимоотношениями с соседними народами: русскими, хантами, ненцами и др. Разумеется, в процессе усвоения и образы, и тексты претерпевают определенные, иногда весьма значительные изменения.

Наиболее девственным в этом отношении является узколокальный ижмо-колвинский эпос, впервые записанный коми фольклористами А.К. Микушевым и Ю.Г. Рочевым в 1970-х гг. в бассейне р. Колва на границе Усинского р-на Республики Коми и Ненецкого автономного округа от так. наз. *колва яран* (колвинских ненцев, ассимилированных в XIX — XX вв. коми переселенцами), относящих себя к *изъватас* (коми-ижемцам). Тексты ижмо-колвинских эпических песен, состоящие иногда из 1200-1500 строк, представляют собой сюжеты, исполняющиеся на ижемском диалекте к.-з. языка, но имена эпических героев, образность, мотивы и коллизии данного эпоса традиционны для самодийского фольклора, хотя ни один текст в целом не находит в ненецком эпосе прямого аналога или прототипа. Часто в ижмо-колвинском эпосе наряду с заимствованными героями (*Сэро Ёвле, Ёвлехупле, Вавле, Тынгос, Тысья, Сюдбей*) или дублированными ненецкими именами встречаются и собственно коми мифологические и сказочные персонажи: *Ёма (Юма), Гундыр-Сюдбей* и др.).

Одна из эпических песен — «*Керча-ю кёзяин*» (Хозяин Керча-реки) легла в основу одноименной музыкально-драматической постановки С.Г. Горчаковой и М.Н. Бурдина, премьера которой состоялась в 1991 г. на сцене Коми Республиканского театра фольклора. По этому же сюжету режиссера Г.П. Маркова в 1992 г. поставила телевизионный фильм на Коми телевидении. Вероятно, колвинский эпос привлёк внимание режиссеров своей экзотичностью, поскольку самодийские заимствования ограничены границами проживания колвинских коми-ижемцев и не распространены широко, так же как хантыйские элементы, встречающиеся только среди зауральских коми-ижемцев.

Как в к.-з., так и в к.-п. устной поэзии в целом гораздо более заметно влияние русского фольклора. Причем в коми поэзии закрепились не только отдельные поэтические обороты, персонажи или сюжеты, но сохранились и целые переводные тексты былин «Илья Муромец», «Князь Роман и Марья Юрьевна», духовных стихов «Федор Тирон», «Алексей — человек божий» и т.д. Однако, в отличие от текстов лирических песен, которые переводились почти буквально, тексты былин и духовных стихов под влиянием к.-з. традиций подверглись существенным изменениям и значительной переработке. Особенно это заметно не в песенных (собственно былинных), а в прозаических, сказочных сюжетах. В последних образ Ильи Муромца полностью соответствует образу сказочного богатыря, он совершает характерные для сказки подвиги: ищет жену, борется с *Гунды-ром*, в погоне за *старичком-с-вершок* спускается в подземное царство (как наиболее сильный из братьев-богатырей), и т.д. В некоторых сказках образ Ильи Муромца ассоциируется с образом Ильи Великого, громовержца, по к.-з. представлениям. В ряде к.-з. сказок Илья (так же как Аника-воин, Святогор и некоторые другие богатыри) символизирует богатырскую силу, которую получает напрямую от него, от его останков — *лы гуреб* (букв. «костей груди»). В некоторых вариантах герой мизинцем забирает со рта умирающего Ильи пену, с которой переносится богатырская сила. (Ср. способы овладения магической силой к.-з. и к.-п. колдунами через выделения, рвоту и т.д.: см. **Тёдысь**.) В отдельных вариантах герой собирает «красную кровь» Ильи, в которой содержится жизненная сила, и выливает «черную кровь». В сказках, в которых Илья Муромец

выполняет лишь функцию дарителя чудесной силы, являясь олицетворением богатырства вообще, а не действующим богатырем, он называется *важ багатыр* «древний богатырь» или *важ йёз тыкёд* «древних людей опора», в чем, несомненно, просматриваются параллели с представлениями к.-з. и к.-п. об умерших предках (**Важъяс**, **важжес**, **важ йёз**). Еще один эпитет Ильи, *Роч му кутысь* «Русской земли держатель», связывает образ с к.-п. **Перой**-богатырем и такими эпическими образами, как **Педёр Кирон** и **Ки-рьян Варьян**, которые также вошли в к.-з. фольклор из русской народной поэзии.

Образ богатыря *Педёр Кирон* (*Педэр Тирон*), героя вв. впеч. эпических песен, восходит к греческим апокрифам и славянским духовным стихам о змееборце Тироне. В русских духовных стихах Федор Тирон (Тишин, Тиранов), подобно св. Федору греч. апокрифа, бьется с неверными, пленяет их и приводит к царю. В русских сюжетах в основном развиваются мотивы похищения женщины змеем о 12-ти головах, 12-ти хоботах, освобождения ее сыном и спасения гроба Господня. В к.-з. эпическом сюжете эти мотивы отсутствуют, но, в свою очередь, тексты, так же как песни о *Ки-рьян Варьяне*, обогащаются мотивами и образами к.-з. богатырских сказок и к.-з., к.-п. преданий, в которых рассказывается о битве с *тотарами*, *вёрог* «враг», *немчу-тотара* «немцы-татары», *йёгра-яран* «угры-ненцы». Герой наделяется устойчивым эпитетом *Роч му кутысь* «Русскую землю держащий».

Песни о *Педёре Кироне* и *Ки-рьян Варьяне* сюжетно-тематически подразделяются на три группы. В первую группу, как и в сказаниях о к.-п. *Пере*, входят тексты о нападении чужеземцев на царя (князя). Царь шлет гонцов за богатырем. Весть об их приближении доставляют герою вещие птицы: *катша* «сорока», *кырныш* «ворон», *дзодзёг* «гусь». Птицы произносят устойчивую фразу-формулу: «*Тэно корёны гымкёд воча, чардкёд паныд*» «Тебя зовут против грома, против молнии». В большинстве вариантов *Педёр Кирон* видит во сне тучи, гром, молнию, дождь, а затем птиц, за отгадку сна он обещает дать соболиный тулуп. Мать богатыря (*Ликерина*, *Темруковна*, *Семруковна*, *Кемруковна*) дает сыну благословение на битву только после того, как гонцы приезжают на двенадцати конях.

Вторая группа песен посвящается описанию ратного подвига и гибели богатыря от «семидесяти семи ран». В этой группе особо выделяются эпизоды прощания с боевым конем и прихода коня с вестью о смерти *Педёр Кирана*, о которой мать, жена, родные заранее узнают по приметам, традиционным для сказочной прозы. Тексты второй группы сближаются с текстами к.-з. баллад и исторических песен о смерти героя.

В третьей группе внимание акцентируется на описании битвы и мотиве награждения героя царем: богатырь освобождает народ от врага, спасает страну и царя, затем отказывается от царских даров (золота-серебра) и просит в награду лишь лесные угоidia. Тексты данной группы наиболее близки к эпическим преданиям о *Пере*.

Своеобразно переработаны в к.-з. фольклоре и русские духовные стихи об Алексее-человеке божьем, несколько вариантов которых зафиксированы у нижневыхогских коми. Они весьма отличаются от других эпических текстов к.-з.: с одной стороны, в них отсутствует героическое начало, свойственное песням о *Педёр Киране*, *Кирьян Варьяне* и др., а с другой — не сохраняются мотивы христианского мученичества, подвижничества, характерные для русских духовных стихов. *Олексей божой* в к.-з. фольклоре скорее тяготеет к образу героя новеллы или волшебных сказок, мотивы которых присутствуют в тексте. Даже жена *Олексей божья* носит имя сказочной героини — *Марна-саровна* «Марфа-царевна», хотя развитие сюжета происходит не совсем по сказочному пути. В коми тексте внимание акцентируется на несчастной семейной жизни героя и героини, что более свойственно несказочным жанрам.

Из русского фольклора заимствованы также образы *Мича Романа* «Красивый Роман» и *Романичи* «Романища». В основе к.-з. песен о Романиче и Романице, близких к балладам, лежит сильно измененный сюжет русской былины «Князь Роман и Мария Юрьевна». Текст переработан в традициях коми баллад о полонянках, поэтому основным персонажем, в отличие от русских версий, становится *Романича*, а не ее муж (жених). Образ *Мича Романа* в к.-з. балладах лишен каких бы то ни было героических черт, — это лицо скорее пассивно-страдательное: Роман выдает жену врагам, не выдержав пыток, а затем плачет, до тех пор пока *Романи-*

ча, убежав из плена, не возвращается к нему сама. Побег героини, переход через водные преграды описываются в традициях волшебных сказок и песен о полонянках.

В фольклоре к.-з. и к.-п. встречаются и другие заимствования — как в обрядовых и лирических песенных жанрах, так и в сказочной и несказочной прозе. Однако наиболее выпукло, несмотря на все изменения сюжетов и переосмысление образов, они представлены в эпических жанрах, что, вероятно, связано со специфическим характером контактов с соседними народами.

О.У.

«Колдовской эпос». Основными компонентами классического героико-эпического сюжета являются борьба и победа богатыря над могучим противником. И у к.-з., и у к.-п., которые до вхождения в состав Русского государства находились лишь на ранней ступени государственности, собственного героического эпоса о героях-богатырях, защитниках Родины, по всей видимости, не было. Наиболее близки к этому фольклорному жанру образы *Перы*-богатыря, *Педора Кирана* и *Кирьяна-Варьяна*, которые выступают как защитники Родины (но не своей, малой, а всей Руси) от врагов. Национальной спецификой является то, что у всех них эти подвиги являются разовыми, все они в обыденной жизни были охотниками и после совершения подвигов во имя Руси возвращаются к своей промысловой деятельности, соглашаясь взять в качестве награды лишь право на вольную охоту да еще шелковые ловчие сети. Сюжетно близки к героическому эпосу к.-з. сказки о победе юного богатыря над водяным и лесным чудовищами, некогда, еще до его рождения, проглотившими его отца и старших братьев, а также к.-п. легенды о схватке Перы и лешего. Но в этих сказках отсутствует мотив защиты народных интересов, здесь личное превалирует над общественным.

В то же время в фольклоре, особенно у к.-з., чрезвычайно популярными являются сюжеты о «героических» состязаниях с могучими колдунами или же колдунов между собой, что дало основание известному этнологу и филологу А.С. Сидорову говорить о существовании у к.-з. особого фольклорного жанра — «колдовского эпоса». Легенды и предания о колдунах хронологически можно подразделить на две категории. В одних события происходят во времена истории

ческие, но весьма отдаленные. У к.-з. большинство их отнесено ко времени миссионерской деятельности в Коми крае Стефана Пермского. Если у к.-п. в легендах и преданиях о крестителе к.-з. Стефане говорится лишь о явленных им чудесах, типа катания на каменном плоту, то в фольклоре к.-з. доминируют сюжеты о его схватках с могучими колдунами-тунами, апологетами древней языческой веры. Как правило, в фольклорных текстах особо подчеркивается, что эти колдуны противопоставили себя сородичам, если еще не ставшим неопитами, то, по крайней мере, склонявшимся к принятию новой веры. Колдуны всячески досаждали им, вплоть до прямого грабежа, кражи скота и т.д., т.е. Стефан в состязаниях с тунами как бы защищал общественные интересы. Сами эти состязания описываются как поединок двух сильных колдунов, из которых один (**Тун**) демонстрирует свою власть над различными стихиями, способность превращаться в диких зверей и повелевать ими, неуязвимость от обычного оружия и т.д. Другой же колдун (Стефан) успешно нейтрализует все проявления колдовской силы соперника, а присутствующие при этом сородичи туна, убедившись, что Стефан сильнее, убивают побежденного. В другом популярном фольклорном к.-з. сюжете речь идет о соревновании в силе двух колдунов-вожаров охотничьих артелей. Один из них, защищая интересы своих сотоварищей от противоправных, с точки зрения охотничьей морали, действий другого колдуна, наказывает его и членов враждебной артели лишением их незаконно добытой добычи. Как правило, к.-з. сказания о легендарных тунах имеют топонимическую подоплеку, с их именами связывают наименования населенных пунктов, урочищ и т.д. В к.-п. фольклоре образы могучих колдунов прошлых лет практически не фигурируют, хотя в легендах о **Кудым-Оше** говорится о том, что сильными колдовскими способностями обладала его мать **Пёвсин** и главные жрицы на святилище **Войпеля: Потось** или же **Чикыш**. Для к.-з. фольклора женские образы могучих колдунов не характерны.

К другой категории «колдовского эпоса» относятся многочисленные, особенно у к.-з., фольклорные сюжеты о деяниях различных колдунов-знахарей, прототипами которых были реальные, сравнительно еще недавно жившие лица, как правило, уже при жизни имевшие

славу колдунов. К таковым обычно причисляли людей, владеющих достаточно редкими профессиями (коновалы, кузнецы и т.д.), искусных умельцев в своем ремесле (удачливые охотники, мастера-плотники и т.д.), нередко — просто людей, существенно отличающихся от окружающих своим внешним видом или поведением. Их мифологизированные фольклорные образы во многом соответствуют образам легендарных колдунов-тунов: власть над природными стихиями, особенно водной, подчинение своей колдовской воле людей и зверей, неуязвимость и др. Особого внимания заслуживает общераспространенное поверье, что своей силой колдуны были обязаны неким духам, находящимся у них в услужении. (Ср. представления о шаманских духах.)

Н.К.

Мифологический образ колдуна

Еще в начале XX в. значительную роль в жизни к. играли знахари — лица, способные, по народным представлениям, устанавливать контакты со сверхъестественным миром. Среди них были специалисты в медицине, в различных областях хозяйственной деятельности, особенно плотником и кузнечном деле, охоте, знатоки народных верований и обычаев. И функции их были разнообразны: это и обеспечение удачи в промыслах и строительстве, и поиски пропавших вещей, и толкование снов, и предсказание будущего, и привораживание, и излечение болезней... Часто знахари выступали в роли руководителей обрядов, блюстителей норм традиционной морали, таким образом во многом определяя духовную жизнь традиционного общества.

Общее, наиболее распространенное название для этих лиц — **тёдысь** (< *тёдынь* «знать, узнать, отгадать»). В то же время существовали термины, характеризующие и определенные стороны их деятельности. В фольклорных текстах чаще упоминается **тун** (ср. *тунавны* «предвещать, ворожить, гадать»). Знахаря, охраняющего свадебный поезд, называли **свадьба видзысь** «свадьбу охраняющий». Ряд описательных терминов употребляли для обозначения знахарей, занимавшихся преимущественно лечением болезней. Для районов Вычегоды, Верхней Печоры, Удоры характерен термин **пывьсёдчысь** (< *пывьсёдынь* «попарить, выпарить»; *пывьсёдчыны* «парить, лечить

больных в бане»), широкое бытование которого связано с представлениями о бане как наилучшем, а нередко и единственно возможном месте проведения магических обрядов, направленных на очищение от порчи. В Прилузье был распространен термин *пӧлясьысь* (< *пӧлявы* «дуть, сдувать»), отразивший характерный прием магического лечения, во время которого знахарь дул на заговариваемое больное место, стараясь удалить возможную причину болезни. У удмуртов существовал аналогичный термин *пелляськись* — для обозначения знахарей, «лечащих посредством вдувания своих слов в больного». С традиционными представлениями о причине заболеваний связан сохранившийся на Печоре термин *ним видзысь* «имя охраняющий». В к.-п. названии знахарок, диагностирующих причины заболеваний — *черошванницазз*, зафиксирован используемый ими прием гадания *черошван* «топора подвешивание». В негативном плане употреблялись термины *тышкӧдчысь* (< *тышкӧдны* «портить»), *керысь* (< *керны* «делать»), а также *кӧлдун*, *еретник*, производные от русских «колдун», «еретик», распространение которых, по всей вероятности, было связано с осмыслением деятельности этих лиц христианской церковью.

Сверхъестественной силой наделялись коновалы — *кӧнвал*. Особенно славились своими профессиональными качествами и колдовскими способностями вишерские и глотовские (Удора) коновалы. Для них коновальство было отхожим промыслом, во время занятий которым они обходили не только коми, но и русские, коми-пермяцкие села, доходив даже до Алтая.

По своему могуществу знахари располагались в своеобразной иерархии. Одни из них просто обладали знанием правил, по которым можно обратиться за помощью к потусторонним силам, и способов, которыми можно нейтрализовать их вредоносное влияние, то есть, по мнению односельчан, были обычными людьми, вышедшими из общей массы деревенского населения лишь суммой имевшихся знаний. Сохраняя особое положение в качестве посредников между миром людей и миром духов, эти знахари в обыденной жизни мало чем отличались от своих односельчан: они вели свое хозяйство, участвовали в промыслах, как правило, были людьми общительными и доброжелательными, большинство из них не скрывало своих занятий

магическим врачеванием. Более того, поскольку, по замечанию А.С. Сидорова, применение тех или иных магических средств не являлось привилегией знахарей, некоторые из них сливались с обывателями.

Могущество других объяснялось их приобщенностью к миру духов. Таковы *тӧдысь*, *еретник*, *кӧлдун*, *тышкӧдчысь*, фольклорный *тун*. Считалось, что знания и сила получены такими знахарями непосредственно от духов или добыты в сверхъестественном мире. Являясь, по народным верованиям, представителями иного мира в мире людей, они могли не подчиняться законам человеческого бытия и использовать сверхъестественные способности как на пользу, так и во вред, поэтому к их возможностям нерегламентированных контактов с иным миром люди относились резко отрицательно. Нередко складывалась такая ситуация, что об одном и том же человеке в селе говорили и как о добром знахаре, помогающем людям, так и как о злом колдуне, насылающем болезни и несчастья. К последним обычно причисляли лиц одиноких, замкнутых, с какими-нибудь странностями в поведении, определенными чертами во внешнем облике (например хромотой, слепотой, т.е. чертами, которыми маркировались представители иного мира). Убеждение в том, что тяжелые формы порчи может излечить только сам колдун, приводило в прошлом к серьезным конфликтам, когда предполагаемого виновника под угрозой расправы заставляли устранять результат своей вредоносной деятельности. Известны и трагические случаи, когда подозреваемого в колдовстве убивали. Поэтому, если редко кто из знахарей протестовал против преувеличенных слухов об их знаниях и врачевательных способностях, то обвинения в колдовстве воспринимались резко отрицательно. Те же, кто хотел поддержать славу колдуна, старались выглядеть серьезно и даже устрашающе, а окружающие, испытывая страх перед ними, стремились избегать любых конфликтов и без необходимости не общаться.

В фольклоре имеется множество преданий о великих знахарях-колдунах прошлого, что позволило исследователям говорить о существовании у коми своеобразного «колдовского эпоса» (см. выше). На основе традиционных представлений продолжают возникать и новые легенды о знахарях — реальных личностях, которые, прав-

да, считаются не такими могущественными, как их предшественники, приобретшие эпические черты. Выделяются две основные тематические группы легенд и преданий: связанные с посвящением в знахари и со знахарской практикой. Образ знахаря сохранил в них те архаические черты, которые не фиксируются во время этнографических наблюдений.

В большинстве случаев сакральные знания передавались по наследству и сохранялись в семье; потомственному знахарю приписывались особые способности, и он пользовался у окружающих наибольшим уважением. Преемник, как правило, выбирался среди родственников не моложе 9 лет, что связывается с выпадением молочных и появлением постоянных зубов, без которых, считалось, колдун терит свое могущество. Если же среди родственников знахаря не было желающих перенять его опыт и знания, то он обязательно старался найти постороннего человека, согласного на обучение. Заинтересованность знахаря любого ранга в передаче имеющихся сведений определялась прежде всего традиционными представлениями, согласно которым тот, кто не передал своих познаний или колдовской силы, считался обреченным на долгую мучительную смерть. Широко распространены былички о знахарях, испытывавших перед смертью длительные мучения из-за несогласия родственников перенять их знания: никакие магические действия, призванные приблизить смерть (на крыше дома приподнимают охлупень, обливают знахаря через решето с серпом, поливают его водой, которой обмывали петуха), не приносят результата, до тех пор пока знахарь тайком не обучит заговорам своего внука. Родители догадываются о происшедшем уже позже, прислушавшись к разговорам детей во время игры.

Обучение обычно происходило в процессе повседневной хозяйственной, медицинской, обрядовой практики и не отмечалось особыми ритуалами, сопровождавшими приобщение к высшей колдовской силе. Тем не менее с обучаемого обычно брали три обещания: во-первых, передать все полученные знания только младшему по возрасту (передавший знания своему ровеснику или более старому человеку считался полностью или частично утратившим свою силу); во-вторых, не делать их предметом хвастовства; в-третьих, испытывать свое умение, как благотворное, так и вредоносное,

прежде всего на ком-либо из родных. Традиция запрещала также превращать специальные знания в источник денежных доходов. Передача знаний осуществлялась исключительно устно-зрительным путем, считалось, что заговоры, не выученные наизусть, а записанные на бумагу, теряют свою силу. Рукописные лечебники, так называемые «черные книги» с заговорами, имевшие хождение среди крестьян Русского Севера, у к.-з. и к.-п. неизвестны.

Согласно преданиям, посвящение в знахари сопровождалось особыми ритуалами. Посвящаемый отрекался в лесу от христианского Бога, расстреливая из ружья причастие. Затем учитель вел его в полночь в баню. Тула приходила красная собака и отрывала на пол пищу, которую посвящаемый должен был вылизать. Только после этого начиналось обучение. По другим сведениям, для приобретения колдовской силы было необходимо найти черную кошку и опустить ее в полночь в бане в кипящую воду. В это время в окне бани показывалось лицо с двумя огненными глазами. Если человек не пугался, то это страшное существо заходило и учило его искусству колдовства. К.-п. знахарка прошла посвящение также в бане: колдун привел ее в полночь в баню, в которой была собака с огненной пастью, и заставил залезть в огонь, а затем научил колдовать. Самого большого могущества, считалось, достигал тот, кто добывал колдовские травы, растущие под водой в омутах. Рядом с травами находилось шило, тот, кто задевал его, оставался на дне омута. Посвящаемый должен был опуститься в три омута, избежав опасности задеть шило, достать травы, а с ними обрести и сверхъестественную силу. В этих сюжетах ярко выражен мотив испытаний, пройдя которые, неопит получал колдовские знания и умения, добывал в подземном (подводном) мире колдовские средства, заключал союз с духами.

Приобщившийся к иному миру отличался от других людей: окружающий мир отражался в его зрачках в перевернутом виде. Чтобы скрыть это, знахарь избегал смотреть людям в глаза.

Получив сверхъестественную силу и колдовские знания, знахарь приступал к выполнению своих функций, наиболее распространенной среди которых было врачевание. Согласно традиционным представлениям, болезнь могла быть вызвана похищением души (или иного воплоще-

ния жизненной силы) злым духом. И задача заключалась в том, чтобы отыскать и вернуть ее пострадавшему. Не случайно одно из названий знахаря — *ним видысь* буквально переводится как «имя охраняющий», что в контексте представлений о неразрывной связи имени и души сопоставимо с понятием «душу охраняющий».

Чрезвычайно показателен рассказ об излечении внезапно ослепшего охотника известным на Печоре знахарем по имени **Кодачса Яков**. По словам знахаря, глаза были спрятаны в глубокой яме на дне Печоры, куда ему и пришлось спуститься, используя свои особые способности продвигаться под водой. Действия знахаря можно рассматривать как путешествие в нижний мир, где он отыскивает похищенные глаза и передает просителю.

Идея путешествия знахаря в нижний мир многократно продублирована в лечебно-магической обрядности коми. Лечение происходило в бане, на пороге жилого помещения, осмыслявшегося как граница между мирами, место возможного перехода из мира живых в мир мертвых, или в доме под матицей, также несущей глубокую «пограничную» символику. Добывая необходимые магические средства, знахарь *ночью* в полном *одиночестве*, в любых ситуациях сохраняя *молчание*, отправлялся в *лес* за веником из *тридцати* березовых или можжевельников веток (с трех деревьев по девять веток), на *реку* за водой из устьев трех притоков (или *трех колодцев*), из каждого по левой пригоршней, спускался в *подпол* за паутиной с углов погребца и стружками с трех ступенек, ведущих *под землю*. Счет во всех случаях велся *наоборот*: от девяти к единице. То есть налицо мифологические характеристики потустороннего мира, отождествляемого в архаичных представлениях коми с лесом, устьем мировой реки, подземным, ночным царством.

Интересен и обряд, зафиксированный у верхневычегодских коми. Умиравшему колдуну приносили из леса выкопанную с корнями ель, перед которой он исповедовался и умирал. После смерти ель уносили в лес и высаживали на прежнем месте. Возможно, в прошлом эти действия были связаны не только со знахарем, а представляли собой элемент языческого погребального обряда, обеспечивающий беспрепятственный переход умершего в мир иной, закрепление за его душой места обитания. И лишь с распрост-

ранением христианства он стал совершаться только в отношении лиц, связанных с древними дохристианскими воззрениями. Хоронили таких людей за оградой или на краю деревенского кладбища. Чтобы избежать нежелательного возврата колдуна в мир людей, необходимо было или похоронить его лицом вниз, или воткнуть ему в грудь осиновый кол.

Для осуществления поставленной цели, проникновения в те места, куда человеку проникнуть невозможно, знахарь, по верованиям коми, превращался в различных животных, олицетворяющих духов-хозяев леса, водной стихии — медведя, волка, лягушку, ворона, сороку, щуку. Знахарь, превратившийся в зверя, рыбу или птицу, был способен оказаться в любой точке вселенной. Так, легендарный колдун **Ошпапей** мог поочередно превращаться то в огромного бурого медведя, то в огромную щуку и скрываться от крестителя Стефана Пермского в реке. **Лунарья**, спасаясь от Стефана Пермского, превращался в волка. И сейчас еще отдельным знахарям приписывается подобное умение. Считается, что колдуны, портящие коров, обычно проделывают это в образе сороки, покидающей свой дом через дымоход и незаметно залетающей в хлев. По рассказу знахаря из д. Лопыдино, для превращения в медведя ему достаточно было снять одежду, три раза перекувырнуться против солнца *шондй гон паныд* «против шерсти солнца». Перекувырнувшись три раза по солнцу *шондй гон нылыд* букв. «по шерсти солнца», он возвращался в прежнее состояние. Превратиться могли и кувырнувшись через пень с воткнутым в него ножом или трижды обойдя его против солнца. Примечательно, что превращенный в животное и путешествующий в пространстве знахарь подвергался большому риску. Достаточно было убрать снятую при превращении одежду, вытащить из пня нож, и превращенный терял возможность вернуться в человеческое общество.

Выполняя свои функции, знахарь использовал не только свои сверхъестественные способности, но и действовал с помощью духов-хозяев природы, которые наделяли его властью над промысловыми животными, сообщали ему о предстоящих событиях, указывали на причины несчастий. Так, упоминавшийся выше Яков при помощи своих «лесных друзей» собирал промысловых животных прямо в сених лесной избушки, загонял зайцев

десятками в ловушку. Другую знахарку духи во сне предупреждали о предстоящих заморозках и опасных эпидемиях. Христианское мировосприятие сделало духов-помощников знахаря похожими на чертей (дьявола, бесов), но в традиционных верованиях они чаще всего имели зооморфный облик или вовсе были без плоти.

Однако отношения между знахарем и духами не столь однозначны. Считалось, что духи могут мучить своего избранника, лишая его покоя, вызывая галлюцинации, заставляя постоянно путешествовать вверх-вниз по реке. Особенно обострились эти отношения перед смертью: знахарь, не нашедший духам «нового хозяина», испытывал мучения, а согласившийся получить их воспринимал «колдовской дар» как тяжкое бремя. Весьма характерны следующие рассказы: известный знахарь-плотник **Дарук-Паш** имел в помощниках «сто чертей», которые постоянно заставляли его действовать: он постоянно перевозил или переделывал свой дом, вынужден был путешествовать вверх-вниз по реке. Духи не давали ему умереть, и смерть наступила лишь, когда колдуну перерезали сухожилия на ногах. **Кодачса Яков**, «уставший к старости», попробовал избавиться от своих «помощников», закрыв их в яме в лесу, но никакие уловки не помогли. Одолеваемый духами, Яков не мог умереть, т.к. не находил желающих принять «колдовской дар».

На установление контакта со сверхъестественным миром была направлена вся обрядовая практика знахаря, выступающего во время проведения обрядов в роли посредника между людьми и духами. С помощью обрядов он не только получал необходимые сведения, обеспечивал людям поддержку со стороны духов, но и изгонял, уничтожал злых духов, боролся с вредоносными действиями колдунов-соперников. **Свадьба видлысь** «охраняющий свадьбу» был непременно участником свадебного обряда, оберегающим поезд от магического воздействия других колдунов. Из промышлявших по соседству охотничьих артелей удачливей оказывалась та, которой руководил более сильный колдун, способный перемазать дичь и защитить своих товарищей от колдовских действий конкурентов.

Вообще, мотив соперничества нашел яркое отражение в фольклоре народа коми. Весьма характерными являются легенды о состязаниях знахарей, один из которых плывет в лодке по реке, а другой — варит пиво на берегу. Первый

из знахарей останавливает лодку, другой — сусло в чане. (См. выше о «колдовском эпосе».) Демонстрируя свою силу, знахари показывали разного рода чудеса. Одни из них проглатывали острые предметы, манипулировали ножом в горле, жгли тело огнем, не причиняя себе вреда. Другие показывали «фокусы выпускания воды»: в избе внезапно появлялась вода, сюда прилетали утки, которые здесь же и кормились. Столь же внезапно все исчезало. Такие действия подтверждали могущество знахаря и упрочивали его авторитет у населения.

Анализируя традиционные представления к. о знахарях, нельзя не заметить элементы, так или иначе схожие с шаманизмом и, возможно, восходящие к нему. В традиционном обществе знахарь выполнял функции, аналогичные шаманским, и в первую очередь осуществлял связь между мифологическими мирами. А такие сюжеты, как испытание при посвящении, способность к перевоплощению, демонстрация сверхъестественных качеств и умений, знахарские состязания, находят многочисленные аналогии в традиционных верованиях и обрядах народов Севера и Сибири, связанных с шаманским комплексом. Отсутствуют многие важные элементы шаманизма, в частности — камлание, но можно предположить, что техника ритуального впадения в транс была известна древним коми и исчезла в связи с их ранней христианизацией. Не случайно в колдовском эпосе смерть наиболее великих знахарей была связана с деятельностью первого миссионера Стефана Пермского. Вероятно, шаманизм, разрушенный или не сложившийся как система, как мировоззрение, отразился в виде отдельных элементов в традиционных верованиях коми, в том числе и в представлениях о знахаре-колдуне.

Интересно проследить отношение соседних народов к коми знахарям и колдунам, так же как и отношение коми к знахарям, колдунам другой национальности. Зырянский край славился как край колдунов, известных искусством напускать болезни и вылечивать их. В верхневьегодских селениях во время Первой мировой войны сильными колдунами считались военнопленные немцы. Выделяются материалы об отношении коми-ижемцев к ненецким шаманам. Ижемцы, подчас прислушиваясь к пророчествам ненецких шаманов, испытывая известный страх перед их силой, все же отмечали их беспомощность в лечении болезней, пренебрежительно оценивали

шаманские камлания по поводу изгнания злых духов болезней.

В настоящее время постепенно исчезает вера в реальное существование знахарей-колдунов как особых представителей сверхъестественного начала в человеческом обществе. В то же время значительно повысился интерес к личности и медицинской практике знахарей, занимающихся врачеванием. Хорошо зная характеры, родословную своих соседей, воздействуя на психику внушением и гипнозом, они помогают больным в довольно сложных случаях. При безраздельной вере больного и окружающих в действенность традиционного лечения и в могущество знахаря магические обряды вызывают значительный психотерапевтический эффект. Кроме того, в магический обряд лечения включаются средства, целебные свойства которых были выявлены в процессе наблюдений над природой и повседневной практической деятельности по ее освоению. И сегодня знахари являются основными носителями традиционной медицинской культуры коми, хранителями знаний о народных средствах и методах лечения.

Лечебная магия коми-зырян и коми-пермяков. В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. болезнь воспринималась как результат воздействия различных мифологических персонажей, и излечение считалось возможным только при помощи соответствующих магических обрядов. Уже в XIX в. они не представляли единой системы, и смысловое содержание обрядов не всегда осознавалось не только населением, но и знахарями. Тем не менее существовали устойчивые формы ритуалов, направленных на излечение и предупреждение заболеваний, строго соблюдались требования, предъявляемые к исполнителям, времени и месту проведения обрядов.

Чаще всего исполнителями обрядов являлись знахари — главные авторитеты в лечебной магии. В некоторых случаях для лечения привлекались младший и старший члены не родственной больному семьи или же тезка больного, а знахарь выступал как руководитель обряда. Целительные силы приписывались также странникам — *туйвыв морт* (букв. «с пути человек»), *тбйвыв морт* (букв. «с ветра человек»), связанным с иными землями, а в мифологических представлениях — с иным миром. Родственники просили кого-либо из знакомых, прошедших

большое расстояние, или же незнакомого странника войти к больному и, не говоря ни слова, подуть на него, обрызгать струей воды изо рта, что должно было принести пользу страждущему. Объяснялось это тем, что человек, прошедший мимо многих деревьев, перешедший много ручьев, очищался, а очистившийся обретал свойство лечить больных. Показательно, что и из знахарей в тяжелых случаях выбирался тот, который жил за рекой или ручьем; исключительными колдовскими способностями наделялись странствующие коновалы. Целительными силами, по представлениям к.-з. и к.-п., обладали маленькие дети и старики, не живущие половой жизнью — люди, не просто ритуально чистые, а приближенные к иному миру (дети, вышедшие отсюда; старики, готовящиеся перейти туда). Представления о ритуальной чистоте отразились в требовании к врачувателю надевать при лечении чистую, иногда обязательно белую одежду, в запрете врачевателям-женщинам лечить во время месячных. Важным условием успешного лечения считалось *вир лбсьялм* «сходство крови» больного и лекаря. Нередко неудачу сильного знахаря объясняли тем, что у него с больным *вирыс оз лбсьяв* «не сходится кровь», а благоприятный результат действий обычного человека — тем, что он с больным «одной крови».

Как правило, лечебные обряды проводились ночью или ранним утром, до восхода солнца. Некоторые знахари выбирали для проведения обрядов определенные дни, чаще всего среду и пятницу. Считалось, что наиболее успешным является лечение, проводимое в период убывания месяца. Согласно другим сведениям, заболевшего начинали лечить в ту же фазу луны, в период которой его «испортили».

Традиция регламентировала и место проведения обрядов. Многие знахари избегали лечить в жилом помещении, особенно в том, в котором находились иконы, объясняя, что «заговоры в доме с образами не действуют», а приступая к лечению, «запирали» пространство при помощи ножа и не разрешали никому ни входить, ни выходить. Существовал запрет проводить обряды в постройках, на чердаке которых имелась земляная засыпка: «нельзя лечить между двумя землями». Если лечение все-таки проводилось в доме, то все действия происходили под матицей или же на пороге жилого помещения, которые в

пространственной организации жилища играли роль границы между «своим» и «иным» миром. Наилучшим, а нередко и единственно возможным, местом проведения магических обрядов считалась баня, игравшая исключительную роль в системе народного мировоззрения. (См. **Пывсян**.) Эффективным также считалось лечение, проводимое на месте рождения человека.

Подобный выбор места лечения тесно связан с символикой лечебно-магических обрядов. Выделяется группа обрядов, имеющих, несмотря на различное народное толкование, единую семантику и восходящих к древним мифологическим представлениям о возможности перехода человека из одного мира в другой и возвращении его уже в новом качестве. (См. **Ворулын кералом, Сийос пыр лэдзом, Пóжалом, Пывсьодчóm**.) Показательно, что результат лечения в этом случае называется *мортасьом* — букв. «человечивание» или «приход в человеческое состояние».

Представления о болезни как о личном существе вызвали применение различных способов прямого физического воздействия на нее. Считалось, что болезнь можно удалить, заставить покинуть тело больного — «смыть», «выпарить», «выгрызть», уничтожить — «запечь», «зарубить». Для этого в лечебной магии коми использовали воду, дым, огонь, пар, жар, а также животных-медиаторов (собака, щука), с помощью которых болезнь отсылалась в иной мир. (См. **Пóжалом, Пывсьодчóm, Сутшийодлом, Тпынóдóm**).

Для избавления от болезней, вызванных гневом умерших, необходимо было совершить поминки: кто-либо из родственников приходил на могилы с каким-нибудь кушаньем (например, рыбным пирогом, яйцами, говядиной). При этом заботились, чтобы все это было принесено по возможности в горячем виде, потому что верили, что паром от пищи питаются умершие. Очевидно, что пища, приносимая на могилы, являлась жертвой, умиловывающей предков.

Таковы были основные методы лечения заболеваний, имевших, по представлениям к.-з. и к.-п., потустороннюю природу. Одновременно с производимыми действиями произносились заговорные формулы **нимкыв**. По словам информаторов, «в **нимкыв** никогда нет обращения к богу, а есть пожелание того, чего человеку надо». Чаще всего они являлись допол-

нением к магическому обряду, подкрепляли и объясняли его.

При характеристике лечебно-магической обрядности следует отметить, что народные объяснения смысла тех или иных магических действий не выявляют истоков их происхождения, ибо в живой культуре они выступают как наследие более древней мифологической системы. Практически все элементы религиозно-магической обрядности коми и связанные с ней представления находят широкие аналогии в мировоззрении и обрядовой практике народов Евразии.

И.И.

Отражение мифологических представлений в традиционных детских играх

История собирания и этнографического изучения детских игр насчитывает почти два столетия. На протяжении всего этого периода специальный интерес исследователей вызывали детские игры, в правилах и сценарии которых усматриваются отголоски архаичных верований. На возможную связь подобных игр с языческим мировоззрением древних коми впервые указал К. Ф. Жаков. Говоря о хороводах, приуроченных к Петрову дню, Жаков отмечал: «Уже нет идеи, продолжается еще действие, нет веры в бога солнца, игры до сих пор существуют в его честь».

В 20-е годы А.С. Сидоров на р. Вашке зафиксировал игру, известную под двумя названиями: «*Кар туй*» «Дорога в город» и «*Ема туй*» «Дорога к Еме». Игра состояла в том, что один из детей шел впереди других по пыльной уличной дороге, при этом одну ступню он не отрывал от земли. Все остальные следовали за ним по пыльной тропинке. «Интерес игры заключается в том, чтобы тропка была как можно извилистее, замысловатее... со многими отступлениями в сторону, а иногда назад, причем время от времени эта тропочка приводит в замкнутый четырехугольник», в котором на время собираются все играющие, затем тропинка и следование по ней продолжались дальше. Говоря о генезисе описанной игры, А.С. Сидоров отмечал, что «оригиналом для нее послужил городищенский быт», поскольку дорога к поселению и к кладбищу была «известна не всем, а только посвященным».

В игровой хромоте детей и их движении по намеренно извилистому пути (мотив лабиринта) могли отразиться восходящие к глубокой древности представления о путешествии в мифоло-

гическую страну мертвых. Об этом свидетельствует и название игры — «дорога к Ёме». По мнению В.Н. Белицер, древние коми считали Ёмзлым божеством, способным насыщать голод и болезни. Примечательно, что, по народным представлениям, Ёма являлась супругой **Ворса** «лешего», набор характеристик которого не оставляет сомнений в его природе.

Была известна игра в покойника, приуроченная к святочному периоду. Она проходила так: «покойника» обмывали, обряжали и укладывали в передний угол с горящей свечой. Играющие спускались в голбец, затем вновь поднимались в избу, проходили мимо «покойника» и удалялись в сени. Мнимый усопший наблюдал за ними по отражениям в зеркалах. Предполагалось, что по внешнему виду участников этой игры «покойник» мог предсказать их будущую судьбу. Варианты предсказаний включали ключевые события жизненного цикла (рождение ребенка, свадьбу, близкую смерть).

В прошлом в коми селах и деревнях была широко распространена игра в «домового». В коми языке известно несколько диалектных наименований этого персонажа: *бубыля*, *чилехишка*, *братанушка*, *гöбöч айка* «хозяин голбца»; *гöрд гача* «красноштаннный»; *вижкок* «желтая нога». По описанию, сделанному в XIX в., игра проходила так: в одном из домов собиралось несколько ребят. Они занавешивали окна, а потом садились на лавку, обязательно поднимая ноги. Считалось, что если этого не сделать, то домовый отсечет ноги косой или серпом. У входа в голбец домовому оставляли угощение. Один из мальчиков открывал дверь в голбец, забирался на стоящий рядом стул и, ударяя по нему клюкой, вызывал домового: «Суседушка, братанушка, выходи же, выходи же и попробуй нашу воду, хлеб и соль». (Из других вариантов выделим один: «Бубыля, бубыля, выходи к нам! Попугай нас, поиграй с нами!») Считалось, что в ответ на приглашение «суседушка» мог выкатиться из подполья в виде куриного яйца. Верили, что если бросить в него поленом, то из яйца выплывет много золота и серебра. Эта игра имела локальные различия, но финал ее сценария был общим — домовый возвращался в голбец. Если он не делал этого «добровольно», то его сбрасывали туда клюкой или кочергой.

Еще П. Сорокин в одной из ранних этнографических статей указал на связь образа домово-

го с культом предков. Этим объясняется и строгая пространственная локализация домового. В рамках символической структуры жилища подполье соотносилось с нижним миром. Не случайно героиня коми сказки, желая избежать инцеста, уходит в подземное царство (где встречается с Бабой-Ягой) именно через голбец.

В игре и круге связанных с ней представлений отчетливо раскрывается природа домового. С одной стороны, он выступает как потенциальный податель благ и богатства. С другой — воспринимается в качестве опасного и враждебного существа.

В целом репертуар традиционных детских игр коми, в которых сохранялись следы древней мифологии, был, по-видимому, достаточно обширен. Некоторые из таких игр составляли досуг сельских детей еще относительно недавно.

Д. А. Несанелис

Мифология в современном искусстве коми. 1. Литература, театр:

Как большая часть финно-угорских литератур, художественная литература к.-з. и к.-п. при зарождении опиралась на фольклорные традиции, сюжеты, мотивы и образы. Причем отчетливо выделяются несколько периодов, когда писатели и поэты коми чаще всего обращались к устному народному творчеству, каждый раз наделяя его новыми смыслами и содержанием. Первый этап освоения фольклора литературой связан с именами И.А. Куратова, Г.С. Лыткина, П.Ф. Ключкова, стоявших у истоков к.-з. литературы.

И.А. Куратов (1839–1875) ориентировался на классическую мировую и российскую литературу (о чем говорят образы библейской и античной мифологии, переводы произведений и стихи по мотивам Рудаки, Беранже, Гейне, Шиллера, Жуковского и мн. др.), но не менее важным источником его творчества была коми народная словесность, в том числе и коми мифология. Его поэзия не только изобилует мифологическими образами к.-з. (**Ен, Войнелъ, тун, пама, мути, орт, лов, куль, иваней, Антус, кулом, модарьюгид**), но в ней встречаются и целые сюжеты, связанные с календарной, свадебной, погребально-поминальной обрядностью, представлениями к.-з. об «ином мире». Наиболее ярко отражена мифология к.-з. в двух крупных, но, к сожалению, сохранившихся весьма фрагментарно, произведениях:

в поэме *«Ягморт-Яг Морт»* (1866-75 гг.) и драматической поэме *«Пама»* (1859-60 гг.). От первой, законченной, сохранилось несколько достаточно крупных фрагментов: «1-е..., 2-е..., 3-е..., 4-е... *прибавления к первой песни Ягморты*» (1870-73 гг.), *«Ягморт да йёла-Яг Морт и эхо»* (1866 г.), *«Ягморт-ысь»* (из поэмы *«Яг Морт»*) (1873-75 гг.); от второй, незавершенной, — начало (ок. 120 строк) и подстрочник *«Монолог Пама»* на русском языке (1868-69 гг.), коми оригинал которой также не сохранился. Тем не менее по оставшимся частям можно судить о том, насколько изменились в авторском изложении первоначальные образы преданий. В *«Ягморте»* сохранились лишь некоторые черты традиционного образа сурового хозяина леса, пугающего людей даже после смерти. *«Пама»* представляет собой авторскую версию легенды о верховном жреце пермян, в которой излагается как бы предыстория его трагической борьбы со Стефаном Пермским (см. **Степан Пермский**).

В конце XIX — начале XX в. начинается новый этап формирования коми литературы, которая подпитывается фольклорной образностью и метафоричностью. М.Н. Лебедев, В.И. Лыткин, К.Ф. Жаков, В.Т. Чисталев, В.А. Савин и др. создают свои произведения, во многом опираясь на поэтику устных текстов.

Творчество К.Ф. Жакова (1866–1926) интересно тем, что в его художественных произведениях сочетаются правда и вымысел, реальные люди и выдуманные персонажи, а фольклорно-этнографические описания и материалы перемежаются с авторской фантазией. В его очерках, рассказах, сказках встречаются фольклорные и мифологические персонажи к.-з. — *Ен, Войпель, Шуа, Шыпича, Туннырьяк, Дарук Паш, Пам, Тювэ* и др. наряду с придуманными автором — *Уриша, Ниеганелла, Лиликарпа, Джек, Качаморт*. Некоторые образы, взятые из народной поэзии (*Ен, Войпель*), в зависимости от замыслов художника не всегда соответствуют своим прототипам, однако представляется весьма любопытной попытка создания новой мифологии на основе реконструируемых и комментируемых в духе философской теории *лимитизма* мифопоэтических текстов. Попытка К.Ф. Жакова создать коми «Калевалу» не увенчалась успехом, но тем не менее его эпическая поэма *«Биар-*

мия» представляет интерес как художественное произведение высокого класса.

После революции 1917 г. меняется отношение к фольклорному материалу: сказочные, мифологические образы и сюжеты в литературе 20–30-х гг. все больше приобретают форму аллегорий, отражающих «классовую борьбу». Так, если опубликованное в 1910 г. М.Н. Лебедевым (1877–1951 гг.) *«Корт Айка (зырянское предание)»* и поэма *«Яг Морт»* (1927 г.) представляют собой литературно обработанные версии преданий о вв. *туне* и хозяине леса, то в оперетте *«Тунь»*, поставленной в Народном доме Усть-Сысольска в 1920 г., языческий шаман представляется уже «эксплуататором крестьянства» и «иракобесом». Весьма мифологична поэма-сказка М.Н. Лебедева *«Зарни чукор»* «Груда золота» (1926 г.), которая является реминисценцией на сюжеты быличек о заговоренных кладах. Историческая драматическая поэма *«Пельмид пармаын»* «В темной тайге» Н.А. Фролова представляет собой лемифологизированный вариант к.-з. предания о *Шыпиче*-Суханове, «утнетателе крестьян». Она была поставлена в Коми Республиканском театре в 1941 г., через пять лет после ее написания.

Многие мифологические сюжеты разных жанров фольклора, обрядов, народного театра легли в основу коми драматургии как литературного жанра, а затем перешли и на сцену народных и профессиональных театров. В пьесе *«Ныв сетым»* «Свадьба», написанной В.Т. Чисталевым и поставленной в 1936 г. силами артистов Помоздинского народного дома, еще сохраняются традиции народного театра. Собственно, спектакль *«Ныв сетым»* представлял собой выведенный на сцену свадебный обряд: он сохранял все детали свадьбы к.-з. с. Помоздино (вв.) и длился несколько часов. В 1927 г. была издана историческая драма *«Изкар»* В.Т. Чисталева, материалом к которой послужили предания о чуди и легенды о Стефане Пермском.

В. А. Савин, один из основоположников коми драматургии, в пьесах дилогии *«Райын»* «В Раю», написанной в 1921 г. и поставленной впервые в 1922 г. драматическим коллективом Коми института, и *«Инасьтэм лов»* «Неприкаянная душа», опубликованной в 1927 г., весьма своеобразно трактует представления коми-зырян о «том свете». Душа умершего коми крестьянина *Сюзь Матвея* скитается по Раю, Аду, возвра-

щается на землю, но нигде не находит себе места, поскольку его языческие представления о мире мертвых не совпадают с жестко структурированным и предельно иерархичным потусторонним миром христианских представлений. В сюжете встречаются такие мотивы к.-з. мифологии, как переправа души через **Сирбию** ю «Реку смоляного огня», посещение души тех мест, где она была при жизни (ср. **Орт**), представления о личном ангеле и личном **муги** «черте» и др. Пьесы были поставлены силами артистов *Сыкамтевчук* (аббревиатура: «Сыктывкарса коми театрын ворсысь чукöр» — *Труппа артистов Сыктывкарского коми театра*) в 30-х гг., затем ставились и ставятся на сцене Коми государственного драматического театра им. В.А. Савина, народными театрами, по ним неоднократно делались радио- и телеспектакли.

Первая волна внимания коми писателей к фольклору была обусловлена поисками образцов художественного текста, фольклорные тексты нередко служили основой для создания литературных, что характерно вообще для новых литератур. Литература времен Отечественной войны и послевоенных лет обратилась к эпическим, героическим жанрам, воспевающим деяния не традиционных героев, а выдающихся современников: «Сказ о Ленине» (1952) М. Пархачевой, «Лесная сказка» С. Попова — о богатыре-лесорубе Алекс Сан, «Сказ о герое» (1945 г.) В.В. Юхнин — о Герое Советского Союза В. Кислякове и др. Для 1960–70-х гг. более характерны сказочные формы (стихи-сказки, дидактические сказки для детей): «Зарни бöжа кань» «Кошка с золотым хвостом» (1962 г.) и «Питилысты сöкö» «Финист ясный сокол» (1965 г.) В.И. Лыткина, «Повтöм Васька» «Бесстрашный Васька» (1963 г.) П. Шеболкина, «Вöрса дед да Миша» «Лесной дед и Миша» (1964 г.) Г. Юшкова. В повесть В.В. Юхнина «Биа нöр» «Огненное болото» (1952 г.) вводится сюжет о нечистых местах. В 1970-е гг. к.-з. писатели соединяют образы разных этнических групп коми или обращаются к сюжетам, нехарактерным для фольклора к.-з. в целом. В этом отношении интерес представляют повесть В. Муравьева «Пера-богатырь с берегов Луты» (1966 г.), предание в стихах В.И. Лыткина «Пера-багатырь» (1967 г.), а также пьесы-сказки русского писателя А.С. Клейна «Камень жизни» (1966 г.), «Ожерелье Сход-

бей» (1973 г.), «Волшебный камень, или книга Белой Совы» (1977 г.). В произведениях Клейна в рамках одного сюжета соединяются мифологические персонажи к.-п. и вв. к.-з. (*Пера*) наряду с образами иж. к.-з., заимствованными из ненецкого фольклора (*Хановой*, *Белая Сова* и т.д.) или характерными для к.-з. и к.-п. фольклора в целом (*Ёма*).

В последнее десятилетие, в связи с возникшим интересом к происхождению и истории к.-з. и к.-п., литераторы вновь обращаются к фольклору и мифологии, в основном к обрядовому фольклору и колдовскому эпосу. Наиболее привлекательным для них становится образ первокрестителя пермян Стефана Пермского, в частности, тема борьбы *Степана* и *Пама* (*тунов*), отраженная в поэзии Д. Фролова, А. Шебырева, Е. Козлова, В. Бабина, А. Лужикова, А. Расторгуева, в прозе С. Журавлева, Е. Козловой, Г. Юшкова. Образ Стефана интересует не только коми, но и русских писателей Республики Коми. Из них особо следует отметить поэму А. Расторгуева «Успение Стефана Пермского» и повесть С. Журавлева «Стефан Пермский».

В основе драмы О.И. Уляшева «*Енкалаяс йылысь поэма*» «Поэма о Храмах», поставленной С.Г. Горчаковой в Государственном театре фольклора Республики Коми в 1990 г., лежит предание о создании Ульяновского монастыря, также связанное с именем Стефана (см. **Ульяна**, **Кыска**). Мифологическая концепция цикличности жизни заложена в сюжет пьесы «*Гытсань*» «Качели», написанной в соавторстве с М.И. Липиным и поставленной в Театре фольклора в 1994 г. (реж. М. Липин). В 1998 г. в том же театре состоялась премьера лирической комедии «*Эзысь шабö*» «Серебряный лен» О. Уляшева и С. Горчаковой (реж. С. Горчакова). На сцене этого же театра в 1994 г. были поставлены «*Нагай-лэбач*» «Птица-Нагай», а в 1996 г. «*Зарни схракöр*» «Златотрогий олень» Н.А. Шукина.

Г. А. Юшков в 1988 г. опубликовал драму «*Енны*» «Дочь Бога», в которой дуалистически переплетены христианские апокрифические и языческие сюжетные линии. Пьеса была поставлена в Коми Республиканском театре им. В.А. Савина в 1990 г. режиссером Ю. Юшковой.

По мотивам вв. быличек о колдунах Корткеросский народный театр в 1997 г. поставил драму А. Попова «*Туналöм ордым*» «Заколдованная тропа».

Любопытной особенностью современной литературной обработки мифологии является использование не только полевого материала, но и научных трудов коми этнографов и фольклористов, ярким примером являются драма *«Вөр керка»* «Охотничья избушка», написанная и поставленная С.Г. Горчаковой по монографии А.С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» в 1996 г., и музыкальная комедия *«Эзсыш шабди»*.

2. Музыка: В музыке мифологические мотивы, сюжеты и образы к.-з. и к.-п. разработаны довольно слабо. Мифология нашла отражение только в двух, хотя и достаточно крупных вещах.

Я.С. Перепелица в 60-х гг. создал балет *«Яг Морт»*. Либретто написал Г. Тренев по мотивам к.-з. легенд о *Яг Морте*, лесном чудовище, в основном опираясь на ее литературную версию (М.Лебедев, поэма *«Яг Морт»*). Премьера состоялась в 1961 г. в Коми Республиканском музыкальном театре. В Москве на Всероссийском смотре спектаклей балет был удостоен Диплома I степени, показан в Кремлевском театре и по Центральному телевидению. Балет видели театральные сцены Ленинграда, Кирова, Ижевска, Архангельска и др. городов. Сюита, составленная из самых ярких эпизодов, в исполнении симфонического оркестра Карельского телевидения и радио (дирижер Э. Чивель) записана на пластинку на Ленинградской студии грамзаписи. *«Яг Морт»* по сей день прочно держится в репертуаре Республиканского музыкального театра.

Второе произведение создано по мотивам мифологических рассказов к.-з. и к.-п. о божестве северного ветра и ночи *«Voïnele»* М.Л. Герциманом. Его балет *«Voïnele»* был поставлен на сцене Республиканского музыкального театра в 1996 г. В произведении образ божества трактуется достаточно вольно и неполно, поскольку на его формирование образы *Яг Морта* Я.С. Перепелицы и традиционных музыкально-сценических антагонистов оказали большее влияние, нежели мифологический прототип.

3. Изобразительное искусство, прикладное искусство: В той или иной мере многие художники интересовались живописными образами коми мифологии и фольклора, но тех, кто постоянно пишет по мотивам устного народного творчества, не так уж много. В числе художников, связавших свое творчество с мифо-

логическими персонажами, можно назвать В.Г. Игнатов, А.В. Мошева, В.Н. Онькова, а из более молодых — П.Г. Микушева, Ю.Н. Лисовского, А.В. Тимушева.

Произведения, созданные выходцем из Коми, московским художником В.Г. Игнатовым, навеяны сюжетами к.-з. и к.-п. легенд. Это своеобразная станковая графика. Первые работы художника были посвящены легендам о *Яг Морте*: серия листов *«Яг-Морт»* (1950-е гг.). Одновременно с *«Яг-Мортом»* В.Г. Игнатов начал создавать серию гуашей о *Пере-богатыре*, *Корт Айке*, *Ииркапе*. В картине «Пере-богатырь в стране ветров» встречается изображение *Voïnele*, хозяина северного ветра. Ряд листов создан по мотивам литературных и изобразительных источников о языческой родине предков коми: «Экстаз», «Поклонение рыбинам», «Родина предков», «Страсти» (сюжет связан с приходом Стефана Пермского). Кроме того, В.Г. Игнатов как сценограф оформлял балет *«Яг Морт»*, театральные постановки «Неприкаянная душа», «Ожерелье Судбея».

А. В. Мошев, к.-п. художник, проживающий в Республике Коми, известен книжной и станковой графикой. Одной из наиболее удачных работ является цикл иллюстраций к народным сказкам финно-угров. Из мифологических персонажей А.В. Мошев явное предпочтение отдает к.-п. богатырю *Пере*, хотя неравнодушен и к к.-з. образам.

В.Н. Оньков — к.-п. художник, известен графикой, акварельными работами, а также деревянной скульптурой. Наиболее близки ему образы чудских богатырей: *Перы*, *Кудым Оша* и духов-хозяев: чердачный *чуд*, подпольный *чуд*, банный *чуд*, водяной *чуд*.

Среди молодых художников, обращающихся к мифологическим мотивам и образам, следует выделить сыктывкарцев П.Г. Микушева, Ю.Н. Лисовского (псевдоним — Юлис) и ухтинца А.В. Тимушева (псевдоним — Ас Морт), пишущих маслом и работающих в графике. П.Г. Микушев в качестве орнамента нередко использует стилизованные изображения букв древнепермского алфавита, многие его картины отражают космогонические сюжеты: возникновение мира из яйца, борьба-сотворчество *Ена* и *Омёля* и т.д. Ю.Н. Лисовский, отталкиваясь от к.-з. сюжетов, обращается к мировым мифологическим мотивам и сюжетам. В работах А.В. Тимушева меньше

мифологических сюжетов, его картины посвящены конкретным персонажам, характерам к.-з. мифологии: *Тун, Ёма, Зарань* и т.д.

Весьма интересны и живописны также батик И.В. Федосовой из Сыктывкара. В живописи по шелку она использует мифологические образы, обращаясь в основном к изображениям «пермского звериного стиля», но в своеобразной трактовке.

В Союзе мастеров Республики Коми наблюдается тенденция к сохранению и возрождению старинных промыслов: ткачества, плетения, резьбы, работы по бересте, капу, дереву. При этом, наряду с традиционными предметами и об-

разами, появляются и новые, а из традиционных предпочтение отдается изображениям лося, медведя, водоплавающих птиц (утки-солонки, ложки-лебеди, хлебницы с изображениями фантастических утку-лебедей и т.д.)

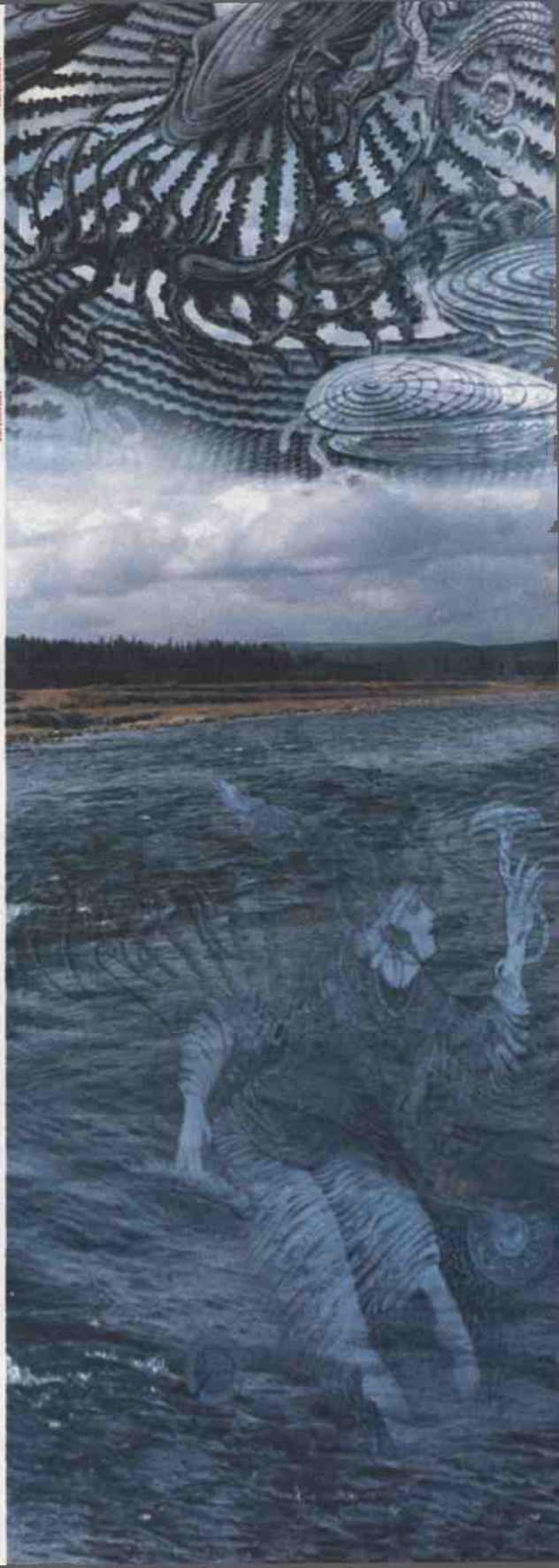
Разумеется, современные художники переосмысливают, вкладывают в них иную философию, иной смысл, иное содержание, однако мифологические образы, представления к.-з. и к.-п. от этого только обогащаются, поскольку в них раскрываются новые, ранее скрытые грани.

О.У.





АД	76
АДАМА ГЛАВА ТУРУН	76
АДЗ ЫТШКАН ЛУН	79
АЗЬЛА МЫНТӨМ	79
АЙКА	79
АЙ-ЧЕРИ	79
АКАНЬ	79
АНГЕЛ	81
АНЬ	81
АНЬКЫТШ	84
АНЬТУЙ	84
АРАЛЬ	85
АС НУ	85
АС ЧВЕТ	85



АД

АД, **ad** повс. (< рус.); **ад гуран**, *ad guran* скр. сс. «яма ада»; **вакрамеш**, *vakrameš* л. к.-п. (< рус. *ад крамешный*), — преисподняя.

Хозяином **А.** считался антипод Бога (см. **Ен**) — **Омоль** или **Куль**, «темный» демиург, впоследствии слившийся с образом сатаны, дьявола. По одной из версий, власть над душами умерших людей **Омоль** получил от **Ена** взамен за то, что научил его ковать железо. Первые люди, которые попали в **А.**, были один — чрезмерный пьяница, а другой — жестокосердный скряга. Оба они, точнее их души, после смерти в течение шести недель падали вниз, пока один из них не подумал вслух, что только **Омоль** знает, как долго они еще будут падать. Другой ему возразил, что это знает только **Ен**. Едва он это произнес, как падение прекратилось, а на месте их остановки возник **А.** После сотворения **А.** в него стали попадать души всех умерших людей — и праведников, и грешников. Земля, по этой мифологической версии, стоит на воде, вода на **А.**, а тот — на сердцах умерших людей, которые при жизни были чрезвычайно злонамеренными и жадными.

По другой версии, **А.** появился после того, как **Ен** закопал в землю глиняные горшки, в которых находились **Омоль** и большая часть его помощников. Обе версии представляют собой явное соприкосновение народно-христианской (апокрифической) и традиционной (языческой) мифологии. **А.** создается в мифологическое время, в период первотворения, в ходе борьбы между демиургами. Локализация **А.** (по первой версии) под водой, на которой, в свою очередь, стоит земля, несомненно, инспирирована представлениями о том, что первоначальный хаос являл собой безбрежную водную стихию, на поверхности которой и была создана земля, т.е. **А.** помещается на предельной периферии мифологического низа.

У верхневычегодских и верхнепечорских к.-з. до сих пор бытуют старообрядческие апокрифические легенды о путешествии в **А.** Иисуса Христа. После воскрешения Иисус Христос решил освободить страждущие души. Он спустился в **А.**, приказав всем грешникам встать по левую руку от него, а праведникам — по правую и повел их из **А.** Владыка **А.** взмолился: «Христос, брат, как я буду без людей жить?». На что тот ответил, что опустевший **А.** вновь наполнится ду-

шами курящих людей. После того как Христос вышел с освобожденными им душами из **А.**, души грешников превратились в темные звезды, а души праведников — в светлые. Одновременно Христос создал ночь и день, чтобы люди днем работали, а ночью отдыхали. До того же день длился круглые сутки. Одной из причин популярности этих легенд было обоснование вреда курения — мотив, отсутствующий в «классических» апокрифах на эту тему.

Представления о сущности **А.** и муках грешников в фольклорных традициях дальнейшего развития не получили. Редкое исключение представляет собой зафиксированное у печорских к.-з. восприятие **А.** как места, где холодно, много мошкеры и дым кругом. Данная трактовка представляет интерес как своеобразная, оригинальная демифологизация христианского мифа о «гееине огненной», с ее более жестокими, но абстрактными муками грешников, путем замены их реалиями обыденной жизни. С другой стороны, она сближает **А.** с первобытным хаосом, характеризую его такими маркерами, которые находятся как бы в оппозиции. Мошкеры бывает летом, а холод зимой. Дым — не среда обитания, а, напротив, способ борьбы с мошкаркой.

Лит.: Доронин 1947, Fuchs 1924, Fokos-Fuchs 1951. Н.К.

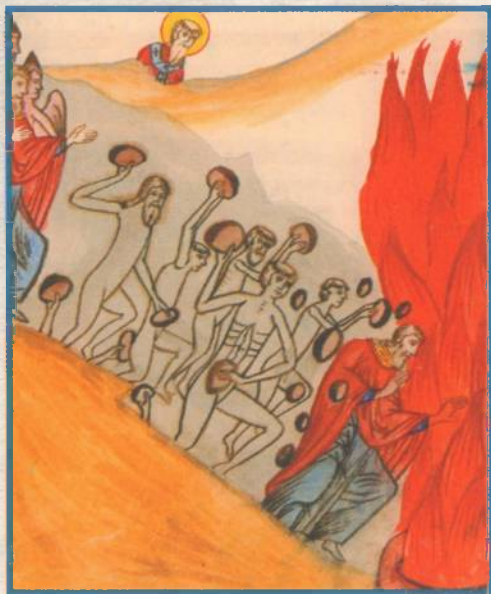
АДАМА ГЛАВА ТУРУН

АДАМА ГЛАВА ТУРУН, *adama glava turun* повс., букв. «адама глава трава» (< рус. *адамова голова*), — башмачок венерин, башмачок пятнистый.

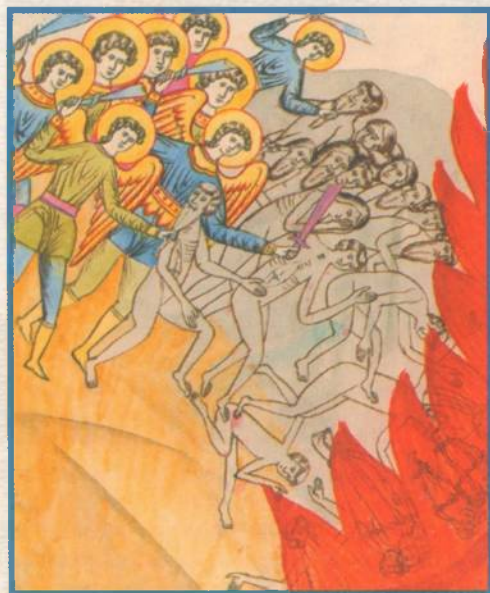
Имеют одинаковое название **А.г.т.**, но различаются как растения для лечения мужчин (венерин башмачок) и растения для лечения женщин (башмачок пятнистый). Наряду с первоцветом весенним, прострелом луговым наделялись чудесными целительными силами и характеризовались как травы от «семидесяти семи (или ста) болезней». Охотники использовали **А.г.т.** в качестве оберега и прикрепляли к оружию.

Места произрастания держались в тайне, при поиске и сборе требовалось соблюдение полной тишины, иначе, по поверью, растения вообще могли «не показаться» сборщикам.

Лит.: ПМА И.И.



«Адские муки»
Худ. О. П. Коровина («Цветник»)





«Сошествие во Ад»

Икона, написанная в XIX в. коми-старообрядцами
с. Верхозерье на р. Вашка

Фото В. Э. Шарапова

АДЗ ЫТШКАН ЛУН

АДЗ ЫТШКАН ЛУН, *až ickan lun* уд. «день кошения поймы», — праздник начала сенокосной страды.

Основными действующими лицами в **А.Ы.Л.** были молодожены, заключившие брак в течение года и вышедшие на свой первый совместный сенокос. Молодки в этот день соревновались на лугу в беге, причем бежали даже беременные. Победительницу ожидал подарок. На дальних пожнях молодки варили кашу с маслом. Их мужья в это время должны были взобраться на ель, обрубить на ее вершине сучья и обернуть это место берестой или жостью. После этого все участники сенокоса ели кашу, а молодая обращалась к каждому из них, прося отведать кашу. Молодых, не соблюдавших этого обычая, могли наказать — нарисовать на дверях их дома вверх ногами фигурку человека, что сулило им грядущие несчастья.

Лит.: Плесовский 1968.

Н. К.

АЗЬЛА МЫНТОМ

АЗЬЛА МЫНТОМ, *azla mintem* (луговая плата, отплата), — обычай одаривания в послесвадебной обрядности уд. к.-з.

На Троицу все вышедшие с начала года замуж молодки должны были устраивать коллективные угощения. Причем угощения (шаньги, пироги, курники) готовили их матери. **А.м.** проходили на каком-либо открытом ровном месте, обычно за селом на лугу. Угощение раскладывалось отдельно для молодежи, для мужчин, женщин, стариков. Или же угощали иначе: молодки вставали в круг и, взявшись за руки, с песнями медленно начинали водить хоровод. Их матери стояли внутри круга и через головы дочерей разбрасывали присутствующим выпечку. После угощения устраивались состязания молодоков в проворстве. Участники **А.м.** становились в два ряда лицом друг к другу, образуя проход, по которому по-двое бежали молодки. Им всячески старались мешать, подставляли подножки. Каждая из молодоков старалась пробежать, не споткнувшись, и как можно быстрее.

Лит.: Дукарт 1975.

Н. К.

АЙКА

АЙКА, *ajka*, — у к.-з. составная часть ряда наименований представителей «низшей» мифологии, духов-хозяев: **вөр-айка** «леший», **рыныш-айка** «овинник», **гобоч-айка** «домовой», **пывсян-айка** «банник» и др., со значением близким к об.-угор. *ойка* «старец, старик, хозяин»; у вв. скр. к.-з. — «злой дух». Термин является производным от слова *ай* «отец, родитель, самец, свекор». В к.-з. фольклоре словом **А.** называют также ряд *тунов* (сильных колдунов), противников Стефана Пермского (**Корт Айка**, **Мелейка**, **Паляйка**, **Вежайка**).

Н. К.

АЙ-ЧЕРИ

АЙ-ЧЕРИ, *aj čeri* вым. уд. «отец-рыба»; **дедо**, *dede* печ. вв. (< рус. дед); **польо**, *peľe* вв. «старик, дед», — старший над рыбами.

А.-ч. — старший над всеми рыбами, находится в дружеских отношениях с духами — хозяевами воды (васа). Если у рыбаков пропадает сеть, считается, что ее уташил **А.-ч.**

Лит.: Старцев 1929.

Н. К.

АКАНЬ

АКАНЬ, *akan* вв., вс., вым., иж., нв., печ., скр., сс., к.-п.; **кукла**, *kukla* вс., лл., к.-п.; **тятюк**, *ťat'uk* уд. — кукла.

По мнению В.И. Лыткина и Е.С. Гуляева, первоначальное значение к.-з. слова **А.** — «маленькая игрушечная сестренка, женщина». Возможно сопоставление с к.-з. *ак-* (без уменьшительно-

ласкательного суффикса *-an*) с фин. *akka* «старая женщина, сестренка, женщина», саам. *akka*, а также с диал. к.-з. *ак вежань* «крестная мать».

Ряд к.-з. фразеологизмов, а также комплекс поверий и запретов, связанных с **А.**, свидетель-



Ками-пермяцкая
соломенная кукла
Ками-Пермяцкий округ
Фото В. Э. Шарапова



Коми-зырянская тряпичная
кукла на деревянном стержне
Реконструкция Т. Земцовой.
Фото В. Э. Шаропова

ствуют о традиционном для к.-з. соотношении образа антропоморфной игрушки с представлениями о душе-тени или двойнике человека: *син А.* «зрачок», букв. «глазная кукла»; *син А.-ыс сувтса* букв. «глазная кукла стоячая» или *сувтса син* «стоячие глаза» — о человеке с неподвижным, тяжелым взглядом, *улюхора син А.*, *гуга син А.* «зрачок перевернутый» — букв. «глазная кукла перевернутая» — устойчивые характеристики традиционного образа колдуна. В восприятии взрослых некоторые детские игры с *А.* считались пророческими. По поверьям, игры девочек с тряпичными *А.* влияли на их будущее семейное счастье и плодovitость. У к.-з. говорят, что у девочки, которая в ходе игры раздает своих *А.* подругам, не будет семейного счастья и благополучия. Считалось, что по характеру детских игр с *А.* можно предсказать предстоящие изменения не только в жизни ребенка, но и всей семьи: «если дети играют в похороны и закапывают с причитаниями кукол на углу дома — значит в этой семье скоро кто-то умрет». У каждой девочки количество тряпичных *А.* в игрушечной семье, как правило, соответствовало количеству членов реальной семьи ребенка. Но при этом *А.* никогда не давали собственные имена членов семьи, что было обусловлено стремлением обезопасить живых людей от установления возможной связи с судьбой игрушечного двойника и тем самым исключить возможность сглаза и порчи. Родители, наблюдая за изготовлением девочками тряпичной одежды для кукол, а нередко участвуя в этом процессе и в самой игре, строго следили за тем, чтобы наряды для *А.* шились только из обрывков новой ткани, ни в коем случае нельзя было использовать лоскутки от одежды, которая кем-либо носилась. По поверьям к.-з. одежда, «пропитанная запахом живого человека», является его *вуджор* (тенью). Считается, что, закопав в землю куклу, одетую в такую одежду, можно наслать неминуемую болезнь или даже гибель на ее реального «двойника». Примечательно, что после проведения традиционной

игры «похороны *А.*» дети впоследствии никогда не извлекали ее из земли, мотивируя это тем, что, играя с такой *А.*, можно навлечь на себя беду.

Лицо у кукол обозначалось белым либо светлым фоном, или разноцветными полосками ткани. При этом, как правило, черты лица не детализировались, лишь в 20–30-е годы, когда среди сельских детей стали популярны *А.*, скрученные из бумаги, на игрушечных лицах стали прорисовывать сажей или карандашом глаза, нос и рот. Показательно в этом плане поверье к.-п.: если дети будут играть *А.* с глазами, «стоячими», как у колдунов, они могут сами ослепнуть или принести в дом несчастье. Известно, что в традиционных культурах многих народов Севера и Сибири соблюдался запрет на обозначение у кукол рта, носа, глаз и ушей. Считалось, что изображение черт лица может оживить куклу и тем самым сделать ее опасной для человека. Антропоморфные деревянные изображения духов-хранителей, напротив, всегда наделялись чертами лица. В ходе изготовления *онгона* рот, глаза и уши вырезались в последнюю очередь. Эта символическая операция предшествовала ритуальному оживлению духа-хранителя. По традиционным представлениям разных народов, именно через рот, нос, глаза и уши духи-покровители и духи-помощники вселяются в свои изображения. Отмеченные представления об *А.* с четко выраженными чертами лица, как образец духа-покровителя, вероятно, можно увидеть и в основе традиции современных сельских к.-з. ставить промышленных

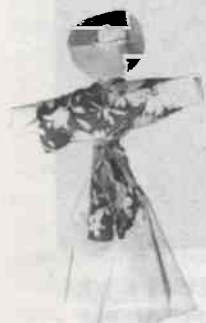


Деревянная кукла
печорских «оми-зырян»
Горьковский
краеведческий музей

кукол, переодетых в стилизованные национальные костюмы, в окна между рамами, так чтобы лицо куклы было обращено на улицу. Примечательно, что в колыбельных песнях ижемских к.-з. *А.* сравнивается с тенью, оберегом человека: *Пидзос помой аканьой, ошинь дорын вуджорой* — «Куклолка наколенная, тень (*вуджор*) у окна».

В сказочном фольклоре к.-з. и к.-п. ожившая *А.* выступает в роли покровительницы и помощни-

цы героини, оставшейся без матери. Примечательно, что в сказках процесс изготовления глиняной **А.** выступает метафорой зачатия ребенка. (Ср. к.-з. детское название глиняных игрушек *сей палу* «глиняная вульва, глиняный пирожок».) В фольклорных текстах акцентируется внимание на кратковременности существования соломенных, берестяных и глиняных **А.** В к.-з. языке метафорическое сравнение с глиняной **А.** подчеркивает нерешительность и бесхарактерность человека. (Ср. *сей монь* «глиняная сноха», *сей морт* «глиняный человек».) Тех, кто боится промокнуть, у к. принято подбадривать словами: «он ньодзды, абу сей монь» («не размокнешь, не глиняная сноха»). В традиционном для к.-з. комплиментарном обращении к миловидной девушке или невесте — *роч акань* (букв. «русская кукла») акцентируются представления о неземной, нечеловеческой природе девичьей красоты.



Кукла-скрутка
ижемских коми-зырян
Фото В. Э. Шаропова

Показательно применение **А.** в колдовстве и традиционной мантике к. Согласно одному из вариантов святочных гаданий к.-п. считалось, что если девушка достанет из-под перевернутого горшка **А.**, то в этом году ей предстоит родить ребенка. По представлениям к.-з., аналогичные результаты гадания предвещали неудачные роды или выкидыш. На территории совместного проживания коми и хантов (Тюменская обл., Шурышкарский район) женщины с помощью тряпичных **А.** избавлялись от наваждения плохих снов: у подножия священной березы устраивалась трапеза, в ходе которой женщины рассказывали друг другу свои сны; неподалеку от березы вырывали ямки, где совершался ритуал захоронения специально сшитых для этого тряпичных **А.** Отметим, что аналогичный ритуал бытовал в прошлом у удмуртов: в случае болезни кого-либо из родственников женщины шили тряпичную куклу и проводили обряд ее захоронения в земле. В колдовской практике к.-з. известен прием наказания за воровство с помощью **А.** изображающей подозреваемого: считается, что пострадавший

может погубить вора, если закопает такую **А.** в землю, с произнесением определенных заклинаний. По данным Л.Н. Жеребцова, к.-п. при изготовлении колдовской **А.** обмазывали ее голову собственной кровью. По поверьям к.-п., в гроб умершему *тодысь* обязательно надо положить семь **А.**, иначе он может увести за собой в могилу семь человек. У керченских к.-з. считается, что колдовских **А.** необходимо изготавливать из «нечистого» дерева — осины, а детские игрушки лучше делать из березы и сосны.

Лит.: Грибова 1970; Жеребцов 1971; Климов 1991; Несанелис, Шаранов 1995; Рочев 1972а; Сидоров 1928; Уляшев, Шаранов 1996; Sharapov 1993; Шаранов 1998б; ПМА.

В.Ш.

АНГЕЛ

АНГЕЛ, *angel* повс., **аньгел**, *angel* иж., **аньдел**, *and'el* вв. скр. (< рус.); **лов видзись**, *lov vizis* вв. «охраняющий душу», — ангел.



Ангел из с. Нижнечусовские Городки Пермской губ. XVIII в.

Дерево. Пермская государственная художественная галерея (Власова 1985)

Образ, заимствованный из христианской мифологии. Согласно к.-з. космогоническому мифу Бог (**Ен**) создал **А.**-помощников еще в момент первотворения, сразу же после создания земли, употребив на это одно из двух яиц своей матери-утки, которые он достал из морской пучины. Закончив обустройство земли, **Ен** выстроил небо и ушел туда жить вместе со своими **А.** В верованиях и фольклоре образ **А.** какого-либо развития не получил.

Лит.: Плесовский 1972.

Н.К.

АНЬ

АНЬ, *an* повс.; **нывбаба**, *nivbaba* литер. (< *ныв* «девушка» + рус. *баба*); **нылбаба**, *nilbaba* печ. сыс. вв., **баба**, *baba* повс. (< рус.), — женщина.



**Портрет летской женщины
в традиционном наряде**
Село Гурьевка. Прилузский
район Республики Коми,
1990 г.
Фото В. Э. Шарапова



**А. И. Хозяинова (1920 г. р.),
известная исполнительница
причитаний (плакальщица)**
Село Кельчиюр. Ижемский рай-
он Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шарапова



**Последний житель с. Верхозе-
рье — Онись баб**
Удорский район
Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шарапова



Портрет ижемской женщины
Фото Л. С. Грибовой

< Общеп. **ańz* «женщина» | | эрз. *ańa: ńizańa* «теща» | венг. *anya* «мать» | манс. *ǝǝń* «бабушка со стороны матери» < — Доперм. * *ańz* «мать, женщина».

В отличие от мифологий многих народов, в к. мифологии отсутствует образ богини-созидательницы, равной **Ену** и **Омӧлю (Кулю)**. В некоторых к.-з. мифах упоминается жена **Ена**, которая представляется лишь как одна из причин ссоры братьев-демиургов, но ее образ не получает самостоятельного развития. Первая женщина, по представлениям к.-з., изначально стала носительницей ритуальной скверны, которой наделил ее **Омӧль**, доделавший незаконченный **Еном** половой орган **А**. В другом сюжете **А**. реабилитируется как изначально чистая, но добровольно взявшая на себя часть скверны, переполнившей мир вследствие козней **Омӧля**. (См. **Пеж**.) В мифах к.-п. первая женщина наделяется более высоким статусом: по преданиям к.-п., люди произошли от земного мужчины (**Пера**) и небесной девушки (**Зарань**), дочери **Шонді** (Солнца), спустившейся на землю по радуге. Согласно к.-п. и к.-з. текстам о чуде, неправильные действия **А**. являются причиной отделения неба от земли и возникновения исторического времени-пространства.

Отсутствие в языческой мифологии к. оформленных образов женских божеств не помешало возникновению культов заимствованных образов христианских женщин-святых. Особенно почитаются у коми Богородица (заступница женщин), Параскева Пятница (покровительница в женских делах), Варвара (целительница) и т.д., которые помогают при родах, женских болезнях, в женской работе.

Среди персонажей низшей мифологии к. наиболее известны *вӧр А*. («лесные женщины») и *вауса* («водяные, русалки»), которые, впрочем, чаще всего упоминаются как жены лесного или водяного. Иногда лесные и водяные **А**. становятся женой человека (богатыря, охотника). Так, герой к.-п., вв., лл. преданий **Пера**, победив **вӧрса** (лесного), женится на его жене. В иж., нв. эпических текстах **Шомвуква**, **Дас кык ая-ниа** младший сын, победив водяного **Глӧта**, водяного и лесного медведей, женится на их дочери. В охотничьих быличках к.-з. к охотнику, не вовремя помянувшего жену, часто под ее видом является

лесная женщина и живет с ним в течение сезона охоты. От мнимой жены охотник избавляется, облив ее кипятком, избив рябиновым прутом, оставив ее на противоположном берегу реки, или подплывая к родной деревне (лесная женщина прыгает в воду при виде церкви, часовни). В быличках к.-п. часто упоминаются мифические существа женского пола **Калян**, которые вредят людям.

В преданиях к.-п. женские образы, как правило, равноценны мужским, женщины самостоятельны, властны (родоначальницы, колдуньи и матери богатырей: **Чикысь**, **Потось**, **Пӧвсин**, **Зюздя**, вогульская княжна **Костӧ**). В преданиях к.-з. **А**. чаще является подвижницей, страдающей от чужаков. Так, в преданиях о гонимой чуде, об удорской княжне (см. **Удораса оксань**), женщина, отказываясь от принятия крещения, кидается в воду. То же самое делает крещеная девушка **Улляна**, отвергая печорского туна **Кыску**. Мотив утопления девушки в знак протеста (как единственного способа разрешения конфликта) встречается и в к.-з. балладах.

В к.-п. сказках **А**. действует как самостоятельный персонаж, тогда как в к.-з. чаще представляется лишь добычей героя и антигероя, возжеланным объектом, наряду с волшебными предметами (см. также **Мич**). В обрядовой поэзии к. образ **А**. раскрывается в двух ракурсах: с одной стороны, как страдающий объект (поскольку обрядовая поэзия, а в особенности свадебные причитания — традиционные формы женского самовыражения), а с другой — этот образ возвышается до уровня вселенских метафор и сравнений. Пожалуй, именно в обрядовой поэзии максимально подчеркивается мифологическое значение женского начала как Великой Матери, идеала Красоты и Вселенской Любви.

Двойственное отношение к женщине проявлялось и в быту. Так, **А**. считалась, с одной стороны, носительницей скверны (см. **Пеж**) и должна была беспрекословно подчиняться мужчине (отцу, мужу, брату), а с другой — по социальному статусу была выше попов и чиновников, поэтому не должна была им кланяться.

Лит.: Климов 1990; Налимов 1908; Осипов 1986; Пиотровский, Налимов 1912; Fokos-Fuchs 1956.
О.У.

АНЬКЫТШ

АНЬКЫТШ, *an'kič* повс., — горох.

В основе семантики **А.** у к., как и у многих других народов, лежала идея плодородия, инспирированная, возможно, фаллической формой стручка **А.** и нахождением в нем большого количества съедобных семян. В сказочном фольклоре с **А.** тесно связан мотив чудесного рождения. Например, журавль уронил с неба в передник бездетной вдовы три горошины, она их съела, после чего родила трех сыновей-богатырей. Бездетные 70-летние старик со старухой сварили суп из найденной горошины. У них родился сын. Согласно к.-з. мифу, медведь был сыном **Ена** и жил раньше на небе. Однажды он увидел, как на земле какая-то женщина уронила половинку горошины, спустился с неба и съел ее. После чего **Ен** оставил медведя на земле навсегда. Длинные стебли **А.**, способные самостоятельно подниматься вверх по поставленной рядом подпорке, обыгрываются в широко известном мотиве к. «лестница в небо».

Идея путешествия на небо по стеблю **А.** непосредственно связана с его основной семантикой — идеей плодородия. Сироты, мальчик и девочка, у которых кончилась еда, находят в подполе горошину и делят ее пополам. У брата половинка горошины упала в щель пола, и из нее вырос **А.** до самого неба. Дети залезли по стеблю **А.** на небо, увидели там маленькую избушку и зашли в нее. В избушке слепой старик на ручных жерновах молот пшеницу. Дети похищают волшебные жернова, пекущие без муки, и спускаются с ними по стеблю **А.** на землю. В другом варианте этой сказки в избушке живет слепая Баба-Яга и мелет на ручной меленке горох. Дети похищают у нее гороховую муку.

Лит.: Климов 1991, Ожегова 1989, Старцев 1929, Wichmann 1916.
Н. К.

АНЬТУЙ

АНЬТУЙ, *an'tuj* повс. букв. «женский путь», — характер, разум, умение, способность в женских работах, предназначающиеся женщине.

Слово **А.** < **ань** «женщина» + **туй** «путь, умение». В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев этимологически различают 1) **туй** (дорога, след, дорожка, тро-

па, направление, линия, проход) < Общеп. * *tŭj* || фин. *tie* «дорога, путь» | эст. *tee* «тж» == доперм. * *teje* и 2) **туй** «годный, пригодный, подходящий» < общек. * *tuj* || фин. *tajuta* «сознать, понимать», *tajuton* «бессознательный» | манс. *taji* «годиться, подходить, приличествовать» | хант. *tyjan tujil* «не годится, нельзя» == Доперм. * *tajz-*. Однако в к.-з. языке слово **А.** входит в ряд слов со значениями «правильное-неправильное», «пригодное-непригодное», «умение-неумение выполнять какие-л. функции вещью, животным или человеком»: **туйны** «годиться, быть пригодным», **туяна** «годный», **туйтӧм** «негодный», **морттуй** «характер, умение быть человеком» — букв. «человеческий путь», **немӧстуй** «никудашность, никудашный», букв. «ничтожный путь», **киподтуй** «умение, мастерство» — букв. «ладони след». (Ср. рус. «путевый», «непутевый», «беспутный».)

По некоторым бытующим среди к.-з. легендам, **Омӧль** создал первую женщину специально для того, чтобы спровоцировать ранее созданного **Еном морта** (человека) на ругань и тем самым ввести его в грех. Тогда **Ен** сказал, что раз уж женщина появилась, пусть они днем хоть как ругаются, но ночью чтобы мужчине с ней было хорошо. По другим сюжетам, **Ен** специально создает «товарища» и помощницу для мужчины. Тем самым **Ен** определяет **А.**, как выполнение предначертанных обязанностей женщины по отношению к мужчине.

В ряде к.-з. мифов обосновывается разделение обязанностей между мужчиной и женщиной: мужчине **Ен** предназначает заниматься охотой, он должен нести в дом добычу, содержать коня и собаку, а женщине достается домашняя работа: очаг, уход за детьми, коровой и кошкой. У к.-з. умение (**морттуй**) мужчины традиционно определяли по его охотничьей удаче, способности владеть топором и ножом, а умение женщины (**А.**) — по качеству хлеба, пряжи, отношению к членам семьи и домашним животным. (См. **Мӧс, Нянь.**)

Согласно достаточно распространенным среди к.-з. представлениям, в мифические времена женщины разделили между собой скверну (**песж**), чтобы в ней не утонула земля, и с тех пор они имеют особые заслуги, несмотря на то что являются носителями **песж**. За эти заслуги они обрели право не кланяться попом и чиновникам, право высказывать свое мнение при ре-

шении семейных проблем, а в отсутствие хозяина решать все хозяйские дела.

В совокупности понятием **А.** у к.-з. определялись круг женских обязанностей и прав в семье и миру, выполнение женских работ, отношение к людям и природе, т.е. умение вносить в жизнь лад и гармонию.

*Лит.: Лыткин, Гуляев 1970, Налимов Материалы..., Fokos-Fuchs 1951, ПМА.
О.У.*

АРАЛЬ

АРАЛЬ, *aral'* нв. иж. печ.; **аральё-пöльö**, *aral'e-peľe* уд.; **арале-пöле**, *aral'e-peľe* вв.; **арой-дрой**, *arej-drej* нв. уд. (< к.-з. *арзыны* «вопить, кричать, реветь»), — дух — хозяин лесной избушки.

Чаще всего образ **А.** фигурирует в сказках типа рус. «Морозко»: мачеха посылает старика отвезти нелюбимую падчерицу в охотничью избушку и оставить там; дочь старика, оставшись одна, готовит еду, угощает мышь (реже — петуха); в полночь приходит **А.** и предлагает сыграть в *горань* «жмурки». Падчерице в благодарность за угощение помогает мышь, бегая с серебряным колокольчиком по углам. С криком петуха **А.** падает оземь, и вместо него остается грудка золота и серебра. Родная дочь старухи, посланная за богатством, отказывается угостить мышь; **А.** в ходе игры настигает девушку и ударом посоха по лбу убивает. Мотив прихода **А.** в охотничью избушку в этой сказке близок к мотиву прихода к обидчикам «Медведя на липовой ноге» (Верлиоки). При этом **А.** описывает свой путь, перечисляет перейденные им ручьи и реки и напевает: «Иду я, иду, сам я с вершок, борода с веник».

В к.-з. сказках обоих типов («Морозко» и «Медведь на липовой ноге») образ старика **А.** (или просто старичка-с-вершок) чередуется с образом медведя, а в несказочной прозе (быличках) находит параллели в образах лесного духа, лешего, хозяина охотничьей избушки, выгоняющего (наказывающего) охотника или состязавшегося с охотником.

В целом образ **А.**, вероятно, восходит к образам карликов-богатырей, распространенным у разных народов, поскольку «старичок-с-вершок, борода-с-веник» часто встречается в к.-з.

волшебных богатырских сказках: бьет двух братьев-богатырей, оставленных готовить еду, затем, оставив клочок своей бороды на том месте, где его привязал третий богатырь, убегает в подземный мир, где его настигает и убивает сказочный герой, при этом освобождая плененных красавиц.

*Лит.: Плесовский 1956, Рочев 1991.
О.У.*

АС ПУ

АС ПУ, *as pu* повс. «свое, собственное дерево», — магическое дерево, имеющееся, по поверьям к.-з., у каждого человека, дерево-двойник.

Отыскать **А.п.** чрезвычайно трудно, разве что наткнуться на него случайно. Охотнику найти **А.п.** могла помочь собака, постоянно его облаивая, или же ему указывал местонахождение **А.п.** леший в благодарность за помощь в жестокой схватке с водяным. После первого же удара топором **А.п.** начинало кровоточить и разговаривать со своим владельцем. Сделанные из такого дерева предметы обладали волшебными свойствами, например, на столе из **А.п.** различные яства и напитки появлялись сами собой. Легендарный герой-охотник **Йиркап** сделал себе из **А.п.** волшебные лыжи-самоходы.

*Лит.: Рочев 1984.
Н.К.*

АС ЧВЕТ

АС ЧВЕТ, *as čvet*; **ас цвет**, *as cvet* повс. «свой, собственный цветок», — магический цветок, имеющийся у каждого человека, цветок-двойник.

По представлениям к., у каждого человека в природе имеется **А.ч.**, обладающий магическими силами. Показывается этот цветок только раз в жизни, и человек, сумевший обрести его, может обезопасить себя от всех болезней и несчастий. Распознать **А.ч.** трудно: он не имеет конкретного вида, времени и места цветения. Сохранились лишь очень неясные представления о том, что стоит надломить стебель, как вместо сока на срезе появляется кровь. Многие информаторы с сожалением вспоминают о том, что, по всей видимости встречали, **А.ч.**, удививший их причудливой формой, яркой красотой или вы-

заваливший какие-то необычные чувства, но не со-
рвали его или по недогадливости, или понадеяв-
шись сделать это на обратном пути.

В ряде районов поверья об **А.ч.** тесно пере-
плелись с широко распространенными среди ев-

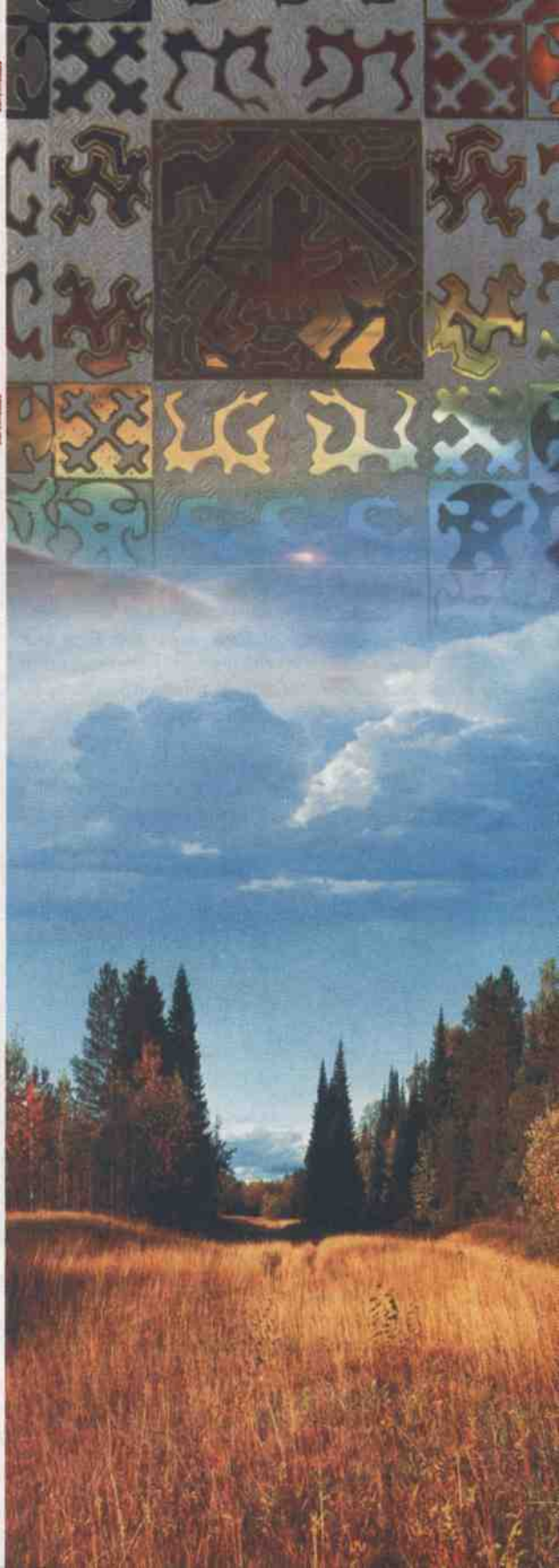
ропейских народов преданиями о цветке папо-
ротника.

*Лит.: ПМА
И.И.*





БАДЬ ВУЖЬЯ	88
БИ	88
БЛАГОВЕШТШЕННЬО ЛУН	91
БОГОРОДИЧА ЛУН	91
БУДИМЕР	92



БАДЬ ВУЖЬЯ

БАДЬ ВУЖЬЯ, *bad' vužja* вв. «ивовая коряга»; **ва вужья**, *va vužja* уд. «водяная коряга»; **ва вужья**, *va vužja* вв. «водяная коряга»; **кокоря**, *kokora* вв. иж. печ. «коряга», — водяной дух, воплотившийся в корягу.

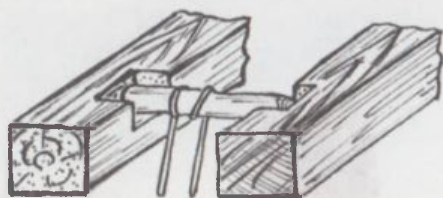
Неизвестно откуда принесенная ледоходом к берегу коряга начинала требовать человеческих жертв. Только после того, как ее разрубали на куски и сжигали, вблизи от ее местонахождения переставали тонуть люди.

Н.К.

БИ

БИ, *bi* повс., — огонь.

Согласно к.-з. мифологической версии, **Б.** люди получили от **Ена**. **Ен** создал **Б.** в виде очень красивого краснощекого человека, но он стал злоупотреблять полученной им первоначально свободой, разгуливая по земле и поджигая леса. Тогда **Ен** превратил **Б.** в кремь и се-ру, и люди стали использовать огниво и спички для его получения. В к.-п. фольклорном цикле в одной из легенд о **Пере** он предстает как культурный герой, добывающий для людей небес-



Приспособление для добывания
«живого» огня

ный **Б.** Поднявшись по радуге на небо, **Пера** попытался приблизиться к Солнцу, чтобы отломить от него кусочек, но потерпел неудачу. Своей цели он добился позднее, когда Солнце, разгневанное женитьбой **Перы** на его дочери **Зарань**, стало яростно палить, угрожая сжечь все на земле. Тогда **Пера** и семь его сыновей натянули могучие луки и выстрелили в Солнце. От Солнца откололся большой кусок и рассыпался на множество огней по всей парме (при-

уральской тайге), а на земле прекратилась нестерпимая жара. В сказках охотники, оставшиеся в лесу без **Б.**, получают его от какого-то старика взамен за удачно рассказанную небывальщину. В к.-п. сказке «К **Каму** за **Б.**» хранителем **Б.** выступает **Кам**, живущий в избушке в лесу и раздувающий там **Б.** у себя в печи. Мальчик, посланный к **Каму** за **Б.**, отгадывает загаданную тем загадку, похищает головешку и спасается бегством с помощью взятых с собой волшебных предметов. В дальнейшем его сестра (к тому времени они стали сиротами), с помощью волшебных предметов и советов, полученных ею от доброй колдуньи, убивает **Каму**. Дети сами становятся хранителями **Б.** и делятся им с людьми.

Представления о духах — хозяевах **Б.** у к. не зафиксированы. Определенная власть над стихией **Б.** признавалась за банником и овиинником, которые в случае недовольства могли уйти из своих мест обитания, и там случался пожар. В загадках **Б.** сравнивается с птицей, бегущей по жердочке и роняющей красные яйца. У к.-п. считалось, что крупный пожар, случившийся в одном из селений, произошел из-за того, что два мальчика разорили птичье гнездо, принесли птенцов домой и отдали их кошке. Через несколько дней люди увидели летящую птичку с горящей лучиной в клюве. Она села на соломенную крышу сначала одного, а потом другого дома, где жили разорители гнезда, и начался пожар.

Рудименты былого культа **Б.** сохранялись в промысловой среде. Перед приемом пищи охотники обязательно совершали обряд кормления **Б.**, бросая в него крошки хлеба. В **Б.** возбранилось плевать, а тем более мочиться — иначе на губах или гениталиях ослушников появлялась короста. **Б.** нельзя было затаптывать ногами, его полагалось заливать водой. **Б.** придавалась очистительная сила. Особую силу имел огонь, полученный с помощью трения, — **дзурк Б.** Еще в начале XX в. крестьяне одной из сысольских деревень, чтобы избавиться от чрезмерно расплодившихся волков, добыли трением **Б.** и публично сожгли на нем одного пойманного волка, строго наблюдая за тем, чтобы никакая часть от него не осталась несожженной.

Лит.: Кандинский 1889, Климов 1990, Климов 1991, Ожегова 1989, Сидоров 1928, Супинский 1935, Fuchs 1924.

Н.К.



«Огненные птицы»
Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)



«Успение Богородицы»

Икона, написанная старообрядцами в XIX в.
д. Верхозерье на р. Вашка
Фото В. Э. Шарапова

БЛАГОВЕШПШЕННЬО ЛУН

БЛАГОВЕШПШЕННЬО ЛУН, *blagveš čeně lun* повс., — Благовещение пресвятой Богородицы, 25 марта ст. ст.

Как и у русских, у к. **Б.л.** знаменовало собою окончательную победу весны над зимою. К этому дню промысловики заканчивали весеннюю пушную охоту и возвращались домой с добычей. Крестьянам полагалось к **Б.л.** закончить возку сена. В **Б.л.** воспрещалась любая работа. Если у ребенка отрывалась пуговица, то матери разрешалось лишь слегка закрепить ее, вечером отпороть снова и пришить по-настоящему лишь на следующий день. У обских к.-з. девушки в **Б.л.** даже не заплетали косы. Яйцо, снесенное курицей в этот день, было необходимо выбросить. Существовало поверье, что у того, кто будет работать в **Б.л.**, непременно отсохнет рука. В другом поверье говорится, что кукушка в **Б.л.** свила себе гнездо и потому навсегда осталась бездомной. Не полагалось в этот день надевать новую одежду, старую же одежду предпочитали черного цвета. Аналогичные поверья и запреты были и у русских.

У к.-з. переселенцев на р. Обь в с. Мужы оленеводы в **Б.л.** жертвовали церкви живого оленя, которого священник перепродавал местным жителям, а те его закалывали, варили и коллективно съедали мясо.

С **Б.л.** начиналась активная подготовка к весенне-летним сельскохозяйственным работам. Ближайшей временной вехой в годовом хозяйственном цикле был Егорьев день (**Егорей лун**), поэтому эти два дня связаны приметой: «Если в **Б.л.** снег на крышах, то на Егория снег еще в поле». Если до 25 марта ст. ст. ласточки еще не прилетели, то ожидалась холодная весна. Гроза в **Б.л.** сулила теплое лето и хороший урожай.

Лит.: Жилина, Сорвачёва 1971, Конаков 1993, Кудряшова 1993, Плесовский 1986, Сахаров 1989. Н.К.

БОГОРОДИЧА ЛУН

БОГОРОДИЧА ЛУН, *bogorod'ica lun* повс. (Богородицын день), — Рождество Пресвятой Богородицы, 8 сентября ст. ст.

Б.л. относится к двенадцатым христианским праздникам. В этот день в к. селениях

женщины устраивали себе праздничный обед из собранных в складчину продуктов, потом играли в «Круг», водили хороводы, ходили с песнями по улицам. Молодежь на верхней Вычегде собиралась в лесу и варила там *селанку* — картофельную кашу с яйцами, маслом и молоком. Особенно красочно проходило празднование **Б.л.** в к.-з. с. Богородск, где этот праздник был престольным, а на него стекался народ со всей округи. Согласно легенде, в давние времена было чудесное явление иконы Божьей Матери, в честь которого и установлено совершать у церкви в с. Богородск ежегодное жертвоприношение. И каждый раз, когда нужно было совершить обряд жертвоприношения, рано утром к церкви прибегал олень, красивый и тучный. Случалось, что иногда олень опаздывал, тогда и богослужение не начиналось до его прихода. Но впоследствии в каждый год стали замечать несвоевременное явление оленя и его чрезвычайную усталость и худосочность. Все это стали объяснять ослаблением веры и умножением грехов в народе. Наконец, в один год прихода чудесного оленя ждали особенно долго и, разуверившись в его появлении, принесли жертву из домашнего скота. Вдруг после богослужения прибежал олень и, увидев, что жертва уже принесена, тут же упал замертво. С тех пор таинственный олень более не являлся. Аналогичные легенды о прибегающем жертвенным олене были известны в селах Глотово, Пысса Удорского р-на, и распространены по всему Русскому Северу.

У охотников с **Б.л.**, т. е., собственно говоря, после осеннего равноденствия, начиналась массовая охота на боровую дичь в ближних охотничьих угодьях. Перед выходом на охоту ижемские промысловики собирали «Богородскую траву» (живучка — трава семейства губоцветных) и клали ее на горячие угли в особую плошку, а затем окуривали себя, стоя на пороге сеней. После окуривания переступали порог и отправлялись в путь. В некоторых местах перед отправлением на осеннюю охоту совершался также обряд коллективного жертвоприношения. Так, в печорской деревне Визябож в конце XIX в. все охотники и их сородичи ранним утром собирались перед церковью. После полуторачасовой обедни они выходили на площадь, где устанавливался большой стол, на который укладывали зарезанную овцу. Мясо де-

лили на три части: священнику, на продажу в пользу церкви и для коллективной трапезы. Когда мясо было сварено и освящено, все садились на половики, постеленные на землю, и начинали его есть, запивая домашним пивом (**сур**). На охоту промысловики отправлялись наутро следующего дня.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968, Круглов 1875, Попов 1848, Сидоров 1928.
Н.К.

БУДИМЕР

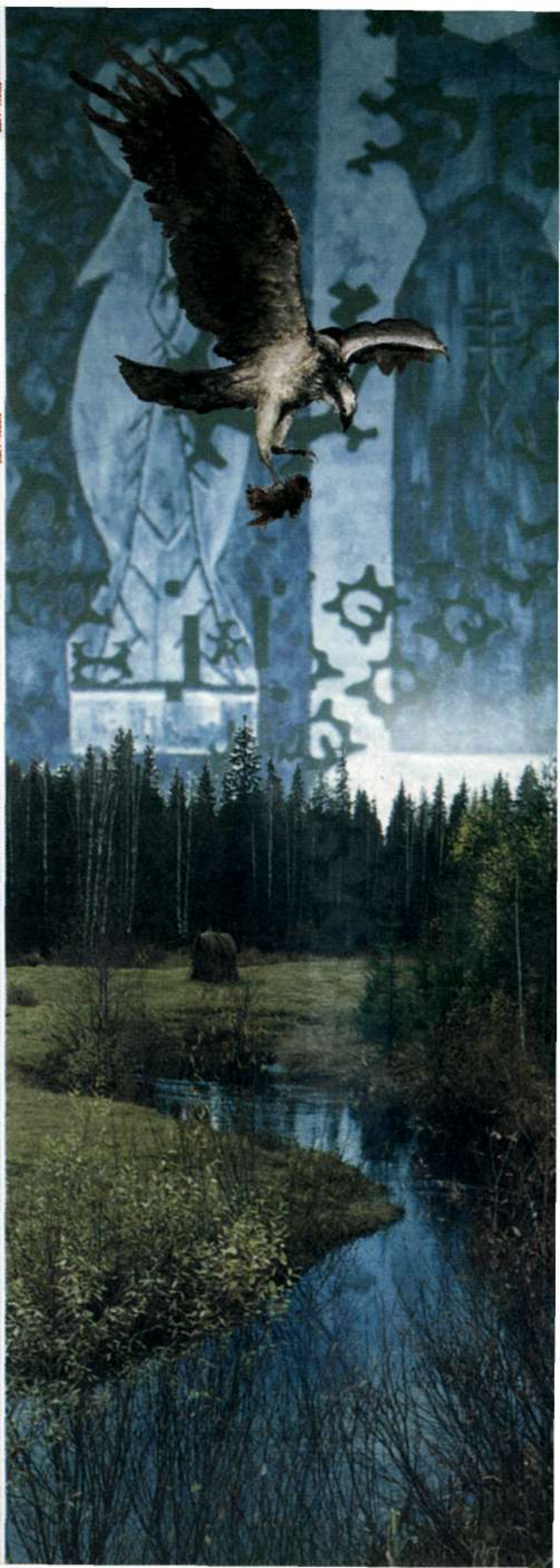
БУДИМЕР, *bud'imer* вв., скр.; **бруди-мер**, *brud'imer* уд., — нечистая сила, бес, злой дух с черной рожей. Можно понимать слово как букв. «словно *мер*», значение последнего компонента неясно.

Н.К.





ВА	94
ВАЖ ЙӖЗ	95
ВАЖ КАЛЕНДАР	97
ВА ӖШ	99
ВА ПЫДӖС	99
ВАСА	99
ВАСИЛЕЙ ЛУН	102
ВЕЖА ВА	103
ВЕЖАДЫР	104
ВЕЖАЙ-ВЕЖАНЬ	105
ВЕЖЛИВЕЦ	106
ВЕЖӖМ	106
ВЕТЛАН	107
ВИЖ ПАСЬКӖМА МОРТ	107
ВИР	108
ВИСЬӖМ	109
ВОЖА ПУ	110
ВОЙПЕЛЬ	111
ВОЙТӖВ САЙӖД	112
ВОЙШӖРВОЙСЯ	112
ВОМИДЗ	112
ВОР УЛЫН КЕРАЛӖМ	113
ВОШЫНЫ	113
ВОШЛЫ	113
ВӖВЬЯСЛӖН МОЛЕБЕН ЛУН	115
ВӖНЬ	115
ВӖР	117
ВӖРСА	117
ВӖТ	121
ВУДЖӖР I	123
ВУДЖӖР II	124
ВУНДӖМ	127



ВА

ВА, va повс., — вода, водное пространство; мокрый, сырой; (обобщ.) река.

Ср. | удм. *ву* «вода, водяной». — Общеп. **va* | | мар. *wüt* | морд. *ved* | фин. *vesi* | манс. *wit* | венг. *víz* = Доперм. **wete-* «вода». Корень имеет ностратические параллели.

В. — один из наиболее емких мировоззренческих образов к. мифологии, согласно одной из наиболее распространенных космогонических версий, являлась самой первой стихией мироздания, соотносимой с первичным хаосом. «Вначале не было ничего, кроме воды», «Летала над бескрайней водой утка-чбж», «Тогда ничего не было, кроме тумана» — подобными фразами начинается большая часть известных мифов творения к.-з. По некоторым к.-п. мифам, земля образовалась из куска облака, который **Ен** отломил ударом молнии и полил водой. Со дна Мирового Океана боги-демиурги в орноморфном облике достают землю, на которой создаются остальные стихии, явления, вещи и живые существа. Согласно представлениям к., **В.** есть во всех трех уровнях мироздания. Причем воды небесные, земные и подземные соединяются на земле: ключи выходят из-под земли, дождь падает с небес, земная вода уходит под землю и, испаряясь, поднимается вверх. Своеобразно отражена идея «круговорота воды» в некоторых изображениях пермского «звериного стиля»: женское божество, стоящее на пауках, упирается головой в соляное изображение; с пальцев ног и рук льются струи воды, а затем поднимаются вверх (волнистые знаки воды); по бокам божества изображены антропоморфные и антропорастительные фигуры в позе почтения (полусогнутые, с поднятыми вверх руками). **В.**, в мировоззрении к., является образом первоначала, начала, рождения, источника жизни.

Отсюда то магическое значение, которое придавали к. **В.** При тяжелых родах переливали **В.** из сосуда в сосуд, наливали в ушат без дна и т.д. В лечении болезней, порчи, слеза широко использовались **вежа В.** «святая, освященная вода», **притча В.** «заговоренная вода» с солью, углями или собранная после обливания каменки в бане, **куим окмыс жкмёсыс В.** «из тридевяти колодцев вода», **изья В.** «вода с камнями», **потыис В.** «вода с изгороди», **лым**

сылм В. «таялая вода», **зэр В.** «дождевая вода», **ключ В.** «ключевая вода». Считалось, что **В.** уносит болезни, слезы, несчастье, которые знахари, как правило, посылают **В. ныльыд** «вниз по воде, по течению», подразумевая под **В.** реку, которая вбирает в себя и объединяет Мировые воды. В представлениях к. о **том свете**, **В.** воплощается в образе реки, через которую или по которой переходят души умерших на **том свет**. Часто, впрочем, граничная река обретает свойства огненной стихии. (См. **Сир**.) Тем не менее кладбища к.-з. традиционно отделяются от населенных пунктов водной преградой (ручьем, рекой).

Образ **В.** весьма распространен в устной сказочной прозе к., особенно в быличках о **Васа** «водяном». Интересны былички из к.-з. о том, что в каждом тундровом озере живет хозяин, который, если его рассердить (кто-либо кинет камень, женщина прополощет белье и т.д.), уходит в другое место и уведет озеро с собой. Весьма сходные былички существовали у удмуртов.

У к. принято было по разным поводам приносить жертвы воде. К.-п. каждую весну дарили подарки только что вскрывшимися ручьям, рекам, ключам. Рыбаки отдавали воде (водяному) первую рыбу, хлеб с солью; вв. к.-з., поймав первую семгу, традиционно прерывали лов, чтобы сварить и съесть на берегу уха из головы рыбы, иначе от них могла отвернуться удача. Считалось, что головная боль — следствие гнева воды, поэтому при возникновении ее следовало до рассвета умыться у воды и попросить у нее прощения. Чтобы избежать болезни, к.-з., попив воды из источника (реки, ручья), давали что-либо (хотя бы ниточку или пучок травы) в подарок. В непроточные лужи бросали сыр, крошки хлеба, женщины — пряжу. У к.-п. молодые на третий день после свадьбы спускались к реке, мыли лицо, руки, а молодая бросала хлеб, сыр, деньги; у к.-з. муж — деньги, жена — деньги и пряжу. В некоторых местах супруги приносили жертвы каждую весну. Жертвоприношения далеко не всегда подразумевают в качестве получателя водяного или хозяина воды, чаще дары приносили реке. Так, переезжая реку первый раз, вв. к.-з. бросали в воду щепку, чтобы лодка была более легкой, кусочек хлеба и обращались к реке с просьбой охранять их в плавании. Перед водной дорогой к.-з. бросали в воду хлеб и деньги, мыли лицо, руки и просили у реки благословения,

то же делали при переходе через новую реку. Считалось, что путник, странник, который переходит на своем пути множество водных преград, очищается от грехов и приобретает особую магическую силу, поэтому странники у к. приравнивались к знахарям и к ним обращались за помощью в избавлении от порчи и за лечением.

Существовало множество запретов и предписаний, связанных с водой. К.-п. полагали, что человек, плюнувший в ручей, реку, колодец, будет печалиться; к.-з. — заболеть. Вв., уд. к.-з. считали, что у оксвернившего **В.** губы покроются коростой. К.-з. избегали пить воду из стариц, купаться в ней, некоторые даже не ели рыбу из озер и стариц. Подземные же источники, напротив, считались целебными: так, оз. *Чудь-хवाद* (вв.), несмотря на то что оно находится посередине болота, считалось «чистым», поскольку рыбаки полагали, что озеро соединено с рекой подземной протокой (в нем водится стерлядь — рыба «нечистая», но речная). В сохранившихся до настоящего времени поверьях **В.** в некоторые моменты может быть особенно животворной (на Крещение, на Вешнего Егория, Ивана Купалу и т.д.) или особенно губительной. У вв. к.-з. талой водой, набранной в Егорьев день с лесных бочажков, лечили желтуху, болезни глаз, чесотку и т.д., у печ., иж. вв. к.-з. талая вода считалась средством от порчи, глаза. Некоторые водные источники среди к. считались целебными: так, в записях XIX в. упоминается пелемничество к оз. Синдор, святым ключам возле д. Вадыб, пог. Ыб, дл. Латыюга, Пысса и др., в которые паломники бросали серебряные монеты и хлеб. Летом детям разрешали купаться только с Купальницы (26 июня ст.ст.) до Ильина дня (20 июля ст.ст.), после которого «вода становится без дна» (**В.-ыс пыдбѣстѣм лод**), наступает время «обновления воды» (**В. вежандыр**), «вода с небом меняются» (**В.-а-Енэжа вежсьоны**), «открываются ямы, глубокие места с водоворотами» (**гѣбечьяс вощьоны**) и т.д.

Во многом подобное отношение к **В.** объясняется представлениями о небесной и земной, о «живой» и «мертвой» воде, согласно которым текучая или кипящая вода считалась «живой», стоячая — «мертвой». Отсюда почитение к ключам и дождевой воде. Образы **кулан В.** «мертвой воды», **ловья В.** «живой воды» достаточно часто встречаются в сказочном фольклоре к. Как пра-

вило, и та и другая добываются в одном и том же месте: «озеро мертвой воды, а посередине озера ключ бьет с живой водой», одинаково обладают целебными свойствами: «мертвая» вода срывает кости и мясо, «живая» — возвращает к жизни, дает **дыхание (лов** «душа-дыхание»). Третий вариант названия связан с идеями жизненной силы, омоложения: **там-В.-лов-В.** «молодости вода-души вода». В сказках к. встречаются также образы частично животворящей или смертельной воды: **вына В.** «сильная вода» и **вынтѣм В.** «бессильная вода», принадлежащие антагонисту. В сказочном фольклоре, в частности быличках и преданиях, заместителями «живой» и «мертвой» воды являются **вежа В.** «святая вода», средство оживления, возвращения людей, попавших в *иной мир*, и **нямѣд кѣтѣдѣм В.** «вода от замоченных портянок», связанная с **Пеж**.

Лит.: Ветошкина 1982, Материалы ЦГАРК ф.604, оп. 1, д.14, л.35, Списки нас. мест Российской империи, С-Пб, 1866. — вып. VII, — С. V., Емельянов 1921, Климов 1990, Кулик 1914, Лыткин, Гуляев 1970, Holmberg 1913, ПМА. О.У.

ВАЖ ЙӖЗ

ВАЖ ЙӖЗ, važ jez вв.; **важйес, važjes** к.-п. (< **важ** «старые, древние» + **йӖз** — «люди»); **важйос, važjes** к.-п. уд.; **ай-мам, ај-там** повс. (собирает.) «отец-мать»; **рӧдительяс, red'itel'jas** вв. иж. печ. сыс. (< рус. *родители*); **рӧдительйос, red'itel'jes** уд., — предки, умершие.

В.й — общее название умерших предков, чаще так называют своих, родовых предков, родителей, реже — предков народа в целом или древних людей вообще.



Обетный крест в честь усопших на кладбище в с. Айкино. Усть-Вымский район Республики Коми, 1995 г. Фото В. З. Шаропова

Так, у к. часто отождествляют **В.й** и **чудь**, как предков-язычников, как мифических первopедков или как доисторическое мифическое население. На Верхней Вычегде иногда отличают **рӧдительяс** (прямых предков до 6-8-го колена) от

В.й. (под которыми понимают древнее население конкретной местности вообще). Нередко под **В.й.** подразумевают первопоселенцев какой-либо деревни, села.

По представлениям к., **В.й.** после смерти проживают в **Модарьюгд** «Тот свет», и одновременно незримо присутствуют рядом с живыми потомками, интересуются их делами и выражают свое отношение к делам живых, являясь им во сне или проявляя свое присутствие какими-либо знаками: передвижением посуды, мебели, дуновением ветерка, сквозняков, самопроизвольным открыванием дверей и окон и т.д. Обычно подобные явления воспринимаются к. как предупреждение и трактуются как знак крупных перемен в жизни или знак чьей-либо смерти. «Возле кладбища ехали. И вдруг четыре раза подкинули снег на могилах, будто кто-то снег чистит возле могил. Думаю еще: кто бы это ночью мог снег чистить, а потом узнали, что возле Нившеры машина перевернулась, четыре человека погибло. Это *родители* новеньким радовались».

Иногда **В.й.** появляются в виде животных как во сне, так и в видениях, или за них принимаются реальные животные: собака, кошка, птицы. (См. **УрӖс**.) Считается, что в некоторых случаях можно увидеть **В.й.** и в человеческом облике. Некоторые из вв. и иж. к.-з. сообщали, что им покровительствуют **В.й.**, появляясь перед покровительствуемым в трудных ситуациях. Чаще всего называют в числе покровителей прямых предков до 4-го колена (прадеда, родителей и др.) или теток, дядьев, благосклонностью которых пользовались при их жизни.

Считается, что *ай-мам* или *рӖдителяс* есть также у каждого вида животных. К ним об-

ращаются с просьбой о ниспослании охотничьей добычи к.-з. перед охотой или при разделке дичи. Так, при опаливании в русской печке боровой дичи обычно произносили: «*Чишки-поришки, рӖдтӖ-вужтӖ чуксав, айтӖ-мамтӖ чипсав айӖӧн лэчтуй выӖӧ, айӖӧн пицаль водзӖ...*» — «Чишки-поришки, род-корень призови, родителей призови (примани) на отцовские путики, перед отцовское ружье...» Считалось, что родители дичи только будут рады встретить своих сородичей на том свете и помогут охотнику при условии, что он уважительно относится к пойманному животному и не оскорбляет их ни словами, ни мыслью, ни делом. Вероятно, в подобных представлениях сохраняются отголоски воззрений о мифологической общности душ людей и животных.

К **В.й.** принято обращаться за помощью и советом в трудной ситуации, угощать, общаться как с живыми людьми. У к. существует множество обрядовых и бытовых ситуаций, когда считается необходимым поминать и угощать предков-покойников. Особые поминки **В.й.** на кладбище и дома устраиваются в родительские (обычно субботние) дни, приуроченные к православным праздникам (Пасха, Троица и др.). (См. **КазытывӖӧм**.) На обрядовые совместные трапезы (по случаю окончания жатвы, уборки урожая, охоты и т.д.) обязательно приглашали **В.й.** Их звали не только к праздничному столу или обрядовой трапезе, но и к каждому завтраку, к свежему хлебу, к спиртному, к свежему чаю словами: «*ВошйӖй-сибӖдӖӧй, рӖдителяс*». Приступайте-придвигайтесь, родители. При этом существуют запреты на приглашение к ужину, ночью, в некоторых местах после обеда, т.к. считается, что к вечернему или ночному столу могут прийти только зложные покойники и нечистые духи.

На авторитет **В.й.** у к. принято ссылаться в любой бытовой ситуации, когда требуется принять определенное решение: «**В.й.** *тай шуӖӧмаӖс*» «Старые люди-то говорили»; «**В.й.** *тай тадз вӖӧӧмаӖс*» «Старые люди-то так делали». **В.й.** являются олицетворением традиции, собирательным образом, хранителем некоего мифологического первопорядка.

Лит.: Климов 1991,
Налимов Материалы..., ПМА.
О.У.



Кладбище в селе Муфлюга
Удорский район Республики Коми, 1991 год.
Фото В. Э. Шаралова

ВАЖ КАЛЕНДАР

ВАЖ КАЛЕНДАР, *važ kalendar* лит. «древний календарь», — средневековые календарные изображения с языческой символикой, найденные на этнической территории к.

В 1975 г. на берегу р.Вычегды было найдено бронзовое плоское кольцо с девятью фигурами различных животных, расположенными по кругу. Дешифровка изображений на кольце показала, что к.-з. **В.к.** был солнечный. Год начинался с дня весеннего равноденствия. Дата 21 марта отмечена значком на внешнем ободе кольца. В основу деления года на периоды («месяцы») положены годовичные биологические ритмы промысловых животных.

Период медведя продолжался с конца марта до конца апреля. В конце марта-апреле медведи покидают берлогу. В период оленя (кон. апреля — нач. июня) происходит отел как у домашнего, так и у дикого северного оленя. Период горностая длился с начала июня по начало июля. На июнь приходится активизация хищнической деятельности этого зверька в связи с переходом на мясную пищу подростов. С начала июля по начало августа «хозяйкой» периода является росомаха. В это время начинается кочевая жизнь самок с подростом. Период лося продолжался с начала августа по начало октября. В это время происходит гон диких копытных. 23 сентября наблюдается осеннее равноденствие, символом которого на **В.к.** служит солярный знак, изображенный под мордой лося (точнее, лосихи). Период выдры длился с начала октября до середины декабря. У к.-з., как и у ряда других народов, выдра считалась представителем нижнего мира, ипостасью водяного духа, поэтому ей досталось олицетворение периода поздней осени, когда на Севере самая длинная ночь. Период лисицы охватывал промежуток года с середины декабря до конца января. На начало «месяца» лисицы приходится дата зимнего солнцестояния. На **В.к.** она отмечена значком на внешнем ободе и зарубкой на хвосте зверя. «Месяц» белки продолжался с конца января по конец февраля. В конце января-феврале на Севере спадают морозы, у белок начинается гон. Завершал годовой цикл период куницы, он длился с конца февраля до конца марта. В этот период у зверька наблюдается весеннее оживление («ложный гон»). Солярный знак под изображением ку-

ницы указывает на конечную дату этого периода, связанную с весенней фазой солнца.

По всей видимости, в выделении именно этих периодов и дней был заложен особый сакральный смысл, доступный лишь ограниченному кругу лиц. Уникальность вычегдской находки свидетельствует о том, что изображения **В.к.** не являлись предметами массовой культуры, а если и тиражировались, то в весьма лимитированном количестве. Логично предположить, что функции «службы времени» исполнялись представителями языческого жреческого сословия. На **В.к.** с помощью солярных символов обозначены лишь две солнечные фазы (весеннее и осеннее равноденствия). Их противопоставление друг другу дублируется направлением движения животных, символизирующих периоды, в которые наблюдаются эти фазы (медведь и лось), и в целом делением года на два противопоставленных друг другу сезона: производительный (сезон охоты) и непроизводительный (выводковый сезон). Аналогичное деление года на сезоны не по смене погоды, а по чередованию хозяйственных занятий было характерно и для других народов.

В верхнем Прикамье, где искони проживали к.-п., были найдены два изображения **В.к.**, отличных в одной или же идентичных формах (хранятся в Пермском государственном университете и Сольвычегодском краеведческом музее). Внешне они напоминают верхневыхгодскую находку: плоское бронзовое кольцо, на котором по кругу изображены фигурки зверей, но олицетворяют они уже не периоды («месяцы»), а времена года. Год начинается с осенней солнечной фазы, обозначенной солярным знаком. Отсчет идет по часовой стрелке. Символом осени является также выдра, зимы — бобр, весны — белка, а лета — две собаки, бегущие одна за другой («гончие псы»). Помимо осенней фазы отмечена еще лишь одна — летнее солнцестояние: ухо первой из собак является одновременно и насечкой, обозначающей неделю, в которую происходит это событие.

Все три изображения **В.к.** являются случайными находками, что затрудняет их точную датировку. Тем не менее, судя по ряду косвенных свидетельств (особенности художественного стиля, качеству отливки и т. д.), можно предположить, что **В.к.**, найденный на Вычегде, имеет более древнее происхождение.

Лит.: Конаков 1987, он же 1990.

Н.К.



Древний коми-зырянский календарь
Археологический музей
ИЯЛИ КНЦ УрО РАН



Древний коми-пермяцкий календарь
Археологический музей
Пермского государственного университета



«Водяной»
Худ. В. Н. Оньков



BA ÖШ

BA ÖШ, va ğ вв. «водяной бык», — антропоморфный водяной дух.

Согласно локальному мифологическому преданию верхневыхгодских к.-з., в одном из ручьев живет водяной дух **В.о.** Он имеет четыре ноги и голый человеческий торс. Иногда он выходит из воды и прогуливается по берегу. Если купаться в этом ручье, то в рот может попасть семя **В.о.**, из которого в животе появится и начнет жить его зародыш. Время от времени он поднимается к горлу, и человек начинает задыхаться.

*Лит.: ПМ ЮГ.
Н.К.*

BA ПЫДӢС

BA ПЫДӢС, va pides повс. букв. «дно воды», — подводный мир.

В.п. существует в к. сказках как подводный мир, параллельный земному, заселенный как людьми, так и сказочными персонажами. Во многом он аналогичен сказочному подземному миру, но считается более легкодоступным. В него попадают самые обычные люди: девушка-сирота, посланная туда за утопленной пряжей; крестьянский парень, некогда обещанный отцом подводному владыке, и т.д., а не только герой-удалец, для которого путешествие в подземный мир предстает одним из его подвигов.

В **В.п.** стоят обычные дома, бани; растут деревья, имеются луга, поля, всевозможная живность: лошади, коровы, гуси, куры и т.д. Попавший туда сказочный герой возвращается с невестой: либо убегает с младшей дочерью водяного царя, уйдя с ее помощью от посланной за ними погони, либо получает в награду право выбора невесты среди дочерей водяного царя. В последнем случае вместе с царскими дочерьми находится и похищенная водяным земная девушка, которую герой и выбирает. Бедная падчерица возвращается с наполненным золотом коромом — наградой за усердную работу у Бабы-Яги. (Ср. мотив добывания героем невесты в подземном мире, а также представления о хранящихся там сокровищах.)

Особенность **В.п.** — иной ход времени. Так, когда герой вместе с младшей дочерью водяного царя после успешного побега добирается до своего дома, он видит, что его родители совсем

состарились, а дом уже весь прогнил. (Ср. в сюжете коми сказки, хорошо известном также восточным славянам, о путешествии героя на орле в птичье царство, находящееся высоко в горах, где отмечается аналогичный ход времени: за три дня, которые герой проводит там, в обычном мире проходит три месяца.) Таким образом, по представлениям к., в параллельных земному ирреальных мирах лесных и водных духов, сказочном птичьем царстве время течет по-иному. Причем в мире лесных духов (точнее, в его центральном локусе — доме лешего), т.е. мире, параллельном земному по горизонтальной оси, ход времени ускорен. Напротив, в мирах, параллельных по вертикальной оси (подводном, птичьем царстве), он замедлен.

Сказочному подводному миру присуща еще одна аномалия. Попавший в него герой влюбляется в земную девушку. Она была похищена водяным царем, когда в Семенов день (1 сентября ст.ст., до 1700 г. в России рубежная дата — первый день Нового года) пошла за водой. Получив девушку в награду за успешно выполненные задания подводного владыки, герой вместе с ней успешно возвращается на землю. Оказавшись в земном мире, они с удивлением обнаруживают, что хорошо знакомы — девушка оказывается односельчанкой парня. В подводном же царстве они друг друга не узнавали. Глубокий знаток сказочного фольклора В.Я. Пропп заметил, что «...оживая, мертвец приобретает свои личные свойства. Наоборот, умирая, человек теряет свои личные свойства и становится неузнаваемым». Таким образом следует, что путешествие в подводный мир, как и в подземный, воспринималось аналогичным посещению мира мертвых.

*Лит.: Климов 1990,
Пронн 1986, Uotila 1989.
Н.К.*

BACA

BACA, vasa вв. нв. скр. сс.; **ваись, vaiš** к.-п.; **вауса, vausa** иж.уд. «водяной»; **куль, kul'** л. печ. сс. «см. **Куль**»; **ва куль, va kul'** вв. печ. «водяной куль»; **ваись морт, vaiš mort** к.-п. «водяной человек»; **куль пель, kul' pel'** к.-п. (< **куль пӧль** «дедушка куль»); **тыса, tjsa** сс. «озерный»; **тыись вакуль, tjiš vakul'** к.-п. «озерный водяной куль», **шорса, šorsa**, сыс. (< **шор** «ручей»), — водяной, дух—хозяин воды.

Многочисленные **В.**, по представлениям к., четко подразделялись, как и духи лесные, на духов-хозяев воды и водной живности и прочую подводную нежить. Соответственно, и отношение к ним было различным. Водяной дух-хозяин мог предстать перед людьми в различном облике: антропоморфном, зооморфном и антропо-зооморфном. **В.** в человеческом облике (рослый мужчина с длинными темно-зелеными илистыми волосами, одетый в зеленый кафтан) иногда появлялся на берегу. Когда он бросался обратно в воду, поднималась буря и по поверхности воды прокатывались огромные волны. Представляли водяного и в виде могучего старика с селой бородой. Северные к.-з. считали, что внешний вид **В.** зависит от погоды: в дождливые, ненастные дни он появляется в виде брюнета с мрачным взором и изможденным лицом, а в солнечную погоду превращается в блондина с голубыми веселыми глазами и белым лицом (отражение народных представлений о человеческой красоте). В человеческом облике **В.** появляется на берегу и для того, чтобы вступить в схватку с лещом, которого не любит за брошенные в воду коряги. В виде человека он предстал также перед рыбаком, который ранил его сына, находившегося в облике большой щуки, приглашая его к себе под воду, чтобы вылечить сыну раненый глаз. Считалось, что кровь у водяного синего цвета. (Ср. — по русским поверьям, синяя кровь у лешего.)

Гораздо чаще, по представлениям коми рыбаков, **В.** предстал в виде очень крупных щук, которые стояли в воде головой по течению, а не против, как обычно стоят рыбы. Таких щук остерегались бить острогой, поскольку верили, что находящийся в их облике **В.** способен обратить острогу против самого рыбака. У удмуртов также считалось, что водяной может принимать вид большой щуки, держащей голову под водой во время сна в направлении, противоположном обычному для рыб. У к.-п. существовало поверье, что в *Адты* «Ад-озеро» обитает огромная щука — хозяйин всех рыб. Она позволяет рыбачить на озере всем желающим, но время от времени забирает взамен то лодку, то сеть, то собаку, а иногда даже и человеческое дитя. Аналогичное отношение к щуке как воплощению водяного духа было распространено у русских, обских угров, ненцев, саяно-алтайских тюрков и других народов.

В облике человекорыбы (мужчины с рыбьим хвостом) **В.** предстает в мифологическом зачине одной из коми сказок. Одинокая женщина жила на берегу реки и добывала себе на пропитание рыбной ловлей. Однажды к ней обратился водяной и посоветовал, что он ей всячески помогает: выращивает рыбу, загоняет ее потом к ней в сети, а она ни разу его не угостила. Поскольку у водяного вместо ног был рыбий хвост, женщина устроила ему угощение прямо на берегу, после чего они «сгрешили», и у нее от водяного духа появились два сына.

Считалось, что **В.** живут в подводном мире в обычных крестьянских избах, разводят коров и лошадей. Свой скот они иногда пасли и на поверхности земли, по берегам рек и озер. Коровы водяных отличались от обычных тем, что не оставляли следов и не стряхивали попавшую на них росу. Если кто-либо умудрялся незаметно подобраться к стаду таких коров и накинуть одной из них на шею нателный крест, то все коровы погружались в воду, а она оставалась и становилась собственностью владельца креста. Коровы водяных были очень удайнными, но на земле телились только бычками и свою породу не продолжали. Лошади водяных духов имели черно-белую и красно-белую окраску, их якобы видели пасущимися на берегу озера, в которое они и погружались будучи вспугнутыми. Аналогичные представления существовали у удмуртов.

Как и владыка леса, **В.**, по представлениям к. рыбаков, особенно строго относился к соблюдению норм и правил промысловой морали, наказывая за их нарушение лишением добычи. Считалось, что **В.** не даст рыбы, если помочиться или плюнуть на берегу водоема. За ругательство, произнесенное во время заброса невода, водяной дух мог в ключья изодрать сеть. Существовало поверье о «капризных» озерах. В них нельзя было ловить рыбу в грязной и сырой одежде, употреблять сети, еще не просушенные после лова в другом месте, бросать мусор в воду или на берегу, воспрепещали ссоры и вражда между членами артели. Нарушителям вместо рыбы в сети попадался конский навоз, или же вдруг лодка начинала погружаться в воду.

Для того чтобы примирить с собой **В.**, если неудачу на промысле объясняли предполагаемым или действительным нарушением общепринятых норм поведения, широко практиковался обряд очищения огнем. Вымские к.-з. рыбаковы

в этом случае приставали к берегу, разводили большой костер и бросали в него часть подстилки из обуви или лоскуток от одежды, кусочек тины, вытащенной из воды, и охапку хвороста, принесенного из леса. После произнесения специального заговора все перепрыгивали через костер или трижды обходили его кругом, проходя обязательно через дым. Обычно обряд очищения от «бытовой скверны» проводился также перед началом промысла, а в некоторых местах все участники рыболовной артели перед каждым забросом невода проходили сквозь дым от веток можжевельника, брошенных на костер.

Чтобы заслужить расположение духов — хозяев воды, как и лесным духам, им полагалось делать приношения. Вымские рыбаки бросали в воду кусочек хлеба с маслом каждый раз, когда они приезжали на реку или озеро для рыбной ловли. Отправляясь в плавание, отчалив от берега, рыбаки бросали в дар водяному столько кусков хлеба, сколько в лодке было людей. К.-п. перед началом лова приносили в жертву **В.** яйца, блины, хлеб, деньги, лоскутки ситца. Можно было жертвовать и другие продукты питания, включая рыбный пирог. **В.** полагалась и первая добыча. Первую пойманную рыбу отпускали живой в воду или же из нее готовились обрядовый обед, подразумевая, что в нем примут участие и водяные духи. Убивали ее не ножом, а ударяя камнем по голове, положенной на другой камень. При потрошении также обходились без ножа, выдавливая внутренности рукой. На верхней Вычегде сразу после ледохода на рыбалку выходили семьями, из первой пойманной в этот день рыбы варили уху и хранили ее в погребе на льду до следующего ледохода. Перед началом нового рыболовного сезона ее съедали в торжественной обстановке. В верховьях Вычегды местное население особо почитало небольшое, но довольно живописное Кадомское озеро. Это озеро окружено очень высокими песчаными берегами, и на нем часто бывают бури. После каждой бури на другой день при восходе солнца полагалось принести жертву водяным духам, а к лову рыбы в озере приступали лишь после того, как в сети попала большая щука, которую с триумфом несли в избу и сохраняли до ближайшего праздника.

О наличии у коми кровавых жертвоприношений духам — хозяевам воды для обеспечения удачи в рыболовном промысле нигде не упоминается. В то же время можно предположить, что

в прошлом они были, а как свидетельствует семантический анализ одного из коми фольклорных архаических текстов (баллада «О девушке, проглоченной большой щукой»), некогда, возможно, практиковались и человеческие жертвоприношения. Таким образом, благодаря четкой регламентации отношения между промысловиками и **В.**, так же как между охотниками и лесными духами, воспринимались как вполне естественные и достаточно доброжелательные. В быличках описываются случаи агрессивного поведения водяных духов в отношении людей, но, как правило, сообщается о поступках, их спровоцировавших. Например, два рыбака лудили рыбу, после удара в очень крупную щуку у остроги сломалась рукоять. Рыбаки поняли, что это был **В.** и ушли ночевать в избушку, оставив на берегу изготовленное ими человеческое чучело. Утром они обнаружили в чучеле воткнутую в него отломившуюся часть остроги. Некто шел по берегу реки, увидел лежащую на нем большую щуку и ударил ее жердью по голове. Щука бросилась в воду, а из нее появился **В.** и сказал человеку: «Пошли, чини сыну глаз!» Они спустились под воду, зашли в дом водяного, где на кровати лежал его сын, уже в облике мальчика. Увидев, что человек не может исправить поврежденный им глаз, водяной вырвал глаз у него самого и вставил сыну, после чего отпустил человека на землю. Один из двух рыбаков вместо положенного для водяных духов угощения бросил в воду освященный хлеб. Разгневанные водяные бросились за ними, догнали одного из рыбаков и разорвали его на части.

В то же время к безусловно негативной деятельности **В.** не только промысловое, но и все население относилось с опасением. Гибель в воде людей и скота, находя вполне реальным и достаточно частым событиям иррациональное объяснение. Какого-либо объяснения причины гибели того или иного конкретного утонувшего человека или скотины не существовало, считалось, что **В.** просто забрал его к себе. Чтобы **В.** не утащил во время переправы лошадь, ей на ногу надевали оберег-кольцо. Чтобы **В.** не топил оленей, северные к.-з. оленеводы приносили ему кровавую жертву — собаку.

В отношении людей каких-либо оберегов или предохранительных жертв не предполагалось. Исключение представляли жертвоприношения водяному духу — хозяину мельничного

пруда. Считалось, что мельник во время строительства мельницы обещал ему человеческую жертву. Вместо человека в жертву приносили кошку или собаку. Время от времени мельничному **В.** полагалось делать и другие приношения (вино, съестное и т.д.), в противном случае он останавливал мельницу. Поэтому его еще называли *мельнича кутысь* «останавливающий мельницу». Если в мельничном пруду кто-либо тонул, опять же считалось, что он был обещан мельником в жертву **В.**, причем спасенного тонущего приписывалось тоже мельничному **В.** — он брал к себе только тех, кто ему был обещан. Оскорбленный чем-либо **В.**, живущий в мельничном пруду, якобы вообще мог его покинуть, уйдя вместе с водой, прорвав плотину.

Представления о **В.** — хозяевах водоемов, которые, оскорбившись, могли их покинуть, уйдя вместе с водой, существовали и у северных к.-з. Уровень многочисленных тундровых озер зачастую находится на различной высоте. При размытые перемены между двумя такими озерами, расположенными поблизости, вода из одного природного водоема переливается в другой. Это явление ижемские оленеводы и приписывали деятельности **В.** Считалось, что для его оскорбления, после которого он вместе с водой покидал озеро, было достаточно выстирать в нем загрязненное женское белье.

Существует большое количество быличек, в которых рассказывается о встрече с **В.** в облике женщины, которая обычно сидит на берегу и расчесывает длинные волосы (ассоциация с водными струями). Женщин — водяных духов называли так же, как и духов-хозяев воды в мужском обличье, но владыками водной стихии их не признавали. Увидеть женщину-**В.** считалось либо нейтральным фактом, и в быличке просто фиксировалось — видел **В.**, либо воспринималось как неприятный знак (например, у увидевшего вскоре умерла жена). В литературе встречается только одно упоминание о том, что женщины-**В.** утаскивают мужчин для плотских наслаждений, а вместо них возвращают березовые статуи.

Лун.: Ежов 1857, Жаков 1901, Климов 1990, Idem 1991, Конаков 1983, Кулик 1914, Налимов 1907, Рочев 1984, Сидоров 1924, Idem 1928, Смирнов 1891, Narva 1913, Uotila 1986, Idem 1989, Fokas-Fuchs 1951, Wichmann 1916.

Н.К.

ВАСИЛЕЙ ЛУН

ВАСИЛЕЙ ЛУН, *vasilej lun* повс., — Васильев день, 1 января ст. ст., Новый год.

Праздничные увеселения накануне **В.л.** проходили у к. с песнями, танцами, играми, ряжением. Отличительной особенностью посиделок в канун **В.л.** было то, что на них собиралась не только молодежь, но и все желающие. Молодежные игры и песни, исполняемые на этих посиделках, отличались ярко выраженным любовным содержанием. После некоторых из них развившиеся на пары участники посиделок целовались, что не было принято на обычных посиделках в другие дни. Одним из главных моментов на посиделках в канун **В.л.** в некоторых к.-з. селениях считалась игра «Выбор на год», во время которой парни выбирали себе в пару приглянувшихся им девушек. Выбор этот считался действительным на весь будущий год. В других местах у к.-з. подобная игра проводилась раньше — в Михайлов день (8 ноября ст. ст.).

Как и на увеселениях в другие дни Святков, видное место в новогодний вечер отводилось играм, связанным с ряжением. Повсеместно было распространено ряжение в коня, хотя инсценировки, разыгрываемые при этом молодежью, в разных местах имели свои особенности. Так, например, на Печоре накануне **В.л.** в нанятой для посиделок избе собиралось до двадцати парней, каждый из которых приносил с собой семь шелковых платков. Платки эти наматывались ими на обе руки, изображая вожжи, повязывались на шею — хомут, привязывались сзади к поясу — хвост. Каждый из парней в руках держал колокольчик, прикрепленный к такому же платку. Из числа ряженных выбирали главную «лошадь», которая шла во главе остальных «лошадей», выстроившихся в колонну по двое. Один из ряженных парней изображал кучера и после того, как все участники маскарада выходили из избы на улицу, гонял «лошадей» плеткой в течение нескольких часов по селу. Зрелище это привлекало многих зрителей, особенно оно нравилось ребятишкам. Затем ряженные возвращались в избу, и начиналось обычное веселье с песнями и плясками под гармошку, в котором участвовали и девушки. Ряженные «лошадью» парни при этом выступали организаторами веселья. В сырьских селениях ряженные в шутку били плетками из соломы тех участников посиделок.

лок, которые не участвовали в складчине по найму избы для посиделок, требуя от них утешения.

Наряду с конем в вечер на **В.л.** было принято ридиться также в журавля. Для этого на парня, державшего в руках кочергу или прялку загнутым концом вверх, набрасывали полог. Несколько парней, нарядившихся таким образом, устраивали на посиделках небольшие представления: «клевали» концом прялки или кочерги друг друга и зрителей. Зрители при этом со смехом разбегались в разные стороны, вскакивали на лавки, залезали на полати, создавая общую суматоху и веселье. Существовали и другие маскаральные костюмы. Например, надевали вывороченную наизнанку овчиную шубу, на голову — старую лохматую шапку, на ноги — рваную обувь, а на лицо накидывали тряпку, вымазанную сажей. Было принято переодевание мужчин в женскую одежду и наоборот. Одной из популярных в этот вечер игр у молодежи была также *горань* «жмурки».

Помимо посиделочных развлечений, канун **В.л.** было принято отмечать праздничным ужином. У к.-п. и к.-з. на Сыsole и Вычегде для этого обязательно полагалось варить свиную голову и ноги, поэтому этот день так и назывался: *порсь хор-кок вильбодан лун* «день обглаживания свиных ног и головы». В народе говорили: «К **В.л.**, хоть заложу что-нибудь, но эту пищу приготовить». После трапезы свиные кости зарывали в хлеву, их использовали потом для окуривания скота с магическими лечебными целями. Возникновение этого обычая объясняли народной легендой о том, что когда Иисуса Христа искали, чтобы распять, он спрятался в хлеву. Свинья помогла ему зарыться в сено. Свиной праздник, который приходился на 1 января ст. ст., день Василия Кесарийского, был очень распространен прежде и у русских, был он известен и у других народов. Поскольку у к.-з. свиноводство раньше было развито слабо, в тех селениях, где свиней не разводили, накануне **В.л.** закалывали теленка или овцу и подавали на стол в праздничный ужин их варенные головы и ноги. Те, у кого не было ни головы, ни ног, варили или жарили просто мясо.

В ночь на **В.л.** пытались определить перспективы на год. Так, у к.-з. существовала народная примета, что если ночь на **В.л.** была звездная, то будет хороший урожай ягод, а если нет, то хорошо уродится только черника. У к.-п. полагали, что звезды на небе в эту ночь судили хо-

роший урожай малины и засуху. У них же было принято по погоде в сам **В.л.** делать прогнозы на урожай. Если было слегка пасмурно, то ожидался хороший урожай. Сильные ветры, снег с дождем и северный ветер обещали хороший травостой зернобобовых, но низкий обмолот, а выюга с легким ветром — хорошие обмолоты на все зернобобовые.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968, Дукарт 1978, Зеленин 1991, Янович 1903.

Н.К

ВЕЖА ВА

ВЕЖА ВА, *veža va* повс. «святая вода»; **изъя ва**, *izja va* повс. «каменная вода»; **изпыр ва**, *iz pjr va* уд. вым. вв. «сквозь камень пропущенная вода»; **куим өкмыс ва**, *kuim ekmys va* иж. уд. «тридевятая вода»; **куийим өкмис ва**, *kuijim ekmys va* вв. «тж»; **притча ва**, *pritča va* повс. (< рус. *притча*), — заговоренная вода, средство магического лечения болезней, вызванных действием сверхъестественных сил.

Вода наделялась большой очистительной силой (см. **Ва**) и широко использовалась в лечебно-магической обрядности. Наряду с **В.в.**, освященной по церковному обряду (см. **Крещтшенне**), магическими целебными силами наделялась вода, набранная с соблюдением особых условий и запретов — **куим-өкмыс ва** «тридевятая вода». Ранним утром, до восхода солнца, знахарь отправлялся за водой к трем, девяти или тридевяти источникам (колодцам или устьям лесных речек), невидимым на расстоянии друг от друга, и зачерпывал из каждого по три или девять пригоршней, выливая в деревянный или берестяной сосуд наотмашь (на практике воду чаще набирали из трех источников по девять пригоршней). По дороге знахарь должен был сохранять полное молчание, избегать любых встреч и никому ничего не давать. Если появлялась крайняя необходимость что-либо сказать, то он ставил сосуд с водой на землю и отходил на три шага в сторону. Нарушение этих требований приводило к тому, что вода становилась мутной и непригодной для лечения.

Набранную по всем правилам воду использовали в обрядах диагностирования и лечения, проводимых чаще всего в бане, реже — в доме. Считалось, что опытный знахарь с ее помощью

мог определить причину заболевания и в случае сглаза, порчи не только показать, но и наказать виновника: с вызванной на поверхность воды фигурой колдуна можно было сделать что угодно. В других случаях для выяснения причины заболевания знахарь приносил три камня: один с дороги, другой — с поля, третий — поднятый вблизи бани, или же три любых камня, которые предварительно были вынесены на улицу на вольный воздух (*тѳв вылѳ*) и вымыты в тридевяти водах. Затем эти камни, каждый из которых символизировал или предполагаемого виновника болезни, или место, где человек был «испорчен», знахарь опускал в сосуд с водой. По поверью, если болезнь действительно была от порчи, то при погружении камня, соответствующего виновнику или месту колдовства, вода бурлила.

В этом случае продолжали лечение. Для придания особой сакральной силы воду пропускали сквозь камни банного очага (*из тыр ва*); ставили на волоковое окошко, где она окуривалась дымом; читали над ней заговор (*притча ва*) (см. **Нимкы**). Затем ее плескали в лицо больному или на больное место, в других случаях умывали и поили больного. Лечили и водой, пропущенной сквозь решето (*пѳж тыр ва*): больного сажали на пересечении матицы и грядок (*сер*) (перекладин для сушки вещей у печи) и обливали сквозь решето, укрепленное на грядках. Знахарю трижды задавали вопрос: «*Мыи кисьтан? Кодысь кисьтан?*». «Что обливаешь? От кого обливаешь? Он трижды повторял ответ: «*Висянтъсѳ киськалам, вомидз киськалам, бура да шаня киськалам*». «Болезни обливаем, сглаз-порчу обливаем, хорошо да тщательно обливаем». Для усиления очистительных свойств воды в решето клали нож или серп, соль, точильный камень, которым в традиционных верованиях к. приписывалась способность отпугивать злых духов.

Использованную воду собирали в ковшик и выплескивали наотмашь в какое-нибудь укромное место вне дома. Считалось, что, вылив воду наотмашь, ее вместе с болезнью отправляют к **Омѳлю** в иной мир.

Известны упрощенные варианты использования магических свойств воды. При первом подозрении на «сглаз» больного умывали или обрызгивали водой, набранной из трех колодцев, и вытирали ему лицо изнаночной стороной рубашки. Иногда знахарь или взрослый член семьи

обмывал ручки дверей, углы стола и место, где до того сидел посторонний (предполагаемый виновник болезни), и выливал воду наотмашь на улицу, полагая, что она унесет болезнь.

При глазных заболеваниях, вызванных порчей и сглазом, умывались водой, собранной в углублениях на трех камнях. Собранной в ночь на Ивана Купала росой умывали и поили больных, обрызгивали жилище; талой, уходящей в землю водой лечили хронические кожные заболевания; дождевой водой, собранной с трех пряслин забора, смазывали бородавки, предварительно обвязанные нитками, после чего нитки зарывали в землю.

Лит.: Сидоров 1928, Ильина 1997.
И.И.

ВЕЖАДЫР

ВЕЖАДЫР, *vežadīr* вв. скр. сс. «святая пора»; **вежавидзем**, *vežavižem* нв.; **вежавидзандыр**, *vežavižandīr* вым. «святое охранение, воздержание, время святого охранения, воздержания»; **вежа порѳ**, *veža pērā* иж. «святая пора»; **Ен лун дыр**, *jen lun dīr* уд. «пора дня Бога»; **Светтъѳ**, *švetfē* вс. лд. сс. к.-п. («рус.»), — Святки, 25 декабря — 6 января ст. ст.

Как и в русской святочной обрядности, любимым развлечением у к. молодежи в **В.** становилось ряжение, особенно увлекались им парни. Чаще всего рядились стариками, цыганами, барином, чиновником, горбуном и др. Девушки менялись с парнями одеждой, некоторые надевали вывернутые наизнанку шубы. Лица мазали сажей, закрывали платком или марлей, чтобы не быть узнаваемыми. В верхневычегодских селениях было распространено ряжение в *йѳгра-яран* «хантов-ненцев», вероятно, в память о некогда недружественных отношениях к.-э. с этими народами. В *йѳгра-яран* рядились, надевая лохматые шапки, вывернутые наизнанку шубы, поверх которых навешивали хвосты разных зверей. Лицо закрывали вымазанной сажей марлей. Ряженая молодежь, начиная с рождественских хождений с пением «славы», в течение всех **В.** ходила группами по 5-10 человек по домам. Посещали обычно дома, где хозяева были более приветливы и хлебосольны. В сопровождении гармониста ряженные заходили в дома и плясали там под гармошку, получая за это угощение (вино и закуску). К особенно гостеприим-

ным хозяевам нередко заходило за вечер несколько групп ряженных. При посещении домов ряженными было принято спрашивать у хозяев, узнали их или нет. Быть неузнанным считалось для ряженого особенно лестным. На Сыsole даже существовало поверье, что неузнанный не будет болеть в течение всего года. Если же хозяева встречали ряженных негостеприимно, то они могли им и отомстить, например, насыпать на пол сажу или золу.

Непременными участниками увеселений в **В.** были ряженные на молодежных посиделках. Особенно популярны были разыгрываемые ими сюжетные сценки с участием нескольких персонажей. Часто это была просто небольшая импровизация, но были и представления с устоявшимся текстом и строгой последовательностью действий: так называемая народная драма. Причем в разных районах были свои любимые игры-представления. В прошлом они разыгрывались не только на вечеринках в **В.**, но и входили в свадебную обрядность, а ряженные со своими представлениями были желанными гостями на устраиваемых перед венчанием девичниках. Поскольку традиционно период свадеб у к. начинался после **В.** и продолжался вплоть до Масленицы, взаимосвязь рождественских и свадебных маскарadных инсценировок весьма вероятна. Аналогичные обряды с ряжением у обских укров начинались в конце декабря, активно проходили в январе-феврале и заканчивались лишь около дня весеннего равноденствия. Одно из центральных мест на этих зимних празднествах занимали различные инсценировки, исполняемые ряженными. Некоторые персонажи драматических представлений (например, журавль) были теми же, что и у к. Лица «актеров» тоже закрывались берестяными масками.

Как и у русских, основной формой общественного досуга молодежи у к. в **В.** были посиделки. Проходили они в так называемой «избе для игр», арендуемой молодежью обычно на все время от Рождества до Крещения. Арендная плата собиралась копеек по пять с каждого участника посиделок, кроме того, парни покупали свечи для освещения и вино для угощения хозяина избы. Взрослое население относилось к святочным посиделкам молодежи одобрительно или же, по крайней мере, не мешало их проведению. В отличие от обычных в осенне-зимний период обыденных посиделок, на которых игры, песни и другие развлечения лишь на время

прерывали выполняемые на них рукодельные работы, посиделки в **В.** носили преобладающе увеселительный характер. Девушки готовились к ним заранее, шили или покупали новые наряды. Парни тоже стремились продемонстрировать на них свой материальный достаток и все прочие достоинства. На посиделках в **В.** как нельзя лучше нужно было показать свое остроумие и сообразительность, умение петь и плясать. Еще одним повсеместно популярным видом развлечений к. молодежи в **В.** были всевозможные гадания. Особенно увлекались ими девушки (см. **Гадайтчом**).

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968, Дукарт 1978, Конаков 1993, Чернецов 1968, Янович 1903.
Н.К.

ВЕЖАЙ-ВЕЖАНЬ

ВЕЖАЙ-ВЕЖАНЬ, *vežaj-vežan'* вв. л. лет. нв. печ. скр. сс. уд. к.-п. (собирает.) «святой отец-святая мать»; **пернай**, *pernaj* иж. (< перна «крест» + *ai* «отец»), крестный отец; **пернянь**, *perñan'* иж. (< перна «крест» + *ань* «женщина»), крестная мать; **акка**, *akka* вым. нв. (< приб.-фин. *akka* «женщина, жена»); **божатка**, *bežatka* нв. скр. (< рус. Бог, божий), крестный и крестная.

В иерархии семейно-брачных отношений у к. крестные родители имели очень высокий статус. Поведение *вежань* отражалось на здоровье ребенка, которого она крестила. На том свете она должна была дать отчет о здоровье своих крестников. Каждая женщина, достигнув определенного возраста, должна была стать крестной матерью, считалось, что в противном случае ей на том свете придется стать крестной у молодой собаки. Отношения крестных родителей между собой строго нормировались. Они не имели права одновременно ходить по полу босиком, им не полагалось сидеть друг против друга — все это могло вызвать заболевание их крестника. Браки между крестными строго воспрещались, считалось, что половые контакты между **В.-В.** или же крестным и матерью ребенка были губительны для ребенка. В свою очередь, нельзя было заключать брак, если крестные родители жениха и невесты оказывались даже в дальнем родстве. Родство между **В.-В.** признавалось более близким, даже если они до

крещения были вообще не знакомы, чем родство *вежань* и отца ребенка. **В.-В.** и матери ребенка не полагалось не только ругаться друг с другом, но и произносить неприятные кому-либо из них слова, чтобы ребенок не заболел. В традиционной свадебной церемонии роль **В.-В.** была выше, чем роль родителей жениха и невесты. Выкуп за невесту уплачивали именно они, благословение **В.-В.** считалось более существенным, чем благословение отца и матери. У к.-з., переселившихся в бассейн нижней Оби, ввиду существенных различий в традиционной культуре и мировоззрении, браки с хантами, манси и ненцами практически не заключались. Тем не менее достаточно скоро, благодаря активному участию в обряде крещения, к.-з. обзавелись большим количеством крестников среди местного населения, что, несомненно, существенно снизило первоначальную межэтническую напряженность.

Лит.: Налимов 1991.

Н.К.

ВЕЖЛИВЕЦ

ВЕЖЛИВЕЦ, *vež'livec* к.-п. (<рус. *вежа* «знающий, сведущий»); **свадьба видзись**, *svaďba vižis* нв., уд. «оберегающий свадьбу»; **свадьба пыкыд**, *svaďba pikid* вв. сыс. (<к. *пыкôд* «подпорка, опора»); **пон бож кералысь**, *pon bež keralis* вв. букв. «собачьи хвосты отрубавший», — колдун (*тôдысь*), охраняющий молодых и свадебный поезд от воздействия злых духов и колдовских чар других *тôдысь*.

Как и у многих других народов, свадьба считалась у к. особо значимым, рубежным и переходным событием в человеческой жизни. Аналогично отношению к рубежным датам годового календарного цикла считалось, что во время свадьбы особо активизируется воздействие всевозможных злых сил, а новобрачные и все участники свадьбы наиболее уязвимы для них. Приглашение сильного *тôдысь*, **В.**, на свадьбу считалось необходимым условием ее успешного проведения. Роль **В.** в свадебной церемонии оценивалась даже выше, чем роль священника. Он следил за ходом всей свадьбы с самого ее начала. Особое значение придавалось обеспечению **В.** безопасности свадебного поезда. Считалось, что зловредные *тôдысь* могли его

остановить или даже превратить всех поезжан в волков. Известны многочисленные былички о том, как была сорвана поездка брачующихся в церковь или, напротив, как сильный *тôдысь* — **В.** обезвредил козни своего менее могучего зловредного собрата. Ведущей была роль **В.** и во время свадебного пира. Без его указания или позволения никому ничего нельзя было сделать — ни сесть, ни встать, ни даже выпить и закутить. Считалось, что счастье и благополучие молодоженов напрямую зависели от силы и могущества **В.**

Лит.: Плесовский 1968, Янович 1903.

Н.К.

ВЕЖÔМ

ВЕЖÔМ, *vežem* уд. сын; **вежôма**, *vežema* уд. нв.; **вежэм**, *vežem* вв. печ. иж.; **вежема**, *vežema*, вв. (Part. perf. от *вежны* «подменить, заменить»), — ребенок, подмененный нечистой силой.

Согласно народным верованиям, почти все нечистые духи (*дзидзи*, *омôль*, *олыся*, *вôрса*, *пывсян айка*, *шувгей*) могли похитить и подменить ребенка, причем как во время его внутриутробного развития, так и после рождения. Поскольку в основном роды происходили в бане, и от трех до семи дней рождения с некрещеным ребенком находилась в ней, а затем ребенка полагалось часто парить, то особенно опасным считался банник. Подменить могли и другие нечистые духи, если ребенок оказывался без оберега, если мать оставляла его без присмотра на меже в поле, в лесу или же, ругаясь, посылала к лешему. Вместо здорового человеческого младенца они подкладывали своего или деревянную чурку, которой придавали человеческого облик. Настоящий ребенок продолжал жить и расти в потустороннем мире, в семье того или иного духа. Как правило, подменной объясняли рождение неполноценных, с явными физическими недостатками детей, а также отставание некоторых детей в физическом и умственном развитии. Подмененный ребенок был уродлив, много ел и пил, но рос медленно, годами оставаясь в колыбели, долго не умел ходить и говорить, был умственно слабоумным. В быту **В.** часто называли и обычных, здоровых, но непослушных, не придерживающихся традиционных правил поведения детей.

Чтобы предотвратить подмену, роженицу с младенцем, а затем ребенка, особенно до появления у него зубов, старались не оставлять без присмотра. В бане считалось необходимым постоянно прикасаться к ребенку, иначе можно было и не заметить подмену. Выходя из предбанник, не разрешалось переступить через порог обеими ногами — одной ногой необходимо было находиться в бане. Запрещалось также передавать ребенка через порог. Даже после крещения в колыбель клали различные обереги (нож, ножницы, кусочек хлеба, иголку без ушка), а макушку подростого ребенка посыпали солью.

Обнаружить и ликвидировать подмену могли с помощью магических обрядов «запекания в печи», «рубки под корытом». (См. **Вор улын кералом, Пожалом.**) Считалось, что спасенный таким образом ребенок может в будущем стать сильным колдуном, поскольку «хорошо известен черту».

Описания наружности, поведения **В.**, прощеса подмены имеются в многочисленных быличках. Особенно популярен сюжет о девушке, в младенчестве подмененной в бане, где мать оставила ее без присмотра. Не заметив подмены, женщина много лет ухаживала за **В.**, который ел, пил, но ни ходить, ни говорить не научился. Однажды один деревенский парень, желая продемонстрировать свою смелость, взялся принести в полночь камень из банного очага и был пойман банником, который взял с него обещание взять замуж дочь банника. На другую ночь парень обвизался материнским поясом-оберегом, очертил в бане вокруг себя угольком круг и дождался появления всего семейства банного духа, среди которого выделялась девушка — красивая, лицом бедая. Втащил он ее в круг, а когда петухи запели, и нечистая сила исчезла, девушка привела парня к дому, где жила женщина с **В.** По совету девушки парень вытащил ребенка из люльки, положил на порог, ударил топором, и все увидели, что лежит на пороге вместо ребенка деревянная чурка, и только шепки от нее летят. Тут дочь и рассказала матери, что выросла она у банника, а в колыбели была чурка, которую банный дух подложил.

Аналогичные поверья и былички широко распространены на Русском Севере, у карел, удмуртов, марийцев, башкир.

Лит.: Ильина 1997, Рочев 1984, Янович 1903, Fokos-Fuchs 1951.
И.И.

ВЕТЛАН

ВЕТЛАН, vetlan, — герой к.-п. топонимической легенды (см. **ПОЛЮД**)

ВИЖ ПАСЬКОМА МОРТ

ВИЖ ПАСЬКОМА МОРТ, viž pas'-kema mort повс. «в желтой одежде человек», — кровожадный и ненасытный лесной дух.

В известном в нескольких вариантах к.-з. фольклорном сюжете речь идет об охотнике, который был чуть не съеден **В.п.м.** По одной из версий, промысловик, находясь в своей избушке, забыл помолиться перед ужином. Укладываясь спать, он услышал из-за окна голос ангела, который предупредил охотника, что сейчас придет **В.п.м.** Если его не накормить досыта, то он съест и самого хозяина избушки. Действительно, вскоре появился огромный **В.п.м.**, съел все, что было у охотника, даже собаку, но не насытился и пошел попить, чтобы есть дальше. По совету ангела охотник бросился бежать и прыгнул в сани появившейся конной упряжки, а затем схватился за разветвленное дерево и... оказался дома. Таким образом, охотник едва жестоко не пострадал за провинность, с точки зрения промысловой морали (а следовательно, и духов — хозяев леса), не такую уж и существенную.

В другом варианте этого фольклорного сюжета проступка как такового нет вообще, а имеется лишь повод для появления лесного обжоры-людоеда (в тексте, записанном на коми языке, он назван по-русски «лешим»). После богатого промысла, во время которого он добыл много рябчиков, глухарей, белок и даже куниц, охотник, готовясь уже отправиться домой, из остатков продуктов приготовил себе обильный ужин. Поглядев на богатый стол, он подумал: «Вот пришел бы какой-нибудь товарищ! Открылась дверь, вошел очень высокий человек и сказал: «Раз вспомнил меня, то давай корми!» Съел всю добычу, потом собаку, ружье и ушел, сказав, что завтра придет опять. Охотник утром встал и бросился бежать домой. К ночи его почти догнал кровожадный дух-обжора, но в двенадцать часов, с криком петуха он упал без движения на землю. То же самое произошло на другой день. На третий день охотнику встретился седой старик, сказал, что он человек, но ребенком был

проклят родителями и вырос у леших. По его совету охотник дождался появления трех троек лошадей, запряженных в сани, сел в последние из них и, проезжая мимо трех сосен, ухватился за сук той сосны, что была третьей. Утром охотник увидел, что он находится дома и висит, ухватившись за грядки (жерди над чело печи для сушки дров, обуви и т.д.). Вся его добыча, ружье и собака оказались в кладовой целыми и невредимыми.

Лит.: Цембер 1914, Fuchs 1951.
Н.К.

ВИР

ВИР, *vir* повс.; **гырд**, *gird* повс., — кровь.

К.-з., к.-п. **В.** | удм. *vir* «кровь». < Общеп. **vir* «тж.» | | мар. *вер* | эрз. *верь* | фин. *veri* | венг. *vér* и др. «тж.» < праф.-уг. **were*. По Лыткину — Гуляеву, к.-з., к.-п., к.-эозд. *гырд*, к.-язьв. *gōrd* «кровь; запекшаяся, свернувшаяся кровь» не имеет прямых соответствий в родственных языках, лишь предположительно связывается с понятием «кровавая жертва» в марийском и отчетливо — с к.-з., к.-п. *gōrd* «красный», удм. *gorđ* «тж», которые сами, вероятно, являются производным от *гырд*.

В текстах обрядовых песен и причитаний «*хгыд В.*» «светлая кровь», «*оз тусь хгыд В.*» «как земляничная ягодка светлая кровь» — наиболее распространенные эпитеты к образу невесты, девушки, т.к. в народных представлениях полнокровие является одним из наиболее важных критериев красоты. (См. **Мич.**) В некоторых коми сказках богатырь, уезжая за тридевять земель, втыкает в матицу или в грядку полатей нож; родные узнают о гибели героя по выступившей на лезвии ножа и чернеющей крови. В сказочном варианте былины «Илья Муромец», умирающий Святогор говорит Илье: «Со стороны ног будет течь черная кровь, ты ее не трогай, не то помрешь, а со стороны головы будет течь светлая кровь, ты ее собери в скляночку и выпей, будешь таким сильным, что земля еле держать будет».

В., по представлениям к., — не только физиологическая, но и магическая субстанция, носитель жизни и жизненной силы, ибо потеря человеком или животным крови приводит к смерти. Поскольку **В.** связана с печенью (центром любви у к.-з.) и с сердцем (центром приязни, храбрости, духовной силы), считается, что состоя-

ние крови отражает определенные чувства и состояние организма: *кын В.-а*, *кōдыд В.-а* «с холодной кровью» — о бесстрастном, равнодушном, бесчеловечном, *пōсь В.-а* «с горячей кровью» — о бойком, живом), **В.** *пузис* «кровь вскипела» — о состоянии крайнего гнева, возмущения, *гырдмā син* «окровавленные, кровавые глаза» — злость, ненависть, *чужмāмыс вирсермунис* «лицо разругалось», букв. «лицо приобрело цвет крови» — об оживании после безжизненного состояния, об эмоциональном оживлении.

К.-з. считали, что каждый человек имеет *бур В.* «хорошую кровь» или *хгыд В.* «светлую кровь» и *лек В.* «плохую кровь» или *сьōд В.* «черную кровь». Считалось, что при ранениях вначале выходит черная кровь, поэтому среди к.-з. не было принято сразу перевязывать раны, во избежание нагноений, гангрены и т.д.: *мед лѣк В.-ыс петас* «чтобы дурная кровь вышла». Вместе с дурной кровью должны были вытечь и негативные чувства: злость, страх, недоброжелательство. Верхневыхогдские к.-з. считали, что чудится часто оттого, что «**В.** путает»: «Если сам боишься, все чудится, да это <пустяки> — кровь путает».

В. играет большую роль в лечебной и магической практике к. Так, в лечении различных болезней и избавлении от порчи использовали кровь различных животных и птиц. Мышиной кровью смазывали пуповину новорожденного во избежание грыжи. Мышиной же кровью верхневыхогдские к.-з. смазывали глаза от трахомы, куриной — от куриной слепоты. Чтобы купленная или приобретенная на стороне собака признала нового хозяина, охотник расцарапывал себе до крови десну и, подержав во рту кусок хлеба, кормил им с руки собаку. Примерно так же «приручали» женихов некоторые к.-з. девушки, которые давали выпить понравившемуся парню вино или пиво, предварительно капнув в напиток несколько капель крови от месячных.

Вероятно, с представлениями о светлой и черной крови связаны и представления о психологической совместимости людей в зависимости от «близости по крови», под которой имелось в виду не кровное родство, а скорее родство духовное. Считалось, что если у двух человек **В.-ыс оз лōсьв** «кровь не подходит», они будут не в ладах друг с другом, не смогут сотрудничать. Простое присутствие постороннего человека с противоположной кровью при выполнении каких-либо работ негативно влияет на трудовой

процесс. Люди, не близкие по крови, легко могут навести друг на друга порчу, нанести вред одним неосторожным словом или взглядом. И наоборот, если у разных людей **В-ыс абсялб** «кровь подходит», будет успешным любое их совместное предприятие (даже самое безнадежное на первый взгляд). Человек может вылечить от болезни, избавить от порчи близкого ему по крови, даже не являясь знахарем.

Лит.: Ильина 1997, Лыткин, Гуляев 1970, Сидоров 1928, ПМА, ПМ ИИ. О.У.

ВИСЬОМ

ВИСЬОМ, *višet* повс.; **висем**, *višet* вв. иж.; **шог**, *šog* к.-п., — болезнь.

Для традиционного мировоззрения к. были характерны представления о тесной связи мира живых и мира предков. Благополучие и здоровье живущих зависели от благосклонности умерших в мир иной. Гнев умерших родственников, вызванный неуважительным отношением к их памяти, нарушением традиционных норм и правил поведения, мог стать в результате «находа умерших на дом» причиной неожиданных болезней.

Взгляды на **В.** как результат вторжения «ино-го» мира прослеживаются в рассказах, быличках, где **В.** вызываются появляющимися среди людей духами, иногда не имеющими плоти, иногда принимающими материальную, чаще зооморфную форму. Еще в начале XX в. особым было отношение к таким инфекционным заболеваниям, как тиф, оспа. В доме, где находился больной, запрещалось шуметь, пьянствовать, громко разговаривать, стучать, петь песни, стирать белье, необходимо было соблюдать абсолютную чистоту. Не разрешалось ругать **В.** и даже лечить заболевшего. Считалось, что в таком случае **В.** «не обидится, погостит и уйдет». Если же больной и его родные будут выражать свое недовольство болезнью, бороться с ее признаками, то **В.** «может разозлиться и забрать заболевшего с собой». К. верили в возможность непосредственного общения с этим духом и полагали, что иногда перед уходом злой дух благодарит хозяев, если они ему угодят, и указывает, куда переселится. Бывает, но очень редко, он говорит, чем его можно умиротворить. В лечебной практике принимались меры, призванные как умиротворить,

так и отпугнуть, уничтожить дух **В.** В заговорах, произносимых при лечебно-магических обрядах, прямо говорилось: **«В. керала, амбл керала»**. «Болезнь рублю, злого нечистого духа рублю»; **«В. сүтийбдла, амбл сүтийбдла»**. «Болезнь закалываю, злого духа закалываю». То есть налицо отношение к **В.** как к реально существующему духу, представление о котором весьма абстрактно: он не имеет определенного вида, характерных черт.

В других случаях духи **В.** имеют более конкретный образ. Так, оспу к.-з. представляли в виде женщины, которая является во сне и предупреждает: «готовьтесь, я приду». Если ей не сумеют угодить, то, рассердившись, она может попортить лицо. В образе женщины к.-з. видели и желтуху. Об антропоморфном облике духов, насылающих на людей те или иные болезни, писал Г. Старцев. При этом они наделялись чертами, свойственными представителям иного мира: хромотой, безносостью, немотой, безухостью (см. **Кывтóm, Ныртóm**). Констатируя эти факты, следует все же отметить, что подобные сообщения немногочисленны и, в отличие, например, от соседнего русского населения, для к. была нехарактерна антропоморфизация образов болезней. Вполне возможно, что и представления об оспе, желтухе являются заимствованными.

Гораздо более характерны представления о зооморфном виде демонов **В.**, **шеве**, духе в виде ящерицы, мышонка, бабочки, червяка, личинки, волоса, проникающем в человеческий организм и вызывающем различные патологические состояния. В связи с выяснением народных взглядов на причины заболеваний интерес вызывают сведения об особом отношении коми к ящерице. Уже в названии *неж гаж* «поганая тварь» заключена негативная оценка ящерицы как существа нечистого, а в фольклоре она противопоставляется солнцу, является сторожиком кладов, способной понимать язык птиц и зверей. Обратив внимание на эти характеристики, К.Ф. Жаков сделал предположение, что некогда ящерица «принадлежала к сонму темных божеств». Материалы по народной медицине подкрепляют это предположение. Еще в начале XX в. ящерица считалась существом, способным вызывать глазные и кожные заболевания: «Зырянин боится ящерицы и ни за что не возьмет ее в руки, есть даже поверие, если ящерица пройдет по ноге, то нога будет гнить, покроется язвами». В

верховьях Вычегды существовала примета — если весной увидеть ящерицу, то заболят глаза. Вероятно, традиционное отношение к ящерице связано с тем, что она как представительница нижнего, подземно-подводного мира являлась зооморфным воплощением духов, вызывающих определенные заболевания.

Наряду с представлениями о сверхъестественных существах, которые, вселяясь в человека или вмешиваясь в его жизнь, вызывали различные болезненные состояния, существовал и другой взгляд на причину заболеваний. В традиционных верованиях физическое и психическое здоровье человека связывалось с состоянием его души или других воплощений его жизненных сил — личного имени, тени, сердца, дыхания. Похищение, нанесение им вреда злыми духами или умершим сородичем вызывали болезнь, приводили к смерти. Охраной и поисками похищенной «души» занимались особые сакральные лица. Не случайно один из терминов, обозначавших занимавшегося лечением знахаря, **ним вид-зысь**, буквально переводится как «имя охраняющий». В соответствии с подобными взглядами находят объяснение и термин **вуджор** «тень», которым обозначали целую группу оберегов, опоясывающих, покрывающих тело человека. **Морт вуджор** «тень человека» считалась у к. «частью самого человека», тесно связанной с его здоровьем и смертью. Утрата тени, нанесение ей вреда, по представлениям к., влекли за собой тяжелую болезнь и смерть. Поэтому основные обереги, предохраняющие от вредоносного влияния, объединяются термином **вуджор**.

Наиболее поздними по происхождению являются представления о болезни как божьей каре, посылаемой на людей за грехи. Появление и распространение их были связаны с принятием христианства.

Лит.: Жаков 1901; Сидоров 1928; Старцев 1929; Ильина 1997.

И. И.

ВОЖА ПУ

ВОЖА ПУ, *voza pu*, повс., — развилистое дерево, дерево с развилкой на вершине.

В к.-з. языке слово **вож** имеет несколько значений: 1) ветка, ветвь, отросток, ответвление, развилка; 2) приток реки; 3) оглобли волокуши, сделанные из развилки дерева. Производными

от этого слова являются следующие к.-з. понятия и выражения: **кык вожа пу** «дерево с двумя вершинами»; **вожавны** «раздваиваться»; **вож-мавлыны** «перешагивать через что-либо, пересечь пути»; **вожодны** «разрезать»; **туи вож** «развилка дороги»; **кок вож кост** «промежность», букв. промежуток между развилками ног; **вожка, вожья** «рогулина, используемая в качестве опоры или подставки под перекладину»; **куим вожа вила** «вилы с тремя зубьями».



Погребальное дерево с развилкой.

Кладбище в с. Айкино, Усть-Вымский район Республики Коми. 1995 г. Фото В. Э. Шаранова

В. Н. Белицер отмечает, что традиционно негативное отношение к **В.п.** мотивировалось у к. представлениями о том, что у такого дерева два сердца. Во избежание несчастья такое дерево запрещалось использовать не только как строительный материал, но и в качестве дров. Согласно фольклорным текстам к.-п. и к.-з., **В.п.** является знаком местобитания нечистой силы.

Бытует мнение, что, посмотрев между двумя вершинами такого дерева, можно увидеть дорогу, уходящую в иной мир. В одной из быличек, записанной у вычегодских к.-з., рассказывается, как охотник пытался переночевать под **В.п.**, но ночью его разбудил поднявшийся вихрь. С вихрем, исходящим из развилистой вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие, чтобы он ушел с «дороги». Считается, что через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего. Предполагается, что этот путь можно закрыть с помощью разведенного поблизости от **В.п.** костра. У сысольских к.-з. записана сходная быличка о березе с тремя вершинами, на которых часто видели лесную женщину. Поверья к. о деревьях с развилистой вершиной находят некоторые параллели у народов Севера и Сибири. Так, например, во многих семьях у хантов, проживающих в Шурышкарском районе Тюменской области, до настоящего времени сохраняется традиция ежегодно отправляться на один из притоков р. Сыня для совершения приношений у священного дерева — многолетней лиственницы с семью вершинами. В прошлом рядом с деревом

стоял священный лабаз, где хранились антропоморфные изображения духов — покровителей родовых территорий. В ходе жертвоприношений этим духам различного рода приклады вывешивались и на священное дерево.

Осмысление **В.п.** как границы с иным миром перекликается с аналогичными представлениями о перекрестке дорог (см. **Гадайтчом**), а также с поверьями к. о том, что человек может наблюдать нечистую силу, не видимую обычным взором, посмотрев сквозь свои растопыренные пальцы рук, между своих ног или между задних ног лошади, собаки. Чтобы остановить появление уродливого приплода, оленеводы-ханты протаскивали телят-альбиносов через развилку дерева, а затем убивали. По данным А.С. Сидорова, печорские охотники для очищения от предполагаемой порчи пролезали с оружием и всем своим инвентарем сквозь искусственно сделанную развилку — на лесной тропе выбиралась сосна, ствол которой раскалывался надвое, а образовавшаяся расщелина распиралась клиньями.

До настоящего времени у печорских, ижемских и вычегодских к.-з. сохраняется традиция высаживания искусственно сделанного **В.п.** на могилах, в ногах покойного. Как правило, на могиле сажают молодую сосну, обламывая при этом верхушку дерева. В результате через несколько лет на месте погребения вырастает дерево с двумя вершинами. Рядом с деревом устанавливают крест или памятник. При этом отмечается, что «как бы хорошо ни были сделаны памятник и крест, они все равно недолговечны. А дерево живое, оно как человек будет расти, только век у него длиннее». В контексте погребально-поминальной обрядности к.-з. и к.-з. **В.п.** называется «деревом умершего человека» (см. также **Ас пу**). По внешнему виду дерева судят о состоянии души покойного. У керчомских к.-з. зафиксирован случай, когда была обломана верхушка у дерева, на котором повесился молодой парень. В настоящее время у этого дерева, растущего за пределами села, устраиваются поминки в день смерти погибшего, хотя сам он похоронен на сельском кладбище. В ходе поминок **В.п.** украшается цветами и белыми отрезами ткани.

По материалам, зафиксированным у современных печорских и удорских к.-з., в прошлом на могилы сажали и ель вместо намогильного

креста на месте погребения некрещеных младенцев, недостаточно «верных старообрядцев» и людей, умерших неестественной смертью. У летских к.-з. разветвленный ствол можжевельника использовался в качестве остова для намогильного креста. Отмеченные варианты погребально-поминальных деревьев у к. типологически сопоставимы с финско-карельской традицией **karsikko** — «именных» и поминальных деревьев, с определенным образом обломанной верхушкой или вырубленными ветвями.

Лит.: Белицер 1958;

Ветошкина 1980; Конкка 1986;

Рочев 1984; Сидоров 1928; ПМА.

В.Ш.

ВОЙПЕЛЬ

ВОЙПЕЛЬ, *vojpel'* повс.; **Ойпель**, *ojpel'* к.-п., — древнее к.-п. божество.

В. является единственным, кроме имен богов-демиургов **Ен**, **Омоль (Куль)**, сохранив-

шимся наименованием божества верхнего уровня языческого пантеона древних пермian. Послание митрополита Симона, отправленное в Пермь в 1501 г., в котором он призывает мрян **В.**-болвану не молиться и тризн ему не творить, свидетельствует, что еще в XVI в. **В.** был ведущим языческим божеством у к.-п. Исследователи неоднократно обращались к интерпретации образа **В.**, исходя при этом, как правило, из предположения, что в русской записи термин был искажен. Предполагалось, что его буквальный перевод — «северное ухо» или же «ночное ухо» — вряд ли мог быть наименованием какого-либо божества. Наиболее распространенной версией его прочтения стало *вой тол* «северный ветер». К предполагаемым функциям **В.** относили власть над северным ветром, пургой, непогодой, покровительство животным и т.д., исходя при этом из чисто умозрительных заключений. В то же время, в к.-п. фольклоре, особенно в легендах о **Кудым-Оше**, **В.** упоминается доста-



Изображение пермского «звериного стиля»
Трехликая богиня
на бобре

точно часто, и объективный анализ этих сведений позволяет частично реконструировать его образ.

О **В.** в легендах говорится, что это было могущественное божество, благосклонно относящееся к людям. К нему обращались с просьбой беречь людей от болезней, порчи, отводить от них оружие врагов. Изображение **В.** находилось на священном месте на вершине холма. Оно стояло под могучей березой в окружении других богов, среди которых идол **В.** был самым высоким. Около него стоял котел для жертвоприношений, в который складывали принесенные в жертву меха и выменянные на них у соседних народов серебро. Со всех сторон идол был обложен камешками и раковинами, принесенными со всех рек и речушек, где жили люди, поклонявшиеся **В.** В общественные праздники **В.** жертвовали скот. Охотники стреляли из луков в священный столб, который стоял рядом с идолом. По к.-п. фольклорным данным, охотники раньше стреляли из луков в священное дерево (в данном случае столб) перед началом промысла для обеспечения удачи в нем. Идол **В.** описывается как изображение четырехликой женщины. (Ср. четырехголовость славянского Збручского идола и изображения высшего из богов балтийских славян — Свентовита.) В пользу того, что данное описание идола **В.** соответствует действительному, свидетельствует древнепермское культовое литье, в котором имеется изображение многоликой богини.

В к.-з. языке *«пѣль»* вв. лл. уд. или *«пѣль»* в.с. сохранило значение «лед, дедушка» (отец отца). *«Вѣрпѣль»* или *«вѣр пѣль»* (лесной дед) называли лесного духа-хозяина. У к.-п. еще в начале XIX в. существовало утраченное в современном языке слово *айпэл* в значении «мужчина». Можно предположить замену в русской записи *ѣ* на *е*, т.е. в оригинале *«Войпѣль»* «владыка Севера». В пользу данного вывода говорит и тот факт, что в к.-п. легендах **В.** называли также и *«Вѣрпель»* (ср. к.-з. *«вѣрпѣль»*).

Однако, если следовать этой этимологической версии, **В.** должен однозначно иметь мужскую ипостась, что противоречит фольклорным сведениям о женском облике этого божества. Поэтому имеет смысл поиск другой этимологии имени **В.** Не исключено, что искажения в написании наименования древнего к.-п. божества в русской записи не было. У вв. к.-з. словосочетание *«вой пель»* «ночное ухо» и сейчас употреб-

ляется в отношении людей с особо острым слухом. Таким образом, **В.** может означать «всеслышавший(-ая), всеведущий(-ая)»: один из эпитетов, относящихся к данному божеству, который употреблялся в качестве его эфемистического наименования. (Ср. красочный эпитет, служивший для замены имени высшего божества обских угров Торума: «имеющий уши величиной с лист кувшинки, как уши дикой утки с тонким слухом».) Раковины же со всех рек и речушек, находившиеся около идола **В.**, можно семантизировать как символы его ушей (ср. рус. «ушная раковина»), находившихся повсюду, где жили древние пермiane, что и позволяло **В.** быть всеведущим(-ей).

Лит.: Белицер 1958, Гагарин 1978, Жаков 1901, Климов 1964, Лукина 1990, Лыткин, Гуляев 1970, Ожегова 1971, Плосков 1990, Рифтин 1989, Симон 1841.

Н.К.

ВОЙТОВ САЙОД

ВОЙТОВ САЙОД, *vojtev sajed* повс. букв. «от северного ветра укрытие», — носильные вещи покойного, которыми покрывали гроб.

После погребения **В.с.** отдавали сиротам или кому-либо из наиболее бедных односельчан умершего. Считалось, что после этого последний не будет мерзнуть на том свете. В контексте похоронной причеты, где после смерти хозяина, родственника живые «остаются на северном ветру», можно также рассматривать отдачу **В.с.** как предложение покровительства умершего над сиротами (бедными).

Н.К.

ВОЙШОРВОЙСЯ

ВОЙШОРВОЙСЯ, *vojšervojša* повс.; **войшорся**, *vojšerša* вв. уд. сыс.; **войшоркадса**, *vojšerkadsa* нв. сыс.; **войшоркадья**, *vojšerkadja* к.-з.; **ойшорика**, *ojšerika* к.-п., — полуночица, злой дух, особенно опасный для людей в полночь.

Н.К.

ВОМИДЗ

ВОМИДЗ, *vomiž* вв. вым. иж. нв. печ. скр.; **вомыдз**, *vomiž* в.с. уд.; **вомдзасьом**, *vomžašom* повс.; **вомдзасьом**, *vomžašom*

уд.; **воньдзасьом**, *vonžasem* уд. (< к. *вом* «рот»), **йозасьом**, *jezasem* лл. (< к. *йоз* «люди»; букв. «обнародование»); **веж кыв уськодом**, *vez kiv uskedem* к.-п. (букв. «завистливого слова обронение»); **озев**, *ozov* лл. к.-п. (< рус. *(о)зевать*); **тогалом**, *togalem* вв. (только по отношению к собаке); **ером**, *jorem* повс. (< ёрны «слепить, проклинать»), — порча дурным словом. (См. **Тыыкодом**.)

О.У.

ВОР УЛЫН КЕРАЛОМ

ВОР УЛЫН КЕРАЛОМ, *vor ulin keralem* повс., рубка под корытом, обряд магического лечения.

Тяжелобольного человека, долгое время находившегося на грани жизни и смерти, «рубили» под корытом. На пороге жилища или в бане больного укладывали под деревянное корыто, на котором знахарь или старший член соседской семьи рубил веник из березы, карликовой березы, багульника или девять соломинок, прутьев, травинок. Помощник знахаря или младший член соседской семьи спрашивал: «**Мый кералан?**». Что рубишь? Знахарь или старший исполнитель обряда отвечал: «**Висьом керала, омой керала, бура да шаня керала, важсьыс буржыка, шаньджыка**». «Болезнь рублю, нечистого духа рублю, хорошо и аккуратно рублю, лучше, аккуратней прежнего», или: «**Висьом керала, пезос, омойос керала, зэв бура керала, бура да шаня важджыксьыс**». «Болезнь рублю, злого, нечистого духа рублю, очень хорошо рублю, лучше, аккуратней прежнего».

По народным представлениям, этот обряд символизировал уничтожение злого духа болезни, и после троекратного его повторения больной должен был в случае удачи знахаря выздороветь, в случае неудачи — умереть.

Рубили под корытом и детей, предположительно подмененных нечистой силой (**Вежома**). Обряд проводили «тайне» от родителей. Голого ребенка укладывали на пороге дома, в хлеву или в бане (в том месте, где он родился) под корыто. На верхней Выгегде ребенка укладывали между двумя корытами. Знахарь на дне корыта рубил веник, приговаривая: «**Ме ог кага керав, а тывсьян айкасо**». «Я не ребен-

ка рублю, а банного» (к.-з.) или же: «Черный чуд, ты уйди из под корыта и положи вместо себя нашего ребенка. Если не уйдешь — ноги отрублю, руки отрублю, голову отрублю» (к.-п.)

Если исполнителями обряда являлись соседи, то младший трижды обходил вокруг дома и спрашивал: «**Мый кералан?**». Что рубишь? Старший рубил веник и отвечал дважды: «**Потом ворсо керала**». Треснутое корыто рублю. На третий раз: «**Вежамысь**». От подмены. Смерть ребенка подтверждала предположение о «подмене». В случае выздоровления считалось, что знахарь сумел произвести обмен детьми и вернуть человеческого ребенка на этот свет.

Аналогичные ритуалы, связанные с символической временной смерти, нового рождения, широко известны в лечебной практике русских, карел, удмуртов.

Лит.: Ильина 1997,

Климов 1991, Янович 1903.

И.И.

ВОШЬИНЫ

ВОШЬИНЫ, *vošjini* скр. сс.; **вошйи-ни**, *vošjini* вв.; **вошпыны**, *vossjini* к.-п., — приступить к трапезе (о приглашенном к столу покойнике).

К. традиционно приглашают покойников к столу словами «**Вошойи-сибодчай, родительяс**». Приступайте-придвигайтесь, родители». (См. **Важ йоз, Казыгывлом**.)

О.У.

ВОШЛЫ

ВОШЛЫ, *vosli* повс.; **вожа лы**, *voza li* вв. иж. печ.; **морт**, *mort* иж. сс. уд. вв., — груд-



Грудные вилкообразные
птичьих кости.

Фото В. Э. Шеранова

ная вилкообразная кость у птицы, кость с развилкой, ключица.

Согласно этимологическим мифам к.-з., птицы, сотворенные **Еном**, отличаются от летающих тварей, порожденных **Омолем**, наличием **В** в груди. Интересно, что грудная вилкообразная птичья кость в к.-з. языке имеет название **морт** «человек». Происхождение этого метафорического названия обусловлено тем, что **В** по форме напоми-



**Сунис пасма. Ритуальные пояски с
льняными нитями**
с. Латьюга, Удорский р-н.
Фото В. Э. Шарапова



**Традиционный узорчатый
пояс удорских коми**
Фото В. Э. Шарапова



Коми-зырянские пояса.
Конец XIX в.
Национальный музей
Республики Коми



Пояс. Лен, шерсть
Тканье на бердечке

нает фигуру человека. В одном из фольклорных текстов к.-з. описывается диалог двух демиургов, которые опасаются перепутать свои творения. *Ен* говорит *Омблах*: «У меня глухарь с «человеком», и рябчик тоже с «человеком»...». Примечательно, что в традиционных детских играх к. с костяными игрушками **В.** исполняют роль антропоморфных кукол, всадников. По наблюдениям коми этнографа Г.А. Старцева, в поверьях к.-з. **В.** глухаря, тетерева, утки наделяются функцией любовных талисманов. Считается, что девушка может легко приворожить к себе парня, дотронувшись до него **В.**, либо незаметно прикрепив такую косточку к его одежде. Представления о магических свойствах **В.** наглядно проявляются и в ряде традиционных для к. гаданий и традиционных состязательных игр, которые объединяются названиями «*чегны*» «сломать» и «*босьт да помнит*» «бери и помни». У печорских к.-з. одна из таких игр проходила следующим образом: двое соперников растигивали **В.** за ее концы до полного разлома и при этом произносили: «Тебе каметь, мне память...». Победителем считался тот, у кого в руках оставалась более крупный обломок **В.** — *паметь*. Меньший обломок — *каметь* — доставался проигравшему. Победитель назначал условия пари: на взаимное молчание или не совершение каких-либо действий. Участники состязания старались поймать друг друга на случайном нарушении обговоренных условий, произнеси при этом слово «чур». По правилам игры, можно было нарушить запрет, если предварительно сказать: «*чур, помни́та, да бось-та!*» «чур, помню и беру!».

Лит.: Заварин 1870; Старцев 1929; Fokas-Fuchs 1951; ПМА В.Ш.

ВÖВЪЯСЛÖН МОЛЕБЕН ЛУН

ВÖВЪЯСЛÖН МОЛЕБЕН ЛУН, *ve r-jaslen mo'eben lun* повс. «день молебна лошадям», — праздник волосатия и освящения лошадей.

У к.-з. **В.м.л.** был приурочен к первому Спасу и проводился 1 августа ст. ст., в первый день последнего летнего месяца. В этот день парни и мужчины на лошадях спускались к реке, священник отслуживал молебен, после чего кропил лошадей святой водой. Затем устраивались гонки

на лошадях. Моления у реки в этот день устраивались в прошлом и у русских.

У к.-п. **В.м.л.** справлялся 19 июля ст. ст., в день прп. Серафима Саровского. В с. Отево со всей округи съезжались мужчины на лошадях. После церковной службы совершался крестный ход к реке. Всадники въезжали в воду, становились рядами и затем слезали с лошадей. Пешие мужчины и старики тоже заходили в воду, но становились врозь. На мостках священник отслуживал молебен и святил воду. После чего все умывались и набирали освященную воду про запас, причем девочкам-подросткам для этого разрешалось заходить в воду, а взрослым женщинам — нет.

Лит.: Балонев 1978, Конаков 1993, Налимов. Материалы. Н.К.

ВÖНЬ

ВÖНЬ, *veí* вв. вс. дл. печ. скр. сс.; **вонь**, *von* к.-п.; **ий**, *ji* вым. иж. нв. ул. к.-п.; **йыкос**, *jikos* лет., — пояс.

У многих народов были распространены представления об особой сакральной значимости **В.** как элемента традиционной одежды. Он воспринимался как отличительный признак людей среднего мира, гарант благополучия и стабильности их жизни. (Ср. у обских угров пояс Торума, опущенный им на землю, Уральский хребет, обеспечил устойчивость всего среднего мира.) Представляя собой замкнутую окружность, **В.** семантически соответствовал магическому кругу, ограничивая и оберегая носящего его от воздействия враждебных сил. Не случайно в к.-з. загадке надевание **В.** сравнивается с возведением укрепления вокруг городища: «...встретимся (два конца **В.** — *Н.К.*) и срубим город». На ребенка **В.** надевали, как только у него начинали прорезываться зубы. До появления зубов дети считались еще не приобщенными к миру людей, находившимися в промежуточном состоянии *бытие/небытие*, и для их защиты от злых духов употреблялись другие обереги. Дети, по представлениям народов к., наиболее подвержены порче и сглазу. Если в дом неожиданно заходил посторонний мужчина, на всех мальчиках должны были быть надеты **В.** Если же кто-либо из них оказывался неподпоясанным, то сразу же после ухода посетителя мать ребенка осуществляла ряд предохранительно-очистительных магических действий. Она тща-

тельно обмывала ручку двери, обстругивала углы стола и поверхность лавки, за которые гость брался руками. Соскобленные стружки очищались дымом и огнем. У мальчиков-подростков своеобразным маркером начала последней ступени социализации служил охотничий **В** — *тасма*. *Тасмой* мужчины подпоясывали верхнюю одежду и при исполнении ряда физических работ, например при рубке дров. Как только подросток начинал промышлять и выполнять мужские работы самостоятельно, он первым делом изготавливал себе собственную *тасму*. Вдовы сохраняли *тасму* умершего мужа как память о нем.

До недавнего времени никто из к. не выходил из дома на улицу без **В.**, в некоторых селениях это обыкновение сохраняется и сейчас. Особенно боялись оказаться без **В.** беременные женщины, многие из них начинали носить **В.** своего мужа, считая его более сильным оберегом. Им не рекомендовалось снимать **В.** даже на ночь, чтобы не снились кошмары («не давил домовой»). Некоторые беременные для сохранения плода от порчи дополнительно опоясывали голое тело черной шерстяной ниткой. Дополнительный оберег, *нин В.* — львовый пояс, надеваемый на голое тело, носили некоторые удорские к.-з. охотники. Сысольские к.-з. надевали *нин В.*, отправляясь в дальнюю опасную дорогу, например на войну. У к.-п. таким же **В.** опоясывали невесту при снаряжении ее под венец. У сысольских и ижемских к.-з. для молодых, отправляющихся под венец, полагались специальные **В.**, связанные так же, как рыболовные сети, со множеством узелков.

Напротив, когда в Великий пост к.-з. женщины, одержимые кликушеством (*Шева*), со всей округи собирались в с.Богородск на р.Вишера для посещения Богородичной церкви, они шили себе для богослужения специальную одежду без единого узла. Она состояла из сшитых из белого холста стежками в одну сторону рубашки и чулок (точно так же, стежками в одну сторону и без узлов шилась одежда для умерших). Голову повязывали белым с черными точечками платком, **В.** не полагался вообще. Считалось, что только тогда Богородица могла помочь страждущим освободиться от *шевы*, представлявшейся в виде живого материального существа, находившегося внутри человека.

В к. сказочной прозе сюжет о спасении от потусторонних сил с помощью **В.** весьма распро-

странен. Так, в одной из быличек рассказывается о том, как за охотниками погнался медведь, убитый ими, но оживший, потому что с него сняли шкуру, забыв до этого выбить зубы, вырвать когти и вырезать сердце (обязательные условия окончательной смерти медведя). Один из охотников догадался вытащить из штанов поддерживающий их шнурок (*гач В.*) и протянул его поперек дороги. Медведь добежал до *гач В.*, упал и умер уже окончательно. Женщина взяла с собой на жатву сына, тот уронил поставленный суслон хлеба, мать послала его «к лешему». Вечером женщина обнаружила, что ее сын исчез, и нашла около одного из суслонов его **В.**, конец которого ушел глубоко в землю. Она попыталась вытащить **В.** сына, но лишь оборвала находящийся на поверхности его кусочек и ушла домой. На следующий день, придя на поле, увидела идущего ей навстречу сына. Он рассказал, что бородатый старик увел его к себе домой под землю и заставил дергать репу, но мальчик убежал и по оказавшейся под землей части своего пояса нашел путь наверх. В к.-з. эпосе в натальном **В.** у многих могучих колдунов-тунов находилась их жизненная сила. Только после того, как у них разрезали **В.**, были лишены жизни туны *Мелейка*, *Ошлапей*, *Паляйка*, *Туннырьяк*, *Шыпича*. Один из знаменитых к.-з. колдунов, который разорял весь край, грабил селения, считавшийся неуязвимым для любого оружия, погиб от стрелы, выпущенной из лука мальчиком, когда колдун ошлопал и забыл надеть **В.**

У удорских к.-з. **В.** была отведена ведущая роль в обряде приобщения купленной лошади к новому дому и новому хозяину. Прежде чем завести лошадь в новое для нее стойло, хозяйки дома снимали **В.** и расстилали его под порогом поперек входа в стойло. Лошадь переводили через **В.**, внимательно наблюдая при этом, где находился ее последний наружный след. С этого места брали немного земли и бросали ее в стойло, а лошадь поглаживали по спине поясом, приговаривая: «Старого хозяина забывай, а нового заведи». Считалось, что ношение этого **В.** обеспечивало привязанность лошади к новым хозяевам. Чтобы овцы в летнее время не отбивались от дома, у них «крали след», завязывали его в узелок и носили в **В.** Делали это весной, когда овец в первый раз выгоняли из хлева на пастбище, расстилая **В.** на пороге, через который овцы должны были перешагнуть при выходе.

В Помоздинском погосте на верхней Вычегде существовал интересный обряд, связанный с венчанием: перед аналоем протягивали *чер-В.* (шерстяной шнурок, которым подвязывали обувь); венчающиеся должны были переступить через *чер-В.*, после чего считались уже неразлучными; до этого невесту от жениха мог увести бывший возлюбленный девушки и тем самым отменить свадьбу.

Восприятие орнамента на одежде как сильного оберега универсально. У к.-з. и к.-п. на тканых поясах в орнаменте доминировала солярная символика (ромбы, кресты с изогнутыми концами, свастики), которая, несомненно, усиливала их охранительную семантику.

Лит.: Доронин 1924, Жилина, Сорвачева 1971, Климов 1990, Матусевич 1933, Налимов. Одежда., Сидоров 1928, Уотла 1989.

Н.К.

ВОР

ВОР, *ver* повс.; **парма**, *parma* повс., — лес, тайга.

В отличие от сугубо земледельческих и животноводческих народов, у к. отношение к **В.** было скорее положительным, чем негативным. Считалось, что еще в мифологическое время **Ен** разделил богатства лесов между людьми и лесными жителями. В коми пословицах и поговорках подчеркивалось: *«Ворыд миян — вердан-вердысьысь»* «Лес — наш кормилец-поилец»; *«Ворад-ваад быд бурь с эм»* «В лесу, в воде всякого богатства много». Если у славян лес, безусловно, противопоставлен и антагонистичен пространству жилому и хозяйственно освоенному (луга, пашни, подсеки и т.д.), то у коми он как бы находится вне данной оппозиции или же занимает в ней промежуточное, рубежное положение. Согласно нормам обычного права, у коми земля, леса и воды считались «божьем творением» и не принадлежали никому, пока в них не был вложен труд по их освоению. Поэтому труд, вложенный в оборудование ближнего промыслового угодья (сооружение охотничьей избушки, кладовых, установка самоловов), расчистку подсеки, как бы давал производителю работ право собственности на данную территорию, точнее — он становился ее совладельцем наряду с прежними собственни-

ми — духами-хозяевами. Поскольку права собственности на территорию, находящуюся на значительном расстоянии от основного освоенного («своего») пространства, были достаточно условны, как правило, использовался еще и принцип договоренности с духами-хозяевами по правилу: «Я — тебе, ты — мне» или же «Я не делаю это, ты не делаешь то». Необходимо отметить, что к началу XX в., в связи с существенным падением роли добывающих промыслов, в некоторых районах расселения коми отношение к функциям духов — хозяев природных стихий и старые, строго регламентированные нормы общения с миром духов существенно деформировались. Тем не менее в промысловой среде вера в духов — хозяев мест и промысловых животных сохранялась вплоть до сравнительно недавнего времени, что обеспечивало и почтительное к ним отношение.

Н.К.

ВОРСА

ВОРСА, *versa* к.-з.; **ворысь**, *veris* к.-п., лесной дух-хозяин, леший.

Наряду с общераспространенным наименованием лесного духа-хозяина **В.** у к. существовал еще целый ряд описательных терминов, в которых отмечалась среда обитания лесного духа или то, что он в лесу является старшим: **вор**



Леший. Дерево
Репродукция. Худ. В. Н. Оньков

айка вв. «лесной свекор»; *вѳр дядь*, *вѳрись дядько* к.-п. «лесной дядя»; *вѳр морт*, *вѳрись морт* к.-п. «лесной человек»; *вѳр олысь* лл. «лесной житель»; *вѳр пѳль* л., *вѳр пѳльѳ* вс., сс. «лесной дед»; *вѳр хозяин* к.-п.; *дедой* к.-п. «дед»; *лешак* повс., *лешунь* печ. (< рус. *леший*); *парма зон* вв. «сын пармы»; *ягморт* иж. «боровой человек»; *ягса* иж., *якса* уд. «боровой». Несколько наименований лесного духа-хозяина маркируют какие-либо особенности его внешнего облика: *гѳнапель* вым. «мохнатоухий», возможно также *гѳна пѳль* «мохнатый дед»; *кольча син* печ. «круглые глаза»; *кузь* вым. л. «длинный, долгий», *кузь Иван* скр. «длинный Иван», *кузь дядь* к.-п. «длинный, долгий дядя»; *ыджыд* лл., *ыджит* к.-п. «большой»; *ыджыд кама* лет. «в большой обуви». У к.-п. лесные духи-хозяева иногда назывались и по имени-отчеству: так, отдельные духи лесных урочищ именовались Гарнуз Иванович, Музгарт Иванович, его сын Руслан Музгартович. Самым главным среди всех лесных духов-хозяев считался Митрофан Митрофанович.

Представления о внешнем виде лесного владыки и его ипостасях были весьма разнообразны, по всей видимости, в процессе эволюции языческих верований происходила их неоднократная трансформация. Живым воплощением лесного духа или его ипостасью у коми считались медведь. Подобное, более или менее полное слияние образа духа — хозяина леса или гор с медведем отмечено у целого ряда сибирских народов. Иногда **В.** летал над деревьями в лесу, появляясь и исчезая, как птица с шумным полетом. Его голосу приписывался крик филинов в лесу. Обычно же владыка леса оставался невидимым или же появлялся в виде ветрового смерча, который, по представлениям коми, свидетельствовал о совершавшемся путешествии целой группы леших, воспринимаемом как свадебный поезд. Если кто-нибудь смотрел на вихрь между ног сквозь растопыренные пальцы рук, то он мог увидеть лесного духа воочию. У удмуртов аналогично поступали, чтобы увидеть духа ветра (*тол пери*) в виде вихря. В обычаях коми имеются некоторые указания на обожествление ветра в прошлом. Есть основания предположить, что отдельные черты образа духа — хозяина ветра слились с образом духа — хозяина леса. Достаточно часто лесной хозяин представлял в человеческом облике, сведения о котором также

противоречивы. По различным версиям, **В.** от обычных людей отличается гигантский рост (с со-
сн) и отсутствие одежды; высокий рост, некра-
сивость и бородатость; вывернутые пятки ног (*табья кок*) и прозрачность костей; отсутст-
вие бровей и ресниц; отсутствие тени. Лесной
дух мог иметь и внешне ничем не примечатель-
ный облик: рослый человек в черном суконном
кафтани, молодец в синем или белом шабуре, за-
пахнутом левойполой наверх. Жили лешие, по
представлениям к., в глухих лесных чащах в тре-
угольных домах и вели там обычное крестьян-
ское хозяйство. В обходе своих лесных угодий
В. обычно сопровождала его собака, отличаю-
щаяся от обычной тем, что от ее лая не было эха.
Если охотник, встретив во время промысла со-
баку **В.**, скармливал ей кусок хлеба, она стано-
вилась его собственностью. Считалось, что та-
кие собаки очень добычливые.

Анализ текстов к. несказочной прозы пока-
зывает, что в представлениях о лесном духе-хо-
зяине доминирует образ строгого, но справед-
ливого и отнюдь не кровожадного лесного
владыки. Он совершенно нейтрален к доско-
нально соблюдающим все нормы и правила по-
ведения в лесу, предупреждает без каких-либо
особых последствий за мелкие нарушения, за се-
рьезные проступки может полностью лишить
удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь
наградить богатым промыслом.

Согласно языческим верованиям к. существо-
вали и духи — хозяева различных видов лесных
зверей: хозяева лисиц, медведей, белок и т.д.
Время от времени они переселялись из одной
местности в другую, и на весь срок их отсутст-
вия исчезали звери определенного вида. Попу-
лярным в цикле фольклорных текстов о **В.** явля-
ется сюжет борьбы **В.** с водяным (см. **Васа**), в
котором охотник оказывает **В.** помощь. Так, по
одной из версий, фольклорный герой — охот-
ник **Ииркап** — именно от **В.** узнал о сущест-
вовании волшебного, «своего» дерева (**ас пу**),
из которого сделал себе волшебные лыжи-само-
ходы. Эту ценную информацию **Ииркап** полу-
чил за то, что, выстрелив из лука в водяного
(**Васа**), спас **В.**, который проигрывал в жесто-
кой схватке хозяев двух природных стихий.

В быличках часто рассказывается о нака-
зании охотников, переступивших законы промыс-
ловой морали, лесными духами, которые при
этом сами непосредственно не показываются.

Так, например, в одном из фольклорных текстов речь идет о двух братьях, снимавших в охотничьей избушке шкурки с добытых белок. Один из них неумеренно расхвастался, говоря, что он смог бы снять шкурки с любого количества белок. Тотчас из дымоволока непрерывным потоком посыпались белки. Груда беличьих тушек погребла под собой хвастуна, и он едва не задохнулся. В другой быличке говорится об охотнике, который недовольный результатами промысла стал сквернословить. Неведомая сила развернула его и выбросила из леса. С тех пор удача навсегда отвернулась от сквернослова, и он был вынужден бросить охоту. Гнев со стороны лесных духов-хозяев вызывало неуважение к своим товарищам, несоблюдение чистоты в местах обитания зверя и птицы, оскорбление добычи. Охотники верили, что, если кто-либо возьмет из сложенных в хранилище чужих белок или рябчиков, сам в течение года не убьет ни штуки. Такое же наказание ожидало промысловика, утаившего часть добычи при артельной охоте.

Таким образом, несмотря на явную мифологическую подоплеку, по своей сути представления о лесных духах-хозяевах у к. были преимущественно сугубо рациональными. Они были пусть мнимым, но для промысловиков реальным гарантом соблюдения в лесу всех норм и правил, предусмотренных промысловой моралью. Особенно важно это было для сохранения бесконфликтного нравственного микроклимата в охотничьих артелях. Поскольку промысловая мораль включала в себя и этноэкологические нормы, вера в духов-хозяев обеспечивала и разумно бережное отношение к растительному и животному миру. Эти нормы распространялись и на непромысловое население, вплоть до установления своеобразных заказников. Так, у к.-п. в Юсьвенском районе округа в лесном урочище Чискамор раньше воспрещалось заготавливать лес для хозяйственных нужд, поскольку там находилось жилище **В**.

В то же время существовали представления и о неспровоцированных, чисто негативных в отношении людей проделках **В**. В частности, воздействием лесного духа объяснялась потеря ориентировки в лесу. Чтобы найти правильную дорогу, заблудившийся должен был перевернуть стельки в обуви. Если и это не помогло, ему следовало ждать, пока **В**, натешившись, сам не появится перед пострадавшим и не задаст ему вопрос: «Кому

ты веришь, богу или **В**?» Если следовал ответ, что **В**, дух выводил заблудившегося из леса.

Более серьезным проступком было приписываемое лесному духу похищение людей. К нему попадали «проклятые» (посланные к **В**) дети. **В** уводил к себе также всех воров и мошенников, оказавшихся в лесу. Но он похищал и ни в чем не провинившихся людей, поселяя у себя в доме и загружал их тяжелыми хозяйственными работами. Считалось, что в доме **В** не надо ничего есть и пить, тогда он отпускал своего узника. Иногда он отпускал похищенного спустя некоторое время. Более благосклонен **В** был к похищенным им (не «проклятым») детям. Так, в одной из быличек **В** украл маленького мальчика, взятого родителями на покос. Его искали недели две, но не нашли. Наконец он появился, опять же на родительском покосе, целый и невредимый, совершенно не тронутый мошкаркой. Мальчик рассказывал, что все это время он находился в доме **В**, где его жена качала ребенка в зыбке и кормила хлебом, молоком и ягодами. В другой аналогичной быличке говорится о похищении **В** маленькой девочки. Она находилась у него дома три дня, подметала пол и нянчила ребенка. Тяжелой работы ей не давали. Характерно, что рассказчик особо подчеркнул это в заключительной фразе: «Соображает поди: ребенка поймал. Видишь, отпустил же потом».

Некоторых похищенных женщин **В** содержал вместо жены. О возможности сожительства лесного духа с женщиной говорится и в мифологическом зачине одной из коми волшебных сказок. Марья по прозвищу Валенок жила одна и занималась охотой. Однажды ей встретился **В**, и сказал: «Много я тебе, Марья, добра сделал: глухарей растил, дичь гнал на твои тропы, а ты меня еще ничем не угостила!» Марья устроила ему богатое угощение и угостила не только едой-питьем, после чего у нее через положенный срок родились сын и дочь.

Особого внимания заслуживают представления о том, что для людей, попавших в дом **В**, изменяется ход времени. За пять лет молодые становятся седыми стариками. В быличке о похищенной **В** в начале 30-х годов молодой женщине-геологе говорится, что она пробыла в доме **В** всего месяц-другой, и тем не менее, отпущенная им, вернулась седой старухой.

Козьями **В** объясняли к. и пропажу скота, находящегося в лесу на вольном выпасе. **В** мог

просто задержать коров в лесу, и они упорно не хотели идти домой. В таком случае следовало положить на колоду кусочек бумаги, насыпать на него табаку и предложить **В.** После этого небольшого приношения лесному духу коровы сразу же охотно возвращались домой. Гораздо сложнее было вернуть лошадей и коров, бесследно исчезнувших во время пастбы в лесу. Обычно хозяин пропавшей скотины обращался к колдуну, а тот уже апеллировал к лесному духу с просьбой о возврате пропажи. Особенно разработана была эта процедура у к.-п. (см. **Кабала**).

Для обеспечения удачи в промысле полагалось приносить дары лесному духу. Обычно это приношение приурочивалось к началу промысла, а также делалось в честь первой добычи. К.-п. охотники, перед тем как оставить на пне угощение для **В.**, обращались к нему с речью: «Слушай меня, большой. Я тебе табак, ты мне — белок. Я тебе пироги с грибами, ты мне — зайцев и дичь». Охотники на Выми оставляли на пне первого добытого рябчика, предназначая его **В.** Впрочем, уже к середине прошлого столетия этот обычай трансформировался, и многие охотники стали приносить первую добытую дичь в дар священнику. По к.-п. фольклорным материалам, раньше жертвоприношение **В.** было более разнообразным: ему приносили в дар убитую собаку (кровавая жертва), рыбный пирог и яйца от черной курицы. Считалось, что **В.** особенно любит эту пищу. С заходом солнца дары относили в лес и оставляли там на осиновом пне. Существовало поверье, что лесные духи любят сказки, поэтому их рассказывали вечером, чтобы на следующий день была удача в промысле.

Представления о функциях лесного духа-хозяина и отношение к нему у охотников обоих народов коми были практически одинаковы. В то же время, если у к.-з. прочее сельское население (особенно женщины) идентифицировали **В.** зачастую как нечистую силу вообще, то у к.-п. **В.** во многом был близок образу могучего божества, распространяющего свою власть и на многие сферы бытовой жизни. К **В.** они обращались во всех затруднительных случаях. В Великий Четверг утром, до восхода солнца, из каждого к.-п. дома кто-нибудь шел в лес и просил: «Лесные боги, дайте мне можжевельника одну ветку — для скота, две ветки — для дома, три ветки — для семьи». После этого, взяв несколько можжевеловых веток, он возвращался к своим домочад-

цам. Ветки клали на печную заслонку, положенную посреди пола в избе, на зажженные лучины, находящиеся на ней, произнося при этом: «Лесные боги, старые боги, дайте нам здоровья, скоту — плодиться, дому — благополучия». Все члены семьи перешагивали через ветки, затем угольки от лучинок бросали в печь, а ветки можжевельника складывали под пол хлева. Во время эпидемий и эпизоотий за помощью также обращались к **В.** Каждый домохозяин относил в лес ярушник и кусок мяса, которые оставляли под высоким деревом. Предполагалось, что после этого **В.** отгонит хворь прочь от двора. Перед отправлением в дорогу опять же зывали к **В.:** «Помогите мне в дальней дороге и обратно приведите домой живым и здоровым».

Наряду с духами — хозяевами леса у к., в том числе и у охотников, существовали представления о других видах лесной нежити, которые относились к людям сугубо негативно. В какие-либо договорные отношения с человеком они не вступали, в свою очередь, никаких подношений или жертв им не приносилось. В отличие от лесных великанов-людоедов *менкво* у обских угров, внешний вид этих духов у к., как правило, не описывается. У них не было единого наименования, а имеющиеся достаточно многочисленные фольклорные тексты о встрече с лесными злыми духами обычно называют их одним из обозначений нечистой силы вообще. Из общепринятых описательных названий лесного духа-хозяина в отношении их использовались преимущественно только заимствованные из русского языка термины *лешак* и *леший*, которые вообще часто в обыденной речи и фольклоре имели значение «нечистая сила», «черт», «дьявол». Как и нечистая сила, злые лесные духи часто появлялись в большом количестве, целой ватагой, что опять же отличало их от **В.** Последствия встречи с лесной нечистью могли быть самыми разными: охотник спасался благодаря собственной хитрости или находчивости; ему чудом удавалось убежать; он получал тяжелые травмы или даже погибал. Появление злых духов могло быть немотивированным, или же за незначительный проступок они пытались наказать провинившегося неадекватно сурово. Три брата, устав на охоте, легли спать в избушке, не затопив очага и не бросив в него крошку хлеба (т.е. не «покармили огонь», что было общепринято у коми промысловиков). Ночью пришло це-

лое стадо злых духов. Они свернули одному брату шею, второй от страха сошел с ума, а третий брат сумел разжечь очаг, но вместо хлеба сунул в него ноги и сильно обгорел.

В отличие от реальных событий обыденной жизни, приписываемых деятельности лесных духов-хозяев (**В.**) — наличие / отсутствие зверя, удача / неудача в охоте, потеря ориентации в лесу, пропажа скота, бесследное исчезновение (гибель) людей и т.д. — деяния прочей лесной нежити по своей сути псевдореальны. Трудно определить, насколько была высока вера в их достоверность, скорее всего, истории о происках лесной нечисти прежде всего несли развлекательные функции, представляя из себя нечто вроде детских страшилок. В то же время они имели и несомненную нравственно-воспитательную подоплеку и оказывали влияние на формирование традиционного мировоззрения. Так, истории о встрече в лесу с нечистой силой, окончившиеся благополучно благодаря хитрости или находчивости охотника, закрепляли уверенность в своих силах. Страшные истории о неадекватно суровом наказании (или его неудавшейся попытке) за допущенное нарушение норм промысловой морали поддерживали убежденность в обязательности их соблюдения.

Лит.: Аврамов 1859; Белицер 1958; Добротворский 1883; Ежов 1857; Климов 1990; 1991; Конаков 1983; Налимов 1903; Рочев 1991; Сидоров 1928; Fokos-Fuchs 1951; Fuchs 1924; Uotila 1985; Wichmann 1916.
Н.К.

ВОТ

ВӖТ, *vet* повс.; **вӖтасьӖм**, *vetasem* вым. лл. нв. скр. сс., **вотасем**, *vetasem* вв. иж. печ., — сон, сновидение.

У к. сновидение или рассказ об увиденном во сне называется **В.**, который отличается от состояния сна или сонливости *ун*, *он*: *узьны* «спать», *ун локто* «спать хочется» (букв. «сон приходит»), *топыд ун* «крепкий сон», *онзиль*, *унзиль* «сонный, сонливость», *ониш* «сонливость, разморенность». При этом непосредственно **В.** воспринимается скорее как «переживание», чем как «видение»: **В. вотавны** «сон снить», а не *видзодны* «смотреть» или *аддзы-*

ны «видеть». Увидеть можно *что-либо во сне* **вӖтӖн аддзыны**, но не сам сон.

Фольклорные тексты свидетельствуют о том, что в традиционном мировоззрении к. **В.** и *ун* понимаются как внешняя, «приходящая» к человеку субстанция. Так, для колыбельных песен к.-з. характерен образ медиатора между миром сна и явью: нв. вв. сс. *унма лэбач* «птица со сном», вв. нв. уд. *унма варыш* «ястреб со сном», иж. *унмо-лэбач* «птица-сон»:

*Унмо-варыш, унтӖ вай
Позтом кокой, позто тэч*
«Птица-сон, сон принеси.
Бездомная кукушка, свей гнездо».

*Унма варыш, унто вай
Поска варыш, постӖ тэч*
«Ястреб со сном, сон принеси.
Ястреб с лестницей, сделай лесенку».

В традиционной культуре к. строго соблюдался целый ряд запретов в отношении спящего человека, поскольку считалось, что во время сна **ЛОВ** (душа-дыхание) покидает тело человека и ведет отдельное существование, например, в образе мыши. Считалось, что нельзя резко будить спящего, т.к. душа может не успеть вернуться в тело; нельзя мазать лицо спящего, т.к. душа может не узнать тело. По этой же причине будить спящего необходимо, называя его по имени. Запрещалось будить и дотрагиваться до человека, уснувшего в неурочное время, поскольку считалось, что от него можно заразиться болезненной слабостью и сонливостью.

Фольклорист Ю.Г. Рочев определял пестушки-побудки для детей как «вербально-магический» жанр и сравнивал их со свадебным ритуалом, когда будили жениха, и со сказочным мотивом «обращение к спящему с песней с целью прервать сон героя». Примечательно, что в фольклорных описаниях состояния сна, как и в описаниях состояния смерти человека, речь идет не только о **лов**, но и об *орт* «душе-двойнике». Считалось, что *орт* человека может лечь на него во время сна и в этом случае человек может задохнуться. По другим материалам, во время сна человека его *орт* выполняет ту работу, которую делал бодрствующий человек.

Лёк В. «дурной сон» нередко сравнивается с болезнью, смертью. Считается, что плохой сон должен выйти из человека, как болезнь выходит из тела при выздоровлении: печ. *«вирыс*

нето, и висьомыс али лёк В. нето жо «кровь выходит, и болезнь или дурной сон выйдят», к.-п. «*он нето, вог нето*» «сон выходит, зло выходит».

В сказках к.-з. встречаются фразеологизмы *вуджер-В.* «тень-сон» или *В. вуджор* «тень сна». По поверьям к., ночное видение не покидает человека после пробуждения, а преследует его как тень, поэтому плохой сон, рассказанный до полудня, обязательно настигает, лишь заходящее солнце может унести рассказ о *лёк В.* Для снятия наваждения дурного сна следует рассказать его у открытого огня или текучей воды: огонь уничтожает силу дурного сна, вода уносит и возвращает в иной мир. У вычегодских коми считается, что плохой сон следует рассказывать у стоячей воды: болота, омута, которые выступают метафорой границы с иным миром так же, как у вымских коми голбец или пространство за печью в доме. Хороший сон нельзя рассказывать, иначе он не сбудется. От плохого сна можно избавиться, если сразу после пробуждения трижды отмахнуться левой рукой и трижды произнести: *«Кытчо воыс, сэтчо В. ыс»* «Куда ночь, туда сон». Для предупреждения от кошмарных снов к. прибегали к традиционным оберегам от нечистой силы: втыкали в подушку иголку без ушка, клали нож под подушку, ложились спать с поясом на голом теле, читали перед сном определенные молитвы и т.д.

В. — один из самых доступных способов вступления в контакт с потусторонним миром. Рассказывание сновидений, не всегда одобрявшееся в обычные дни, было характерно для поминально-погребальной обрядности и святочных периодов, которые считались наиболее благоприятным временем для *ина В., имитысь В.* — вешего сна, букв. «достигающего места сна». Для вызова *ина В.* клали в коробку пять тараканов и привязывали к большому пальцу правой ноги; девушки, чтобы увидеть суженого, съедали перед сном по ложке или по наперстку соли и муки, запивая таким же количеством воды, после этого клали под изголовье колодец из лучинок с маленьким восковым ведром и произносили заговор: «Сужень-ряженный, приходи ко мне воду черпать, приноси мне пить».

К гаданиям по снам к.-п. обращались и с целью определения причины болезни или порчи: *«Тодысь»* «ведун» кладет в тряпицу щепотку соли

или хмеля, кусочек свечи и спичку. Всем этим обводит три раза по солнцу больное место на теле у человека, а затем завязывает тряпицу и помещает в красный угол под иконы на трое суток. В этот период больной старался запомнить сны, которые должны были подсказать причину болезни. По полевым материалам известно, что толкованием **В.** занималась определенная категория лиц среди к.-з. староверов-беспоповцев на р. Печоре. Как правило, таких людей неодобрительно называли колдунами (*еретник*). Считается, что дар толкования чужих снов передается по родству.

У к. до настоящего времени не получили распространения письменные сонники, поскольку традиционно в толковании сновидческих «примет» прослеживается отсутствие жесткой однозначности. Считается, например, что встреча с усопшим во сне может предвещать, в зависимости от контекста **В.:** несчастье, удачу в промысле, перемену погоды, а также свидетельствовать о забвении усопшего или нанесении ему или его близким обиды. Для устной традиции к. остается характерным толкование **В.**, исходя из поверий, аналогичных по структуре и содержанию текстам народных примет. В традиции рассказывания **В.** у совр. к. типичными являются переказы **В.**, сходные по сюжету с текстами быличек: встречи с усопшими, святыми, ангелами; сны о покаянии; о посмертных муках; избранничество во сне; путешествия во сне; встречи с колдунами, нечистью и др.

Для сказок к. типичен мотив вешего сна, который часто выполняет роль зачина, предопределяющего разворачивание последующего сюжета; запрета, нарушаемого героем; загадки, с помощью которой герой уличает «вредителей» и раскрывает правду. Так, сон младшего брата в сказке *«Шомвуква»* предупреждает об опасности, старшие не прислушиваются к **В.** *вуджор* и идут навстречу гибели. В сказке *«Тимопей»* двум старшим братьям снится, что они летают с воронами и скачут с лягушками, младшему — что он сидит между месяцем и солнцем, а родители моют ему ноги; отец в гневе превращает старших сыновей в ворона и лягушку, а младшего, отказавшегося рассказать сон, прогоняет; в результате чего тот становится царем, а родители, нанявшиеся в слуги, моют ноги царю, не узнав в нем сына. В сказке «12 Иванов» Иван-старший, действуя согласно увиденному

сну, добивается себе свободы и царства. В сказке «Молодец» герой во сне находит способ лечения царской дочери. Наряду с функциональными снами (сон-советчик, сон-запрет, сон-предсказание, сон-загадка, сон-обличение) в сказках к. встречаются и мнимые сны: неузнанный герой под видом сна (чаще сказки) рассказывает о действительных событиях, происшедших с ним.

Таким образом, рассказы о **В.** в культуре коми осмысляются как символические тексты, тождественные по функциям текстам гаданий, сказок и быличек. Опыт систематизации фольклорных материалов о «снах-предсказаниях» предпринимался рядом исследователей культуры к.. В нач. XX в. В.П. Налимов, А.С. Сидоров народные толкования **В.** рассматривали как ценный источник при изучении принципов подобию и метафорических ассоциаций в институте магии и колдовства у народов коми. Т.Е. Уотила и П. Кокконен приводят обширный свод поверий о снах. Некоторые материалы приводятся в работах В.М. Кудряшовой.

Лит.: Грибова 1963; Конаков 1993; Кудряшова 1993; Налимов 1907; Рочев 1972; Сидоров 1928; Старцев 1929; Уляшев 1997а; Шарапов 1996; Шарапов 1997а; Nalimov 1908; Uotila 1989.

В.Ш., О.У.

ВУДЖОР I

ВУДЖОР I, *vižer* вым. лл. нв. печ. скр. сс. уд., **вуджер**, *vižer* нв. сс. уд. вв. иж., — тень, силуэт.

В к.-з. языке слово **В.** имеет несколько значений: физическая тень человека, любое изображение человека как символическое воплощение реальной тени или «след» от человека, а также достаточно обширный круг предметов, которые наделяются в традиционных представлениях свойствами оберега от воздействия нечистой силы (см. **Вуджор II**). Следует подчеркнуть, что в к.-з. языке четко различаются такие понятия, как *гож сай*, *шонди сай* «затененное от солнца место, тень от большого предмета» и **В.**, *морт В.* «тень, силуэт человека».

В печ. и вв. диалектах к.-з. языка глаголом *вуджерасьны*, *вуджрасьны* букв. «мелькать, мельтешить, двигаться как тень» обознача-

ются действия колдунов или нечистой силы, направленные на порчу человека и домашних животных. Слово **В.** является также составной частью к.-з. выражений, которыми традиционно обозначают явления, неотступно преследующие человека, например: **В.-вот** «тень-сон». В контексте одного из вариантов святочных гаданий у ижемских и печорских к.-з. **В.-ом** будущего жениха девушки называют фигурный след, который остается в устье печи или на столе от листа сторовшей бумаги. Некоторые приемы любовной магии основаны на воздействии непосредственно на физическую тень либо на следы человека, которые так же считаются его **В.**

В поверьях коми наличие физической тени рассматривается как один из маркеров посюсторонности. Считается, например, что лешего или **Омоля**, обратившихся в человека, можно узнать в солнечный день по отсутствию у них тени. Согласно этиологическим мифам к.-з., *Омоль* был сотворен разгневанным **Еном** из собственной тени, которая неотступно преследовала его. Таким образом, в мифологических представлениях к.-з. различные ипостаси нечистой силы, творцом которой выступил впоследствии *Омоль*, генетически связываются с потусторонним «миром теней». Показателен в этой связи к.-з. фразеологизм *весиг В. абу* «даже тени нет», которым характеризуется состояние небытия или полного отсутствия ч.-либо. По поверьям коми, наличие физической тени отличает человека от нечистой силы, а следовательно, и оберегает его от возможного вредоносного воздействия со стороны представителей иного мира.

А.С. Сидоров отмечает, что **В.** человека в традиционных представлениях коми осмысляется одновременно и как «часть самого человека», неразрывно связанная с ним, и как субстанция, которая может быть отделена от человека, как часть тела (волосы, ногти и выделения), как одежда, как изображение или отражение человека. Исследователь подчеркивает очевидную связь представлений о **В.** как тени человека с представлениями коми о душе. Интересны в этой связи поверья коми о фотографиях. В прошлом и начале нынешнего века целым рядом исследователей в среде к.-з. было зафиксировано резко отрицательное отношение к фотографированию человека. Такое негативное отношение мотивировалось представлениями о том, что при фотографировании **В.** может отде-

литься от человека и это неминуемо приведет к его гибели. По этой же причине современные коми охотники, как правило, запрещают фотографировать своих собак, «чтобы они преждевременно не утратили свои способности и не погибли неестественной смертью». До настоящего времени для сельских коми остается характерным негативное отношение и к фотографированию тела покойного, поскольку в традиционных представлениях любое отражение умершего рассматривается как вероятная угроза для живых. У печ. к.-з. говорят: «если умерший оставит в доме свой *сцн В.* «тень глаз», то вскоре кто-либо умрет». Согласно поверьям, распространенным у современных к.-з. повсеместно, воздействуя на фотографию, как на *В.* живого человека, можно наслать на него порчу: для этого необходимо замазать фотографию глиной в устье печи («жизнь человека будет истлевать так же как его фотография») либо на похоронах незаметно подбросить фотографию живого человека в могилу, приготовленную для умершего. Отметим, что в традиционной поминальной обрядности у современных к.-з. фотография умершего, как *В.* и зримое воплощение его души, рассматривается родственниками и близкими в качестве одного из возможных каналов связи с потусторонним миром. Считается, например, что по изменяющемуся выражению лица на фотографии умершего можно легко узнать о расположении души усопшего к живым, о ее состоянии и нынешнем месте пребывания. Предполагается, что после смерти человека его *В.* (в данном случае в образе фотографии) может лишь некоторое время вести независимое существование от тела. Но при этом подчеркивается, что фотографии умерших особенно быстро бледнеют и тускнеют. Очевидно, что традиционные поверья о фотографии как *В.* человека смыкаются с представлениями об *орте* «душе-двойнике» человека. Об этом свидетельствует и параллелизм некоторых к.-з. фразеологизмов: о худом, хилом человеке со слабым здоровьем могут сказать — *орт бедь кодь* «как посох орта», *В. кодь* «словно тень» или *куш В.-ыс нин кольома* «только тень уже осталась».

Лит.: Налимов 1908; Налимов 1925; Сидоров 1927; Шарапов 1997.6; ПМА; ПМ ОУ.
В. Ш.

ВУДЖОР II

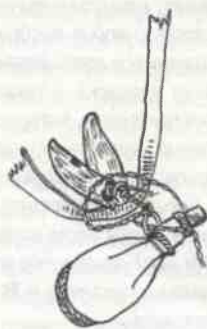
ВУДЖОР II, *vuzer* вым. лл. нв. печ. скр. сс. уд.; **вуджер, *vuzer*** вв. иж., — круг предметов, которые традиционно рассматриваются как обереги.



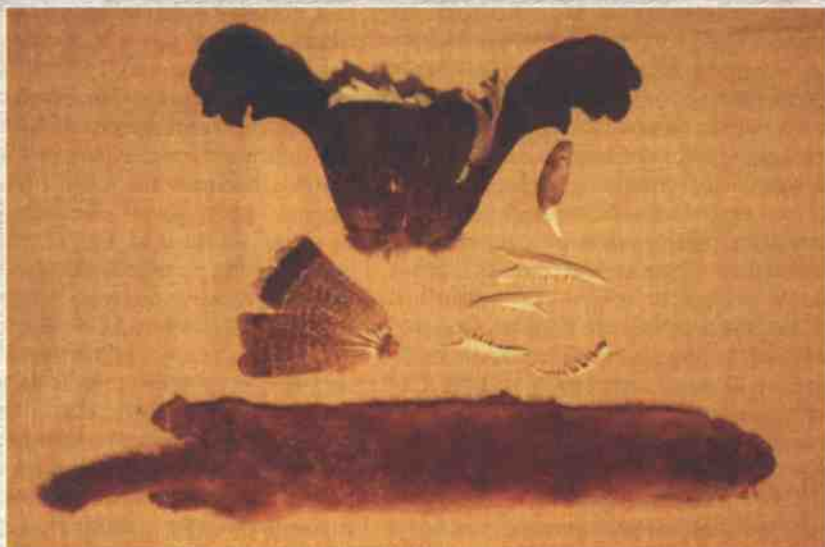
Оберг из перекрещенных досок
над свежесвертой могильной ямой
Село Зеленец, Сыктывдинский район
Республики Коми, 1997 г.
Фото В. Э. Шарапова

В коми языке понятием *В.*, обозначающим физическую тень человека (см. **ВУДЖОР I**), объединяется и целый ряд традиционных оберегов человека и его жилища от действия нечистой силы, порчи и болезней. Так, например, при строительстве дома на месте предполагаемых окон и дверей ставят *В.* из двух перекрещенных палочек, чтобы нечистая сила не смогла проникнуть в новый дом. Когда в доме открывают окна, между рамами укладывают такой же *В.* Для защиты внутреннего пространства дома от колдунов над входной дверью ставят в качестве *В.* перевернутые икону или металлический крест, прячут в сенях высушенные челюсти щуки, вешают на стене у входа в

дом веточки можжевельника и рябины, втыкают в порог или дверной косяк нож, топор или шило, а под порог укладывают точильный брусок. От порчи воды и продуктов — две соновые палочки, поставленные крест-накрест (или одна палочка поперек) на посуду. Считается, что девушку предо-



Амулет
из медвежьих клыков
на охотничьем поясе



**Традиционные обереги животного происхождения
(щучьи челюсти, медвежий зуб, шкурка горностая,
оперенье хвоста тетерева и глухарки)**

Фото из личного архива Л. С. Грибовой



Придорожный пень, имеющий антропоморфные очертания

У жителей деревни Муфтыга считается оберегом (*вуджор*) для путника, отправляющегося в лес. По традиции, возвращаясь из леса, здесь оставляют лесные дары.

Удорский район Республики Коми, 1991 г.

Фото В. Э. Шаропова

храняет от колдовства иголка без ушка, воткнутая в подол сарафана или прикрепленная с внутренней стороны лифа сарафана. Будущая мать в качестве **В.** вместо пояса носит рыболовную сеть или тесемку от кальсон супруга. Женским **В.** также считаются скатерть и хлеб, как пререплывшие многие страдания при своем «рождении». Для оберега младенца в колыбель кладут спички или ножницы, а на ночь закрывают ребенка подолом сарафана. В качестве **В.**, защищающего ребенка от сглаза, используется и соль, которой посыпают его макушку. Для молодой матери лучшим **В.** считается частичка плаценты, которую зашивают в тряпочку и носят на шее вместе с нательным крестом (вв.). Для предупреждения дурного сна в подушку втыкали как **В.** иголку без ушка, под подушку укладывали нож или зеркальце и ложились спать с поясом, повязанным на голое тело. Керченские охотники носили на ремне в качестве **В.** второй нож. Посеместно у коми эффективными **В.** считаются режущие металлические инструменты (см. **КОРТ**). Ижемские оленеводы и сегодня носят за спиной на поясе медвежий клык (или два клыка) как **В.** от хищных зверей и болезней. У коми старообрядцев на Печоре **В.** называют перекладину из кедра, устанавливаемую в гроб над грудью покойного перед его опусканием в могилу. У сяс. и вв. к.-з. на свежевырытую могилу ставят **В.** из перекрещенных досок либо оставляют в яме лопату, чтобы до начала похорон «нечисть не смогла занять место». У печ. к.-з. говорят: «**В.** — это как нательный крест — защита от бесов и нечисти. Поставить **В.** — это значит освятить. Бог с Иванова дня до дня Ильи тоже ставит **В.** на все реки и озера, освящает воду, поэтому в эти дни и можно купаться, а в другие нельзя — бес в воду может утащить».

По данным В.П. Налимова и А.С. Сидорова, у к.-з. считалось, что в качестве **В.** от порчи и болезни может выступить часть тела, физическая тень или имя другого человека (тезки). Так, например, у выч. к.-з. лучшим **В.** от нечисти для женщины в период сна считалась положенная на нее рука супруга. О вдове у к.-з. говорят: *вевт ни вуджор кольны* «ни крыши, ни тени — остаться». Для малолетних детей и сегодня лучшим убежищем от посторонних взглядов считается укрытие в тени подола женского сарафана. Ср. в к.-з. сказке «Господин Иван Сарафанчиков» ста-

рый красный сарафан матери служит богатырю плащом, шатром, латами и спасает от смерти. Для снятия порчи и сглаза старались пригласить человека, носящего имя больного человека.

В традиционных представлениях к., **В.** человека от порчи выступает повседневная одежда в целом и отдельные ее элементы (**Паськом**). Причем эффективными оберегами считаются не только элементы одежды, непосредственно опоясывающие тело человека (как, например, вязанные, тканые и плетеные пояса; головной платок; различные повязки из немтой овечьей шерсти, из лыка и бересты; подол рубахи и т.д.), но и, в частности, стельки обуви. Не случайно при подготовке свадебного наряда особое внимание обращают на наличие подстилки в обуви у новобрачных. Считается также, что заблудившийся в лесу может легко найти дорогу домой, перевернув наоборот стельки в своей обуви. У к.-з. говорят, что одежда, которую носит человек, так же неразрывно связана с ним, как и его физическая тень. Поэтому наряду с физической тенью и следами человека одежда рассматривается и как наиболее доступное средство для нанесения порчи на ее владельца. О человеке, желающем другому зла, к.-з. говорят: *петан да кок туйтё керало* букв. «выйдешь, так следы твои рубит». Считается, что преднамеренная порча чьей-либо одежды, так же как нанесение физического вреда реальной тени человека, неминуемо приведет к его тяжелой болезни. Отмеченные суеверия наглядно показаны в поверье коми о том, что еретника невозможно погубить, воздействуя непосредственно на его тело. Считается, что погубить колдуна можно, лишь разрезав его нательный пояс (как главный **В.** колдуна), проткнув следы от его ног либо разрубив топором физическую тень колдуна.

Одним из главных **В.** человека наряду с поясом (**вонь**) считался нательный крест (**перна**). По традиции к.-з., человек лишь накануне ухода в мир иной может без опасения расстаться со своим главным **В.**, передав его кому-либо из близких родственников «на помин своей души после смерти» наряду с другими своими вещами и одеждой. Примечательно, что люди, получившие вещи «на помин души», некоторыми из них не пользовались, а хранили просто как память о человеке. Так, например, нательный крест умершего хранили вместе с другими

традиционными оберегами в красном углу за иконами.

Лит.: Заварин 1870; Налимов 1908; Налимов 1925; Осипов 1986; Сидоров 1928; Шарапов 1997б; ПМА; ПМОУ. В.Ш.

ВУНДОМ

ВУНДОМ, *vundem* повс., — жатва.

У к. временем начала **В.** считался Ильин день, хотя у северных к.-з. хлеба созревали значительно позже. Начиная **В.**, первый сноп делали поменьше и оставляли его в поле до завершения уборки. На последней полосе было принято оставлять пучок несжатого хлеба в дар духу — хозяину поля. Аналогичный обычай был и у восточных славян, которые оставляли несжатый пучок жита «на бородку Волосу», древнему славянскому божеству, и у др. народов. Завершая **В.** и завязывая последний сноп, женщины произносили заговор-пожелание: «Поле сжалось, перетаскивайся (зерно) в сусек». В селениях по Выми и Сыsole последний сноп не обмолачивали, а вешали в амбаре для хранения зерна, где он и на-

ходился до начала весеннего сева. Перед севом зерно из последнего снопа смешивали с остальными семенами. У русских тоже зерно из последнего (именинного) снопа считалось обладающим особой продуцирующей силой, и его обязательно добавляли в зерно для посева.

Из зерна нового урожая в честь окончания **В.** повсеместно было принято готовить ритуальную еду — кашу из ячменной крупы или толокна на масле. На Удоре эту кашу обязательно благословляли серпом, поэтому она называлась *чарла рок* «каша серпа». У нижевычегодских к.-з. по поводу завершения **В.** готовили обрядовое кушанье из творога с толокном «кляпа». В прежние времена ритуальная каша в честь нового урожая варили и съедали на поле коллективно, причем обязательно оставляли долю «родителям», умершим родичам, от которых, по народным верованиям, во многом зависели плодородие полей и успех в хозяйственных делах. К началу XX в. этот праздник перешел в разряд семейных.

Лит.: Ветошкина 1982; Конаков 1993; Сахаров 1989; Сорокин 1910/20
Н.К.





ГАДАИТЧОМ	130
ГАЖТӰМ	133
ГАНЬ ИВАН	133
ГЛОТ	134
ГӖГ	134
ГОГИНЬ	135
ГӖГӖРА	135
ГУЛЕНЬ	136
ГУНА ЧУД	136
ГУНДЫР	136
ГЫР	138



ГАДАЙТЧӨМ

ГАДАЙТЧӨМ, *gadajtčēm* вв. вс. вым. иж. л. нв. печ. скр. сс. уд. к.-п. (< рус. гадать); **ворожитчөм**, *verežitčēm* лет. (< рус. ворожить); **туньясьом**, *tunjašem* иж. печ. скр. (< к. *тунавны* ворожить, гадать), **тунасем**, *tunašem* вв., гадание.

Как в воззрениях многих других народов, в традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. зимний солнцеворот воспринимался как явление глобального, космического характера. Это был период одного из главных годовых календарных рубежей, когда происходило сближение иных миров с миром людей, при котором границы между ними становились полупроницаемыми, что несло в себе потенциальную опасность разрушения всего космического порядка. В то же время, при соблюдении определенных предосторожностей и специальных методов, можно было заглянуть в будущее, установить связь «этого» мира с «иными», поэтому на все время Святко любимым развлечением у молодежи становились всевозможные **Г.**, особенно увлекались ими девушки.

Наиболее популярным видом **Г.** у к.-з. и к.-п. молодежи было слушание на перекрестке трех дорог. Перекрестье дорог обладает глубокой символикой, отсюда, сделав выбор, по какой дороге отправиться, можно попасть в совершенно разные места, а следовательно, и твоя жизнь (судьба) может иметь различные варианты. При **Г.** однако, возникала и опасность того, что может возникнуть и действительная «дорога» в «иной» мир, в результате чего гадающего уташат к себе его обитатели. Чтобы этого не произошло, существовала целая система оберегов. Повсеместно считалось обязательным, чтобы **Г.** на перекрестке происходило в замкнутом кругу. На снег стелили овчину, коровью или лошадиную шкуру и обводили вокруг нее замкнутую линию-круг. При этом следили, чтобы даже маленький краешек шкуры не оказался на линии магического круга, поскольку в этом месте его граница могла оказаться проницаемой для нечистой силы. Чтобы усилить магическую силу круга, его чертили либо палкой с обожженным концом, либо острым, колющим предметом (ножом, охотничьим копьём). Затем нож (предпочтительно хлебный) втыкали в землю на месте, где

замыкалась линия круга. Сев на шкуру внутри круга, клали на голову краюху хлеба, а затем накрывались покрывалом: летним пологом от комаров, куском холста или большим платком, но наиболее надежным покрывалом считалась скатерть. Особенно действенным оберегом считалась взятая в круг кошка, на шерсти которой было завязано как можно более узлов: нечистая сила не могла причинить вреда, пока не сумеет развязать все эти узлы. Слушать можно было и в одиночку, и группой из нескольких человек, но их число обязательно должно было быть нечетным (3-5-7). Если слушали в одиночку, то поблизости находиться было нельзя никому. Лучшим временем для слушания на перекрестке дорог считался период с 11 до 12 часов ночи. Гадающие группой внутри круга брались за мизинцы, т. е. как бы образовывали еще один внутренний круг.

Если девушке слышался колокольчик или скрип полозьев, ее ждала свадьба. При коллективном слушании пытались определить, у какого дома прекратится скрип полозьев — значит там и живет невеста. О грядущем замужестве свидетельствовали и слышавшиеся звуки шагов — «жених идет», у какого дома он остановится, там и невеста. Если из какого-либо дома слышалось пение, это означало скорую свадьбу кого-либо из парней, живущих в нем. Вообще, если слышались хорошие звуки: пение, звуки танцев, просто приятные голоса, — это считалось хорошим знаком для всего селения на год. Напротив, если перед каким-либо домом слышался плач, это означало, что там будет несчастье. Если были слышны плач и крики в неопределенном месте, несчастья (болезни, пожары) ожидали многих односельчан. Звуки топора или троекратный стук предвещали покойника — для умершего делают гроб или закалывают на нем крышку. Вой собак означал, что в скором времени будет пожар. Разговор и хождение лошадей — это перед сорой.

К страшным **Г.** относилось и слушание ночью у проруби. Система оберегов (шкура, круг и т.д.) была сходной с **Г.** на перепутье. К.-п. при **Г.** в Святки у проруби для пушей безопасности обводили на льду три окружности, одна в другой, и брали с собой в круг икону. Такое **Г.**, особенно если оно происходило в ночь на Крещение, считалось наиболее верным. Слушая у проруби, можно было узнать о самых различных грядущих событиях: где-то строгают доски или вколачивают гвозди — жди смерти; слышен

шум и крики — будет пожар; звуки, будто кто-то комки снега ногами разбрасывает, — корова пропадет и т. д. В к.-з. и к.-п. сказках «ворота в подводный мир» находятся и в колодцах, поэтому некоторые слушали свою судьбу, обвязывая сруб колодца веревкой, т.е. магический, оберегающий круг делался в этом случае не вокруг гадающего, а вокруг самого входа в иной мир. Обеспечить связь с подводным миром и получить святочный прогноз на будущее можно было и проще: для этой цели обвязывали веревкой кадку с водой.

Опасным признавалось слушание жизни на год в ночь на Васильев день (Новый год), проходившее в нежилом доме. По народным поверьям, нежилые дома населяла всевозможная нечисть. Именно ее вредоносной деятельности приписывался сам факт запустения дома, какие бы действительные причины ни вынудили прежних обитателей покинуть его на самом деле. Особенно опасным считалось пребывание в нежилом доме ночью, тем более в новогоднюю ночь на Святках. Решались на такое лишь самые отчаянные парни. Предварительно сговорившись, 7, 9 или 11 парней собирались ночью так, чтобы их никто не видел, и отправлялись в нежилой дом. Там они садились в круг, взявшись за мизинцы друг друга. Один из парней изо всех сил держался другим мизинцем за дверной крюк, чтобы никто не мог открыть дверь. Считалось, что иначе в дом со свистом и ветром могли ворваться злые духи или же занести в него гроб, причем гадающие при этом так пугались, что даже теряли рассудок. Затем гадающие обращались к потусторонним силам с просьбой услышать все, что их ожидает в будущем году. Если казалось, что с крыши дома сползают доски — это означало чью-нибудь смерть. Звуки посева предвещали урожайный год. Шум строительных работ — строгание, рубка, забивание гвоздей предвещали пожар или разор.

К святочным Г. на год относилось также слушание у овина или у риги. По мифологическим представлениям к.-з. и к.-п., *рыныш айка*, от благорасположения которого во многом зависел успех в хозяйственных делах. У овинов было принято гадать об урожае. Один, три или пять (больше семи было нельзя) человек садились под дверью, ведущей в овин, в очерченный пожом круг, накрывались скатертью и слушали: если слышался стук — будет хороший хлеб, хруст — мало хлеба, плач — будет голод.

Существовали и другие виды святочных слушаний. В недостроенном доме, еще не имеющем крыши, нужно было слушать, забравшись на матицу. Повсеместно ранним крещенским утром подслушивали под окнами своей или соседней избы, пытаясь по доносящимся из дома голосам определить свою будущую судьбу. С этой же целью «пололи» снег: набирали его полный подол и подбрасывали вверх, приговаривая: «Беленький снежок, где мой милый женишок? Там, где он, собачкой залай (или колокольчиком позвени)». После этого слушали: откуда донесется лай собаки (или звон колокольчика), в ту сторону девушка выйдет замуж. Или же девушки просеивали через сито мусор, собранный дома с пола, приговаривая: «С которой стороны собака залает, в той стороне и жених живет».

Считалось, что во время святочных Г. можно было увидеть и будущее, увидеть свою судьбу. У парней было популярно Г. с мнимым покойником. Перед большим зеркалом ставили стол, покрытый скатертью, на него, сняв одежду, ложился один из парней, изображающий покойника. Под головой «покойника» была подушка, а перед головой горела свеча. «Покойник» находился в комнате один, а остальные парни — участники Г. поочередно входили в избу. Вошедший в комнату подходил к столу, называл «покойника» по имени и говорил: «Прости и благослови». Лежащий смотрел в зеркало и видел там: если красивое лицо — будет в году хорошая жизнь у вошедшего или же свадьба, если некрасивое лицо — будет плохая жизнь. Если же в зеркале виделся труп, значит участника Г. ожидала скорая смерть. Устраивали Г. с «покойником» перед зеркалом и по-другому. Парня, взявшегося за исполнение роли покойника, раздевали, обмывали, потом обряжали в саван и укладывали в переднем углу комнаты, как настоящего покойника. В руки ему давали горящую свечу, у изголовья ставили зеркало, в котором отражался вход в голбец, а на грудь помещали другое, в котором, в свою очередь, отражалось отражение в первом зеркале. После этого все участники Г. заходили в голбец и находились там, держась за мизинцы. Каждый из них поодиночке выходил из голбца и проходил через избу в сени. «Покойник» в это время внимательно всматривался в его двойное отражение в зеркале на своей груди. Считалось, что при этом можно было увидеть: один выходил из голбца с гробом, другой — с венцом, тре-

тий — с ребенком и т. д. Существовало поверье, что мнимый покойник во время такого **Г.** подвергался опасности умереть на самом деле. Для этого достаточно было сказать ему: «Прости и благослови» (т. е. слова, как раз обязательные в первом, менее страшном варианте **Г.** с покойником) или же воткнуть в стену иголку без ушка. Такое же **Г.** с «покойником» и проходившими мимо него остальными участниками могло проходить и без системы зеркал. В этом случае судьба определялась по выражению лиц парней, появившихся из голбца.

Девушки во время святочных **Г.** прежде всего пытались разглядеть в зеркале лицо своего суженого. Во время **Г.**, в нарушение всех общепринятых мер защиты жилья от проникновения потусторонних сил, специально открывали заслонки в печных трубах, двери в сени, на улицу и в голбец. Более смелые девушки гадали не в комнате, а в нежилых помещениях: клетки, сени или даже в голбце. Девушка с расплетенной косой, с зеркалом в одной руке, зажженной лучиной — в другой спускалась в голбец и находилась там перед зеркалом до тех пор, пока не видела в нем облик жениха. Или же в нежилом помещении на небольшом расстоянии друг от друга, одно напротив другого, устанавливались два зеркала одинаковой величины. Перед тем зеркалом, в которое смотрела гадающая девушка, ставились две зажженные свечи. Стоя или сидя перед зеркалом, девушка должна была обратиться к потусторонним силам с просьбой показать ей суженого. После этого она должна была, не мигая и не отвлекаясь, пристально смотреть в зеркало. Как только в зеркале появлялось видение жениха, сразу же нужно было бежать к двери и, выбежав из помещения, где происходило **Г.**, перекрестить ее, чтобы нечистая сила не смогла туда выйти. Если же в зеркале не появлялось ничего, то свадьба в будущем году не предвиделась. Гадать перед зеркалом полагалось в одиночку, а само **Г.**, хотя и происходило дома, считалось страшным.

Были известны и более простые **Г.**, чтобы увидеть суженого. Для этой цели девушки ставили на тарелку с песком или пеплом стакан с водой и клали в него золотое кольцо. Затем долго смотрели в изображение кольца в поставленном перед стаканом зеркале (можно было смотреть и просто в кольцо), до тех пор пока в нем не появлялся облик суженного.

Суженого можно было увидеть и в вещих снах. Для того чтобы это произошло, полагалось перед сном не молиться Богу, а обратиться к потусторонним силам с просьбой показать суженого. Для этой же цели девушки съедали перед сном по ложке или наперстку соли и муки, запивая таким же количеством воды. После этого они клали под изголовье сделанный из лучинок колодец с маленьким восковым ведром и произносили заговор: «Суженый-ряженный, приходи ко мне воду черпать, приноси мне пить». В рукав рубашки завязывали черного таракана, так чтобы он мог там свободно передвигаться. Этот таракан должен был во сне привести суженого, показать его самого и его состояние. Были и другие поверья о том, как вызвать веший сон. Клали в коробочку пять тараканов и привязывали ее на ночь к большому пальцу правой ноги. Обливали у трех дверей скобы, каждый раз приговаривая: «Люю, полюю, у суженого глаза залью; приходи жаловаться». В ночь на Крещение под изголовье клали нож, гребенку или свое белье. Запирали сундук, ведро с водой или колодец, а ключ клали под подушку. Если приснится, что кто-то приходил за ключом, — быть свадьбе.

Во время святочных **Г.** о суженом девушки старались выяснить как можно больше подробностей: возраст жениха и его имя, характер и достаток, место жительства и цвет волос, характер будущей свекрови и т. д. Для этой цели в **Г.** могли использоваться самые различные предметы и способы. Повсеместно у девушек было принято святочном вечером сыпать на снег золу, чтобы утром по следам на ней судить о своих перспективах на замужество. Сыпать золу нужно было в тех местах, которые предпочитались и при других **Г.** вне дома: в хлеву, около бани, за оградой, на перекрестке трех дорог. Сами по себе следы (в некоторых местах их четное количество) обещали девушке замужество. Если следы были оставлены валенками, то считалось, что девушке суждено выйти за старика, если котами (вид кожаной обуви с невысоким голенищем) — за человека среднего возраста, а если сапогами — за молодого. У северных к.-з. следы валенка означали, что жених будет из своего селения, а следы *тобека* (меховой обуви) — из другого.

Для того чтобы узнать имя суженого, три девушки собирались вечером, клали в ручные жернова три иголки без ушек и крутили жернова, стараясь по слышавшимся им звукам угадать

имя. В первый день Святко с первым скоромным куском во рту девушки выбегали за ворота и узнавали имя у первого встречного мужчины. С этой же целью девушки выходили на улицу с шаньгой в руке крещенским утром. Имя первого встречного мужчины должно было стать и именем суженого. Если же первой навстречу попадалась женщина, то свадьба в этом году не предвиделась. Чтобы узнать цвет волос у суженого, девушки через *сэрбг бшинь* (надпечное окно) спускали на веревочке свой гребень и смотрели утром, есть ли в нем волосы и какого они цвета — значит, такого же цвета они будут у жениха. Темным вечером перед Васильевым днем (Новым годом) девушки заходили в хлев, в загон к овцам, и пытались их поймать. Если первой под руку попадалась белая овца — жених будет светловолосый, если черная — брюнет; овца стриженная — жених будет бедный; овца лохматая — богатый. Для выяснения нрава будущей свекрови девушки устраивали **Г.** с так называемой ропотухой. Наливали воду в сковороду и ставили ее на огонь: если вода закипала бурно, свекровь будет злая. Или же наливали в сковороду воду, клали в нее камень, а на него немного кудели. Кудель поджигали и накрывали ее вместе с камнем горшком. Если вода начинала вбираться в горшок быстро и с шумом — свекровь будет злой и сварливой, а если бесшумно — умной и спокойной.

Были и другие виды святочных **Г.** Практически все они были распространены в прошлом у русских и многих других народов России.

Возобновление массовых **Г.** происходило после перехода через второй, летний рубеж годового календарного цикла, но их производили лишь в один день — накануне Ивана Купалы, день которого отмечался 24 июня ст. ст. В канун Иванова дня все обязательно парились в бане. Сразу же после бани молодежь шла на берег реки, там парни и девушки разводили костры и бросали в воду те веники, которыми парились. Загадывали: если веник утонет, то желание исполнится, и наоборот. Были и другие приметы: если веник утонет — ожидает смерть или какая-нибудь другая беда; уплывет вдаль — будет свадьба, радость, веселая жизнь; придет веник к берегу — не выйти замуж, не будет перемены. Гадали с помощью ивановского веника и иначе. Выходя из бани, некоторые вставали к ней спиной и наотмашь бросали веник через плечо. По-

сле этого смотрели, куда он упал: попал на крышу бани — к жизни; улетел в сторону леса — заблудиться в чаще; в сторону реки — утонуть. Существовали и другие способы **Г.** На Выми в с. Серегове девушки гадали о судьбе, бросая в воду венки из цветов. Этот вид купальских гаданий был очень популярен у восточных славян. В селениях на Печоре девушки гадали накануне Иванова дня, разбрасывая на ржаном поле бумажки с написанными на них мужскими именами. Считалось, что имя будущего мужа будет соответствовать имени, написанному на первой найденной записке.

Лит.: Засодимский 1988; Гагарин, Жеребцов 1968; Гагарин, Дукарт 1968; Дукарт 1975; Дукарт 1978; Жаков 1901; Жилина, Сорвачёва 1971; Заварин 1870/1;5; Конаков 1993; Мукшоев, Чисталёв 1961; Сидоров 1928; Смирнов 1891; Uotila 1989.

Н.К.

ГАЖТӨМ

ГАЖТӨМ, *gažtem* повс.; **гажтэм**, *gažtem* вв. иж. печ. букв. «невеселый, мрачный», — эпитет нечистой силы, злых духов, хозяев мест.

Г. называли также места, где постоянно что-либо чудилось, мерещилось и случались непонятные события: люди теряли дорогу, без причины останавливались повозки, распрягались кони и т.д.

Н.К.

ГАНЬ ИВАН

ГАНЬ ИВАН, *gan' ivan*, — верхнепечорский к.-з. фольклорный герой, колдун-разбойник.

Свой колдовской дар **Г.И.** получил от женщины-колдуньи с нижней Печоры, за что обещал ей богатый подарок. Тем не менее она передала ему не все знания, и он считался не самым сильным печорским колдуном. Так, однажды **Г.И.** поспорил с другим колдуном — неким горбуном, который повернулся к нему голым задом и предложил его убить. **Г.И.** выстрелил, попал ему в задний проход, но не сумел преодолеть неуязвимость горбуна. Полученные колдовские знания **Г.И.** использовал в разбойничьих целях. Обладая властью над водной стихией, **Г.И.** погружал лодку, в которой

находился сам с сотоварищами-разбойниками, в Печору, незаметно проплыл под водой к проходящим по реке судам, грабил их, а потом под водой легко уходил от погони. Выходил на поверхность он лишь в тех местах, где обитали духи-хозяева воды (**Васа**). Свою смерть **Г.И.** нашел в том же селе, где обрел и колдовские способности. Он со своей ватагой приплыл туда, разбойники сварили суп, который вдруг стал кровавым. **Г.И.** вспомнил, что так и не выполнил своего обещания щедро наградить колдунью-наставницу, и понял, что настал его последний час. По другой версии, **Г.И.** был наконец схвачен и убит, по его же совету, выстрелом из ружья, заряженного пуговицей от его собственных штанов, поскольку обычная пуля **Г.И.** не брала.

Лит.: Рочев 1984; Сидоров 1928.
Н.К.

ГЛОТ

ГЛОТ, *glet* (< рус. *глотать*), — водяное чудовище из легенды удорских к.-з., имеющей топонимическую подоплеку.

Г. согласно легенде, жил некогда в глубоком омуте напротив с. *Глотово*. Он сильно досаждал крестьянам, постоянно похищая у них приведенный на водопой скот, причем проглатывал животных целиком. Наконец, **Г.** взялся извести один колдун (**тодысь**). Он дал своему сыну, который тоже был **тодысь**, нож и велел защитить сына вместе с ножом в сырую коровью шкуру, пообещав, что будет заботиться, чтобы тот не задохнулся. Затем колдун бросил шкуру с зашитым в нее сыном в воду, и **Г.** проглотил его. Оказавшись внутри чудовища, молодой **тодысь** разрезал ножом брюхо, а затем и шкуру **Г.** и выбрался наружу. Очутившись на воле, он пожаловался, что чуть не умер от жары в утробе **Г. Г.** от полученной им раны сдох, его труп отнесло на несколько верст вниз по течению реки и выбросило там на берег. Потом крестьяне из его ребер делали столбы для своих ворот.

Аналогичный сюжет, в котором героя проглатывает чудовище (зверь, змей) и тот убивает его изнутри, известен в волшебных сказках многих народов. У к.-з. имеется близкий сказочный сюжет, в котором охотника и его сыновей проглатывает «*васа ыджыд Г.*» — водяной большой

Г., но сами они освободиться не могут. И чудовище убивает младший брат, родившийся и выросший за время их отсутствия.

Лит.: Жилина, Сорвачёва 1971,
Пронн 1986, Рочев 1984.
Н.К.

ГÖГ

ГÖГ, *geg* повс.; **гогинь**, *gegin* вв.; *góg* к.-яз. (< праперм. **gógz*), — пуп, пупок.

Ср. также к.-з. слова *gogor* «кругом, вокруг» с архаической семантикой пуп = центр. Ср. удм. *му gogy* «пуп земли, земной центр». В традиционной для к.-з. и к.-п. концепции человеческого организма **Г.** выступает одним из внешних средоточий тела взрослого человека (внутренние центры — сердце и печень). Отметим, что у младенца таким средоточием считается темечко, по виду которого судят о состоянии здоровья ребенка. Вместе с тем у к.-з. и к.-п. существует ряд обрядов, основанных на представлениях о том, что будущее младенца можно предопределить через символическое воздействие на его *gog schoros* (пуповину). (См.: **Гогинь, Кага вайом, Пеж, Шыр**.) По своему физиологическому статусу **Г.**, так же как и подмышки (**Киняув**), занимает как бы пограничное положение между внутренними и внешними органами человека. Такая двойственность во многом обуславливает и символическое осмысление его функций: согласно поверьям к.-з., общее состояние здоровья человека можно легко определить по характеру «скрипа» в пупе и степени его опущенности. У к.-з. зафиксирован лечебно-диагностический ритуал *gog мурталом* «измерение, правка **Г.**», в ходе которого **тодысь** ставит большой палец правой руки на **Г.** и совершает вращательные движения по оси **Г.** слегка надавливая на него и прислушиваясь к «скрипу» и одновременно определяя «глубину» **Г.** Если обнаруживаются какие-то отклонения от нормы, **тодысь** проводит ритуал выравнивания **Г.**: на **Г.** ставится кусочек ржаного хлеба, в который втыкаются три зажженные церковные свечи, которые затем накрываются сверху стеклянным стаканом. В результате происходит реальное поднятие области **Г.** Аналогичная процедура проводится с целью лечения пупочной грыжи (*ыджыд gog*). В народной медицине к.-з. одним из наиболее эффективных методов

лекарственного лечения организма человека считается нанесение того или иного снадобья непосредственно на **Г**. В поверьях к.-з. фрагмент отпавшей и высушенной пуповины младенца считается лучшим оберегом для его матери (см.: **Вуджор**). В фольклорных текстах к.-з. и к.-п. **Г** выступает метафорой «следа» — см. загадку: *гумла вылын чань кок туй* «на гумне след от копыта жеребенка». О крепкой дружбе между людьми у к.-з. говорят: *гог схоронас отилао кортасьомаось* «пуповиной вместе связались».

Лит.: КЭСК 1979; Напольских 1995; Налимов 1908; Плесовский 1975; ПМА. В.Ш.

ГОГИНЬ

ГОГИНЬ, *gegín* повс.; **гог баба**, *geg baba* вв. с.-с., **гог баб**, *geg bab* нв. уд. иж. (< **гог** — пуп), **бабитчысь баба**, *babitčis baba* повс., — повитуха, женщина, помогающая при родах, обрезаящая новорожденному пуповину.

Согласно традиционным представлениям, каждая женщина хотя бы раз в жизни, должна стать **Г**., иначе она или не сможет попасть на тот свет, или на том свете будет принимать роды у собаки. По к.-з. легенде, женщина, которую никто не приглашал в качестве **Г**., воскликнула: «Я согласна помогать лесным духам», и лесные духи, пожалев бедную женщину, разрешили ей прийти помочь, когда у них случились роды.

После родов **Г** считалась нечистой и должна была подвергнуться очищению. Получив от отца или матери новорожденного платок или полотенце, она делала вид, что вытирает (сушит) руки. Если **Г** не получала такого платка, то на том свете ей предстояло вечно стоять с мокрыми руками *кык сер костын* «между двумя шестами» и просить у проходящих мимо нее воду, чтобы смыть **пезж**, и платок, чтобы вытереть руки. Новорожденный в этом случае мог заболеть, и для его выздоровления повитухе необходимо было очиститься. Впоследствии **Г** считалась духовно связанной с ребенком, которому отрезала пуповину, на том свете ей предстояло дать отчет о его здоровье.

Здоровье ребенка зависело от поведения **Г**.: она должна была вести целомудренный образ жизни, быть сдержанной в общении (**Г**., крест-

ным и матери ребенка запрещалось не только ругаться, но и говорить друг другу неприятные слова), категорически исключались половые отношения с отцом и крестным ребенком. Не случайно для помощи при родах часто приглашались пожилые, вдовствующие женщины, которые в итоге становились профессиональными повитухами.

В традиционном обществе **Г** почиталась больше, чем отец, а иногда даже и мать. Строго порицалось не только незначительное оскорбление **Г**., но и всякое несогласие с ней в бытовых вопросах.

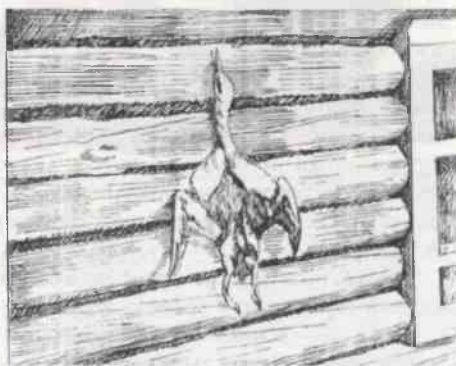
Со временем значение, придаваемое **Г**., стали придавать и крестной матери. (См. **Вежай-вежань**)

Лит.: Ильина 1997; Налимов 1991. И.И.

ГӨГӨРА

ГӨГӨРА, *gegəra* нв. печ. скр. сс.; **гөра-ра**, *gegəra* л. печ.; **гогарин**, *gegarin* л.; **гөгера**, *gegəra* вв. иж.; **гагара**, *gagara* лет. к.-п.; **тогара**, *gogara* вв. вым. (< рус. «гагара»); **токты**, *tokti* уд., — гагара.

Отношение к **Г**., птице, в некоторых космогонических мифах выступающей ипостасью



Шкура гагары на стене дома
Рисунок с фотографии Н. Д. Комакова

нижнего, «темного» демиурга (**Омоль** к.-з., **Куль** к.-п.) было двойственным. Неприятный крик, несъедобное мясо и прожорливость (**Г** — отличный рыболов) вызывали негативное восприятие **Г**. У к.-п. ее называли «уткой *Ку-ля*». У к.-з. **Г** и сейчас является олицетворением жадности. В то же время **Г** приписывалась

способность отгонять болезни. Считалось, что болезни боятся даже шкурки **Г.**, поэтому ее прикладывали к больному месту не только людям, но и лошадям. Еще в 20-е годы на Печоре редкий дом не имел шкурки **Г.**, укрепленной на крыльце рядом с входом. Вывешивали шкурку **Г.** на наружной стене дома или на стене в кладовой и ижемские к.-з., переселенцы на нижнюю Обь. На Печоре этот своеобразный декор сельского жилища можно встретить и в настоящее время.

Лит.: Плесовский 1972;

Сидоров 1928.

Н.К.

ГУЛЕНЬ

ГУЛЕНЬ, *gul'en*, — герой предания верхневьчегодских к.-з.

Г. был родом из с. Позтыкерос на р. Локчим (приток Вычегды), рано лишился родителей, других родственников не имел. Из близких людей в селе у него была только крестная. **Г.** имел могучее телосложение, жил в лесу, где на высокой ели сделал себе гнездо для ночлега. В село он приходил только для того, чтобы украсть скот или навестить крестную. Решив наказать злого скотокрада, его бывшие односельчане подкараулили **Г.** у крестной, толпой навалились на него, с трудом скрутили, связали веревкой и бросили в реку, но **Г.** не тонул. Тогда к нему привязали мельничные жернова, но и с ними **Г.** оставался на плаву. Только после того, как по просьбе измученного **Г.** ему развязали шнурки-завязки на обуви, он утонул. После этого все участники казни сварили кашу, и каждый из них съел по ложке, чтобы разделить вину поровну.

Образ **Г.** (и сам сюжет в целом) очень близок к образу героя другого предания верхневьчегодских к.-з. — **Юрка**. Помимо соционормативной, предание имеет и топонимическую подоплеку, объясняя название с. Позтыкерос «возвышенность у Гнездо-озера».

Лит.: Рочев 1984.

Н.К.

ГУНА ЧУД

ГУНА ЧУД, *guna čud* к.-п., — дух — хозяин гумна, гуменник.

ГУНДЫР

ГУНДЫР, *gundir* повс.; *гундір, gundir* вв.; *гундырли, gundirli* печ.; *гундірли, gundirli* вв.; *гундыль, gundil'* вс.лл.; *гундыр, gundir* иж., — чудовище, змей, дракон.

Г. — традиционный образ сказочного чудовищного великана о трех, шести, девяти, двенадцати и т.д. головах. В фольклоре к.-з. и к.-п. **Г.** чаще всего имеет человеческий облик, ездит на коне, живет в доме, во дворце, выполняет хозяйственную работу и т.д. Вероятно, под влиянием русского фольклора с 40-х гг. XX в. иногда начинает представляться гигантским змеем, драконом. Перед битвой выдувает гумно длиной в столько верст, сколько имеет голов. Дыхание его считается нечистым — **пеж лов** «нечистое дыхание, душа». **Г.** носит железную рубашку, приходит ночью, обитает как под водой, землей, в горе, так и на горе, на небе. Чаще всего выходит из-под воды или прилетает в виде *сбѣд кымѡр* «черной тучи», *лѡз ру-синего тумана*, *сбѣд тшын* «черного дыма».

Основные функции **Г.** — противник сказочного героя; хозяин места (озера, моря, горы); хозяин волшебного богатства, волшебного предмета; пожиратель людей (реже — солнца); похититель чужих жен, невест; часто — муж, сын, зять **Ёмы**. В устной сказочной и несказочной прозе соотносится с образами Волчьего царя, Беса, Кошеля, «инога царя», медведя, Лешего, водяного **Глѡта**. В просторечье термин **Г.** широко применяется в качестве ругательства.

Образ **Г.** в народной этимологии связывается с понятиями *гу-яма*, *гуны*, *гусавны* «украсть, красть», *гуниктыны* «проглотить, глотать», *кунѡр, кымѡр* «туча». На самом деле слово восходит к общеперм. *gundir* «чудище, дракон, медведь» — ср. удм. *гондыр* (медведь), которое, по мнению В.В. Напольских, является заимствованием из древнеосетинского * *gundar* «дракон» осет. *käf-qwyndar* «дракон» букв. (по В.И. Абаеву) «рыба, покрытая шерстью»; ср. также к.-з. *Г.-чери* «Г.-рыба» — маленькая прожорливая рыбка с большой головой, коротким туловищем и острым хвостом.

Лит.: Лыткин 1889; Лыткин;

Гуляев 1975; Напольских 1998;

Осинов 1986; Плесовский История...;

Попов 1896; Рочев 1981;

Уляшев 1994; Redei 1971.

О. У.



«Гундыр»
Худ. В. Б. Осипов

ГЫР

ГЫР, *gır* повс. — ступа.

Этимология слова **Г.** достаточно прозрачна: общеп. *gur* «ступа», доперм. *küre* «долбленная деревянная посуда», доперм. *küre* «долбленная деревянная посуда». Ср. также к. *гырк* «полость», к. *горс* «дупло», дл. сс. *гыркӧс*, вв. *гуркӧс* «лодка-долбленка или неустойчивая, узкая лодка», фин. *kuiiri* «длинная долбленная лодка», ю.-з. диал. фин. *kuiiri* «большая ложка, ковш, плоскодонная лодка».

Г. придавалось важное значение в свадебной обрядности к.: в первый свой приход сваты роняют в сених **Г.**, стучатся ею в двери или бьют

по ней палкой со словами: «*Невеста, вӧрзӧы*» «Невеста, сдвинься», в некоторых районах жених при этом садится на **Г.**; на верхней Вычегде жениху, пришедшему на *колип* (посиделки перед свадьбой, девичник), **Г.** привязывали к спине и так выгоняли его; на средней Сысолье (с. Кибра) существовал обряд **Г. майкӧм** «толчение в ступе», ко-



Деревянная ступа

торое заключалось в том, что жених с друзьями поднимали ступу на скамейку для воды в куте (на *сёр* «печные грядки») в доме невесты, доверху наполняли остью, а затем этой остью осыпали всех присутствующих. Опрокидывание **Г.** считалось нарушением устоев семьи невесты, на что указывает и то, что в районах, где **Г.** не фигурирует в свадебном обряде, сваты сдвигали стол с вышеупомянутыми словами «невеста, сдвинься».

В связи с этим вызывает интерес то, что у к.-з. сожительство без венчания называлось **Г. гӧгӧр гӧгראлӧмӧн гӧтрасьӧм** «брак кру-

жением вокруг ступы» или **Г. гӧгӧр венчайтчӧм** «венчание вокруг ступы», а в детской и посиделочной игре **Гӧтрасьӧм** «женитьба» **Г.** играет роль аналога. При покупке лошади на средней Вычегде ее трижды обводят вокруг **Г.**, кормят из **Г.** ячменем, что должно привязать животное к новому дому и отдать под охрану **о́лыся** (домового). Таким образом, **Г.** рассматривалась как символ семьи, дома, домашнего очага.

Г. в фольклоре и представлениях к. выступает «заместителем» человека. Так, колдун, отправляясь на промысел, оставлял на супружеской постели вместо себя **Г.** В сказках о похищенных медведем-оборотнем девушках или в эпизодах, связанных с погоней, герои оставляют вместо себя ступу, обвязав ее платком и плевками обозначив глаза и рот. Часто **Г.** — «заместитель» героя падает с чердака (полатей) и убивает врага. В загадках **Г.** связывается с образами человека, медведя, является метафорой туловища, чрева: «*Мыр, мыр вылас Г. , Г. вылас шар, шар вылас вӧр. — Морт.*» «Пень, на пне — ступа, на ступе — шар, на шаре — лес. — Человек.» «*Быд керкаын хортӧм Педӧсь. — Г.*» «В каждом доме безголовая Федосья. — **Г.**» «*Быд керкаын ош туша. — Г.*» «В каждом доме медвежья туша. — **Г.**» Инвективы «*картӧм Г.*» «недоделанная ступа», «**Г.**» «ступа» означают человека неуклюжего, некрасивого. Часто в загадках и речевых оборотах, связанных с образом **Г.**, просматривается эротический и магический подтекст, при этом **Г.** соотносится с вульвой, *тоин* (пест) — с пенисом, на что указывают слова *тойны*, *тойсьыны* букв. «*толочь*», иносказ. «совокупляться, совершать половой акт; колдовать, заниматься колдовством». В к. сказках **Ёма**, в отличие от русской Бабы-Яги, не летает в ступе, но в некоторых вариантах, танцует в **Г.**, совершая магические действия.

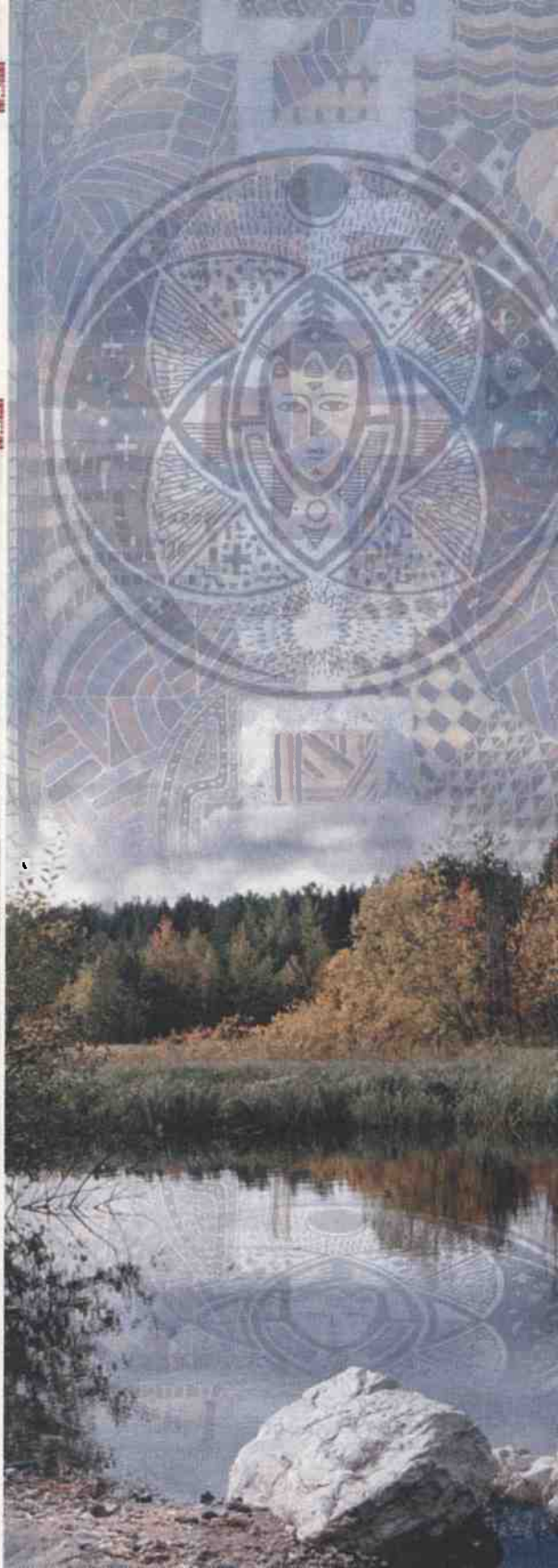
Лит.: Налимов. *Материалы...*; Плесовский 1968; Семёнов 1990; Сидоров 1928.

И. Уляшев





ДАНЕ ЕПРӨМ	140
ДАНЬ ЮР ДОН	140
ДАРУК ПАШ	140
ДЗЕБОМ	140
ДЗИДЗИ	145
ДЗОДЗУВ	145
ДЗУЗДЯ	145
ДОРЧЧЫСЬ	146
ДӨРА	146
ДУЛЬ	148



ДАНЕ ЕПРӢМ

ДАНЕ ЕПРӢМ, *dañe jeprem*, — Ефрем Данилович, сильный колдун (**тодысь**), прототипом образа которого в к.-з. фольклоре было реальное лицо.

Д.Е. владел искусством колоть или резать себя ножом без всяких последствий для здоровья.

Н.К.

ДАНЬ ЮР ДОН

ДАНЬ ЮР ДОН, *dañ jur don* «дань-цена головы», — обычай посвободного одаривания, обязательный для к.-з. молодежи.

Д.ю.д. осуществлялся в заговение Петрова поста, т.е. в воскресенье перед его началом, когда повсеместно молодежь выходила на луга и развлекалась там всевозможными играми. У к.-з. в луговых играх в этот день наряду с молодежью обязательно участвовали все молодки, вышедшие замуж в этом году. Они выходили на луг, бегали там наперегонки, а затем одаривали свою родню и всех присутствовавших подарками, которые назывались **Д.ю.д.** Если какая-либо молодница не уплачивала эту дань, то ее изображение рисовали на сосне или столбе, расположенных там, где бывает много народа, и впоследствии издевались над ним.

Лит.: Сорокин 1911.

Н.К.

ДАРУК ПАШ

ДАРУК ПАШ, *daruk paš* — знаменитый плотник-колдун (**тодысь**) в фольклоре верхнепечорских к.-з.

Считалось, что в услужении у **Д.П.** находилось сто чертей, которые исполняли все его желания, но не терпели безделья, и **Д.П.** должен был придумывать для них все новые и новые плотничьи задания. Работали черты по ночам, и его односельчане, проснувшись утром, неоднократно обнаруживали, что дом **Д.П.** за ночь полностью был перестроен и стоит фасадом на другую сторону. Промысловая избушка **Д.П.** за одну ночь была разобрана, сплавлена на 20 км вниз по реке и поставлена на новом месте. Пятистенный дом **Д.П.** также за одну ночь был перенесен за 40 км от своего прежнего местонахож-

дения, и на рассвете из его печной трубы уже шел дым. Часто поздними вечерами **Д.П.** приходил домой не один, слышалось множество голосов его спутников, но они оставались невидимыми. Он садился за стол, ставил на него четверть водки (3,08 л.), вел беседу со своими невидимыми гостями, и вскоре четверть пустела. Из-за таких неоднократных визитов в дом **Д.П.** его помощников от него ушла жена. Как и все **тодысь**, **Д.П.** смог умереть только после того, как передал свою колдовскую силу одному из односельчан. Но тот не сумел справиться с полученным им колдовским даром и чертями-помощниками, и в наказание они ослепили его.

И **Д.П.** и его якобы преемник были реальными лицами. **Д.П.** умер в 1922 г., он был искусным плотником, и рассказы о его связи с колдовскими силами появились еще при жизни **Д.П.** Сохраняются они и сейчас. Подобное причисление к колдунам не только представителей редких специализаций (кузнецов, коновалов и т.д.), но и тех, кто преуспевал в обыденных занятиях, например в охоте, было характерно для традиционного мировоззрения к.-з. и к.-п.

Лит.: Варсонофьева 1926; Рочев 1984.

Н.К.

ДЗЕБӢМ

ДЗЕБӢМ, *žebem* повс.; **дзесбсьӓм, *žebśem*** уд. скр. нв. к.-п.; **дзесбем, *žebet*** вв. иж.; **дзесбсем, *žebśem*** вв. иж. (< **дзесбы** — прятать, спрягать); **гуалӓм, *gualem*** уд. скр. лл.; **гуасбсьӓм, *guasśem*** уд. скр. лл. нв.; **гуалэм, *gualem*** вв.; **гувалэм, *givalem*** вв. (< **гу** «яма, могила»); **кӓрӓнитӓм, *kerñitem*** уд. (< рус. **хоронить**), — погребение, похороны.

Погребальный ритуал к. представляет собой один из наиболее сложных ритуальных комплексов, формирующийся на основе магических действий, вещественных атрибутов, пищи, словесных текстов, и связан с целым комплексом общественных отношений, обрядов и верований. Ритуал **Д.**, как правило, подразделяется на три этапа: 1) подготовка к смерти, 2) действия, направленные на подготовку покойника в дорогу, 3) непосредственно похороны.

Существовало множество примет, указывающих на приближение смерти: сны, видения, некие странные явления, трактуемые как знаки.

Сюжеты снов о встрече с покойником, который приглашал живого к себе или звал за собой, трактовались вполне ясно: если приглашаемый отказывался от приглашения — обходился тяжелой болезнью, если соглашался — умирал. Потеря зуба во сне указывала на смерть родственника. Убийство сновидцем кого-либо во сне предвещало смерть «убитого» в реальности; убийство же зверя или крупной рыбы предвещало смерть кого-либо из родственников. Строительство дома, лодки, так же как их разваливание во сне предвещало смерть.

Знаками неминуемой смерти у к.-э. считались появление ипостасей души **орт**, **урос** в человеческом (животном) облике перед самим человеком или его родственниками. **Орт** мог подать знак и каким-либо иным способом. Так, в некоторых случаях, по сообщению информаторов, на грядах печи беспричинно переворачивались хлебная доска, хлебная лопата, на полу — топор, падали чашки со стола, короб с полки, сами по себе трескались зеркала, стекла на окнах, стаканы. Треск матицы предвещал смерть хозяина. До сих пор сохраняются поверья о том, что **орт** шиплет родственников, у которых на руках (ногах) появляются парные синяки **орт чепӧль** «шипок орта» — сколько пар шипков, столько будет и умерших. О смерти близкого говорило и непроизвольное прикусывание щеки до крови, появление в доме большого количества тараканов, чрезмерно большой урожай чего-либо: картошки, лука, неожиданное возение на рыбалке или охоте. На Удоре и верхней Вычегде говорили: «Левая пятка чешется: придется могилу (дорогу на кладбище) топтать». Некоторые знаки, и в современной медицине являющиеся диагностическими, «читались» на теле безнадежно больного: трещины на мочках ушей, западение ноздрей, синие корешки ногтей и др. Смерть могли также предвещать и результаты различных гаданий, приуроченных к календарным праздникам. (См. **Гадайтчӧм**.)

У к.-э. и к.-п. наиболее тщательно готовились к смерти староверы, заранее запасавшиеся гробами, крестами, которые хранились на чердаке. Но и нестароверы, как правило, пожилые люди, заранее готовили себе материал на гроб и крест, **кулан паськӧм** «погребальную одежду», или, по крайней мере, указывали родственникам заранее, во что их следовало одеть. Часто еще при жизни человек называл тех, кого следует при-

гласить обмывать его, делать гроб, копать могилу, указывал, кому что следует подарить из его вещей. В конце XIX — нач. XX в. и мужскую и женскую погребальную одежду изготавливали из белого холста и шили обратным швом, без узлов. При шитье старались обходиться без ножиц и ножа. Во многих районах использовали саван. На ноги надевали **коты** (кожаную невысокую обувь). С 1930-х гг. мужчин стали хоронить в пиджаках, погребальная одежда стала преимущественно темного цвета. Старые жен-



Чемодан с погребальной одеждой (кулан паськом)
Село Ижма, Республика Коми, 1994 г.
Фото В. Э. Шаропова

щины на Удоре, верхней Вычегде, Ижме раздают большую часть своих платков «на помин», считая, что чем больше раздают, тем легче будет помирать и тем легче будет попасть на тот свет. Считалось, что без совершения обрядовых действий душа не может освободиться от тела: **«Уфнад ловтӧ он ысты»** «Фуканьем душу не отошлешь», поэтому для облегчения **лов петӧм** «исхода души» открывали печные заслонки, окна, двери, приподнимали тесины или охлупни на крыше. Перед исходом души умирающему давали выпить воды и прощались с ним. В некоторых местах чашку с водой ставили на печку или у изголовья умирающего, чтобы душа после смерти могла умыться. В противном случае душа умершего являлась после смерти во сне к родственникам и просила напоить или жаловалась на жажду. Считалось, что особенно тяжело помирают носители **шева** и колдуны, которым нужно перед смертью не только освободиться от грехов, но и отдать кому-нибудь **шеву** или **нимкыв** «заговор». По отношению к такому человеку совершались особые обряды, колдун исповедался перед принесенной из леса с корня-

ми елочкой (См. **Коз.**), ему разрезали *гасник* «подвязку на штанах», его били наотмашь левой рукой, его должны были простить перед смертью сорок человек, и т.д.

Сразу после смерти человека в доме завешивают зеркала, окна, самовары, иконы, все предметы, которые имеют блестящие поверхности, «чтобы в них не остались глаза покойного». Обмывают покойника соседи: мужчины — мужчину, женщины — женщину. Обмывальщиков должно быть нечетное количество. Родственникам, особенно прямым, тем более родителям, обмывать нельзя, но допускается обмывание супруга. Для обмывания покойника кладут на пологик. Обливают левой рукой из берестяной посуды вв. *кимльбс кивыв*, вв. скр. лл. *ки гуг*, иж. уд. *ки пуджинь* «вывернутой рукой от себя». Начинают мыть с головы, лица в сторону ног. *Шуй майтбг* (вв., уд., вым., иж.) «трупное мыло» затем в некоторых местах бросают с крыльца через левое плечо, в некоторых местах закапывают, поскольку с помощью этого мыла колдуны могут навести порчу на членов семьи умершего. На Выми мыло отдавали обмывальщикам. *Шуй майтбг* считается в некоторых удорских, ижемских, верхневыхегодских селах средством, успокаивающим драчливого человека, если подсунуть его незаметно во время мытья, а в иных удорских и верхневыхегодских селах полагают, что *шуй майтбг* — хорошее средство для лечения *шуй лы* «костных мозолей», букв. «мертвая кость» и болезней ревматического характера. Кольские к.-з. лечили с его помощью *син чегбм* «зимнюю слепоту», букв. «ломание глаз». Удорские к.-з. считали, что дымом от обмылка, брошенного на каменку, можно вылечить порченого. Особенно эффективно мыло в том случае, если его использует тезка умершего. До изготовления гроба умершего укладывали на лавку ногами к образам, подстелив холст (простыню). У изголовья ставили свечку, воткнутую в ломоть хлеба или в выпечку, рядом стоял стакан с чаем, накрытый надломленной шанежкой. После того как укладывали покойного, пели «Святой Боже...»

Гроб и крест делали дальние родственники и соседи из еловых или сосновых досок. На Удоре в прошлом делали отверстие на уровне лица, чтобы покойнику было светло, позже стали очерчивать окошечко ножом. На верхней Вашке очерчивали изнутри справа. По данным А.С. Си-

дорова, отверстие в крышке гроба раньше было распространено и среди других к.-з. и к.-п. В литературе широко известен материал и о долбленых гробах. При изготовлении гроба следят, чтобы под ним не пробежали животные и дети («покойник с собой уведет»), чтобы колдуны не брали щепок от гроба. Если гроб получается больше по размеру, кто-то из родственников умрет: «покойник рядом место готовит». Гроб шире — умрет мужчина, гроб длиннее — женщина. Одежду, в которой человек умер, мочалку, пологик, на котором обмывали, сжигают вместе со стружками от гроба или кидают в могилу под гроб, следя, чтобы ничего не попало в руки злоумышленников. При сжигании смотрят, в какую сторону идет дым: оттуда и следует ждать нового покойника. У верхневыхегодцев над этим костром грели руки обмывальщики и изготовители гроба, «иначе у них будут постоянно мерзнуть руки». Вымские и печорские к.-з. зимой выносили мусор от покойника на реку, а весной, с началом ледохода, выходили на берег провожать с причитаниями. Крест приставляют к углу дома со стороны крыльца. Занеся в дом готовый гроб, его днище устилают березовыми вениками (целыми или разрубленными) или листьями от нечетного числа веников: иж. вв. — 7 пар + 1, вв. скр. уд. — 5 пар + 1, уд. — 1 пара + 1. На веники настилают холст и простыню. Под голову умершего кладут подушку: рассыпанные веники, завернутые в холстину. Умершему не завязывают подвязок на ногах, пояса, веревочки от нательного креста, «чтобы покойному пути не перекрывать». В правую руку вкладывают носовой платок, на голову кладут венец. Раньше вместо венца и носового платка клали полотенца. На грудь кладут образок. Мастеровым людям раньше клали инструменты, среди к.-з. широко был распространен обычай класть в гроб еду, питье, вино, посуду. Поскольку считалось, что умерший сохраняет на том свете свои недостатки, хромоту клали палку, плохо видящему — очки и т.д. Детям часто клали игрушки. Как правило, в гроб запрещалось класть металлические украшения, а также металлические нательные крестики. Дом и гроб окуривают ладаном, при его отсутствии — можжевельником. В красном углу вешают длинное полотенце, чтобы достало, если перевоз (к. *вуджанин*) через **Сирбиа ю** «реку смоляного огня» широкий. Полотенце называют **лов чышкбд** «души ути-

ральник». В с. Помоздино вв. к.-з. полотенце, которым вытирали покойного, вешают в красный угол. В полотенце втыкают иголку с катушкой белых ниток.

В доме покойник находится три световых дня, за которые все родственники должны проститься с ним. Прощаться с пустыми руками не приходят, приносят с собой съестное: в основном, выпечку, рыбу, мясо. По ночам с покойником должны сидеть родственники. В течение трех дней покойного оплакивают женщины-родственницы. Плакальщиц специально не приглашали: если были профессиональные плакальщицы, они приходили сами, но только к тем, кого считали нужным оплакать. Во многих селах с первого дня приглашались люди, читающие молитвы. На верхней Вычегде в с. Усть-Нем читающий (*лыддисись*) читал «Акафист», «Молитву об усопших» до 12-ти часов дня. В это время у изголовья покойника ставили на маленький столик чай и горячую шанежку. Родные стояли у изголовья лицом на восток и время от времени подавали читающему чашку с водой. После того как покойника отчитывали и отпевали, читающий говорил: «Проститесь». Все целовали лоб умершего и образок и усаживались за последнюю еду (к. *борья сеян*). Чтецу под книгу клали платок, полотенце или материю на платье, по возможности давали и деньги, хотя сам чтец ничего не просил.

В последний день, когда покойник находился дома, дальние родственники-мужчины с утра шли рыть могилу: зимой раньше, летом позже. Прямым родственникам копать было нельзя, особенно родителям. У печорских, удорских, верхневыхгодских к.-з. считалось, что рытье могилы снимает семь грехов. Верхневыхгодские к.-з. из с. Вольдино верили, что у человека на том свете в доме будет столько окон, сколько он за свою жизнь выкопал могил. Существовали многочисленные поверья, связанные с могилой. Так, у верхневыхгодских к.-з. было не принято во время рытья могилы горевать или выражать печаль, обычно даже подшучивали друг над другом, над покойником, вспоминали забавные истории из его жизни. Считалось, что такое поведение могильщиков поможет покойному «покинуть мир беспечно». У к.-з. копальщикам полагалось подниматься из могилы с той же стороны, с которой спустились, чтобы не оставить «след», иначе покойник «уташит за собой».

Если кто-то уронил в могилу что-либо из одежды (шапку, рукавицы), их нельзя надевать сразу (тем более в могиле), следует спуститься, кинуть предмет на край ямы, подняться самому и только после этого надеть на себя. После того как яма была готова, в некоторых случаях мужчины ждали покойника у могилы, распивали за помина бутылку, поминая покойника добрым словом. Приглашать (к. *вошйеднй*) умершего в этот момент считалось верхом неприличия: считалось, что он в это время прощался с родными дома. В других местах могильщики сами шли за покойником. Если готовая могила оставалась без присмотра, чтобы ее не заняли нечистые, нужно было обязательно оставить в ней **вуджор** «тень-оберег»: топор или лопату — в углу, доски крест-накрест сверху. Во многих селах дно могилы устилали еловым лапником.

Выносили покойника ближе к полудню, чтобы успеть похоронить за световой день. Перед выносом оплакивали, обходили гроб по ходу солнца, затем выносили крышку гроба и покойного — ногами вперед. На улице внутри ограды ставили гроб на два табурета (два чурбака) ногами на юго-запад (на восток, юг) или вдоль дороги, лицом в противоположную от кладбища сторону. После выноса верхневыхгодские и печорские к.-з. закрывали двери в дом, при этом смотрели, чтобы никто (в особенности люди, слышущие колдунами) не оставался в доме. У удорских к.-з. трижды открывали и закрывали двери со словами: «*бөр косав*» «вернись-ка обратно». В некоторых местах гробом трижды обносили комнату. Вымские, сысольские, нижневыхгодские к.-з. выносили гроб через взвоз (бревенчатый настил, по которому поднимали в сарай сено). Для того чтобы обезопасить себя, родственников и исключить новые смерти, у к.-з. существовало множество магических приемов: дотронуться до левой пятки покойника или погладить его подошвы, посидеть на месте, где стоял гроб, сразу после того, как его подняли для выноса, пробежать перед (под) гробом во время его выноса. Хотя в последнем случае верхневыхгодцы могли обвинить в попытке украсть душу, а печорские к. полагали, что такого человека будет преследовать *орт* покойного. Чтобы этого не случилось, следовало тут же пройти обратно, заглянуть в печную трубу или натереть грудь этого человека песком, взятым по пути с кладбища.

В ряде мест прямо в доме или возле дома некоторым из провожающих отдают «подарки» или «посылки»: одежду, вещи покойного, полотенца и т.д. Вещи подают через гроб обеими руками со словами: «Именем Христа имярекову долю возьми на помин, носи и до смерти вспоминай покойного». Проститься с покойником приходят многие (не пускают только беременных женщин), но провожают не все: старые, немощные, а также те, кого попросили готовить поминальную трапезу, проводив до калитки, остаются за оградой, многие провожают до конца села. Родственники и те, кто может ходить, идут до кладбища, располагающегося чаще всего за рекой или ручьем в двух-трех км. Плакальщицы сажаются в сани с гробом и причитают до самого кладбища. Никому не разрешают обгонять процессию или переходить дорогу, люди постарше часто осаживают детей, даже если они чуть-чуть поравняются с саними — традиционным видом транспорта для перевозки покойников.

Дойдя до места, «покупали» могилу, кидая в нее медные монеты, гроб ставили на поперечины над могилой, слева приставляли крышку, справа подходили попрощаться. Повсеместно был распространен обычай окуривания могилы ладаном, смолой-живицей и можжевельником, которые разжигали на плошке и которым, начиная с головы крестили могилу несколько раз. На Выми нередко в могиле разводили костер. Прощаясь, шли по ходу солнца, со стороны ног. Каждый прикладывал руку на грудь покойного, целовал в лоб и произносил: «Прости-благослови, *шонъян* «покойный», букв. «теплый». Простившись, оплакивали в последний раз. *Юр* (распорядитель, руководитель обряда, букв. «голова»), накрыв лицо покойного полотном, забирал медную иконку с груди покойного, сыпал крест-накрест землю на грудь, гроб закрывали и опускали на двух холстинах (полотенцах, половиках). Под ногами холст подавали справа, под головой — слева. Вытаскивали с той же стороны, откуда подавали. Холсты отдавали своим людям или многодетным, неимущим целиком, не разрезая: «иначе покойный не сможет перебраться через *Сир х*». На гроб настилали бересту (непрерывный атрибут этой части обряда) или оборачивали его берестой. Часто над гробом делали *ицрк* «потолок» из досок, после чего каждый из присутствующих бросал горсть земли в могилу. В ногах ставили крест. На Печо-

ре, Удоре нередко делали также надгробные срубные сооружения. Затем трижды обходили могилу по ходу солнца с пением: «Святой Боже, святой крепкий, святой бессмертный, помилуй нас...» Завершив третий круг, раскладывали на могиле принесенные с собой водку и закуски. *Юр*, стоя с левой стороны, подавал каждому стопку водки через могилу со словами: «*Казь-тышт шонъянсё* «Помни покойного». В некоторых селах поминать на могиле было не принято, всех приглашали домой.

Возвращаясь с кладбища, принимали ряд предохранительных мер: родственники должны были уйти последними, только после того как обойдут других умерших родственников и оставят на их могилах часть принесенной еды. Уходя, они отбивали три земных поклона, повернувшись лицом к могилам. Во многих селах за пределами кладбища все участники *Д*, вытирали ноги о землю, как бы очищая от грязи, при этом стояли спиной к кладбищу и старались не оборачиваться назад. В течение трех дней после похорон во многих селах было принято окуривать могилы.

Безродных, чужих хоронили обществом: «никого, говорят, еще не сушили». *Заложных* покойников (умерших неестественной смертью, см. *Кулома*), к которым относились и колдуны, хоронили с дополнительными предосторожностями. Умершего колдуна не обмывали. Сразу после смерти ему на грудь бросали несколько комков земли, поскольку считалось, что умерший колдун слышит и понимает все, что творится вокруг, до тех пор пока на грудь не попадет земля. Чаще всего колдуна хоронили на следующий же день, а всю ночь над ним читали Псалтирь. Родные на ночь уходили, поскольку умерший колдун мог по ночам встать из гроба и преследовать нарушителей его предсмертных предписаний и тех, кто взялся его хоронить. Колдуна следовало хоронить лицом вниз, воткнув ему в задницу осиновый или ольховый кол, завязав пальцы ног и рук льняными очесами. В иных случаях ему завязывали безымянный палец, отрезали голову, оковывали гроб железом или вовсе сжигали его вместе с избой. *Заложных*, но не колдунов, хоронили отдельно, за пределами сельского кладбища, в глухом лесу, чтобы до них не долетали звуки церковного колокола. Таких покойников провожали только родственники. Их не поминали, поскольку считалось, что при звуках колокола или поминове-

нии они глубже уходят в землю. Самоубийцы не относились к *родителям*, помогающим живым и после смерти. Некрещеных детей вымские и вычегодские к.-з. часто «подхоранивали» к кому-либо из ранее умерших родственников: хоронили в той же могиле, но немного выше.

Лит.: Семёнов 1985; Сидоров 1928; Терюков 1979; ПМА.
О.У.

ДЗИДЗИ

ДЗИДЗИ, *žizi* вв., — дух, крадущий и подменяющий детей.

Считалось, что **Д.** похищал оставленных без присмотра детей, об их дальнейшей судьбе сведений не имеется. **Д.** обладал антропоморфным обликом, хотя значительно отличался от обычных людей: он был высокого роста, но плоский, как доска, рот и глаза у него были тоже были большие и очень узкие, какие-либо другие черты лица не различались.

Н.К.

ДЗОДЗУВ

ДЗОДЗУВ, *žoživ* уд.; **дзодзуу**, *žožui* вв. вым. иж.; **дзодзыв**, *žoživ* к.-п.; **дзодзул**, *žožul* вв. печ.; **дзодзыл**, *žožil* л.; **есь дзодзул**, *još žožul* печ. «острая **Д.**»; **кузь дзодзыл**, *kuž žožil* лл. «длинная **Д.**»; **чодзыв**, *čoživ* л.; **чодзыл**, *čožil* л.; **чодзив**, *čoživ* нв.; **дзив чодзув**, *živ čoživ* нв.; **чодзуу**, *čožuui* вым.; **гузей**, *gužej* уд.; **кузьбой**, *kužej* уд.; **кузей**, *kužej* уд. (< к. жузь «длинный»); **есь твар**, *još tvar* печ. «острая тварь»; **кузьбож**, *kužbež*, вым. уд. «длинный хвост»; **пежгаг**, *pežgag* вв. скр. сс. «поганный червяк»; **сиспугаг**, *sispugag* вым. нв. «червяк из гнилого дерева»; **сисгаг**, *sisgag* нв. «гнилой червяк»; **лэгей**, *legej* уд.; **лэкей**, *lokej* уд. (< к. лек «плохой»); **лэкаг**, *lokgag* уд. «плохой червяк»; **божа**, *beža* сс. «хвостатая»; **есь бож**, *jošbež* вв. печ. «острый хвост»; **вежем**, *vežem* вв. «подмененная нечистым духом»; **япшор**, *jaššor* повс. (< рус.), — ящерица.

У к.-з. и к.-п. **Д.** считалась поганым, безусловно вредным и даже опасным существом. Бытовало убеждение, что достаточно было ей коснуться какой-либо части человеческого тела, как она тут же заболела или же начинала

гнить. Если **Д.** случайно попадала в дом, ожидалась скорая смерть кого-нибудь из его взрослых обитателей. Того, кто увидел весной **Д.** раньше, чем лягушку, ожидала болезнь глаз. Девушка, которой на косу вползла **Д.**, могла от этого родить ребенка. Человеку, лежащему на земле, **Д.** якобы могла вползти в рот, после чего она начинала жить внутри его и даже рожала там детенышей. Такой человек тяжело заболел и мог исцелиться только в том случае, если приходил через год на то же самое место, где в него вползла **Д.** Там она его и покидала вместе со всеми детенышами. Колдуны, насылающие **шеву** «кликушество, вид истерии», которая воспринималась как живое существо, поселяющееся внутри человека, изготавливали ее из мозга или головы **Д. Шева**, сделанная из головы **Д.**, через некоторое время начинала разговаривать. Для насылаения **шевы** использовалась также **Д. пызь** порошок из сушеных **Д.**, букв. «мука из ящерицы»). Этот порошок с заговором подсыпался в питье или еду, и у человека, отведавшего их, в животе заводились живые **Д.** Считалось, что за убитую **Д.** человеку прощаются сорок грехов, но при этом воспрещалось проливать ее кровь, поскольку она отравляла воздух и землю, соприкасаясь с ними. Человек, которому кровь **Д.** попала на тело, заболел и мог даже умереть. **Д.**, разрезанная на куски, убегала и восстанавливала свое тело из отдельных частей. Чтобы убить **Д.**, ее следовало ударить наотмашь, поместить в расщеп палки и выставить на солнцепеке. В сказках герой мог научиться от **Д.** понимать язык зверей, птиц и растений. Она же была хранительницей заколдованных кладов. К.-з. охотники зашивали высушенную **Д.** в шейный платок, чтобы не заблудиться в лесу. В к.-п. легенде рассказывается о слепой девушке, которая по ошибке вместо рыбы сварила **Д.**, плеснула этим отваром себе в глаза и прозрела. Тем не менее в народной медицине данный рецепт не практиковался.

Лит.: Жаков 1901; Камасинский 1905; Климова; Климов 1995; Налимов *Материалы...*; Сидоров 1924; Сидоров 1928; Uotila 1989.
Н.К.

ДЗУЗДЯ

ДЗУЗДЯ, *žuzd'a* — мифическая прародительница зюздинских к.-п.

Д. сама была богатырского телосложения и имела шестерых сыновей-богатырей, рожденных ею за один раз. Чтобы у **Д.** хватило молока и она смогла бы прокормить своих сыновей, **Ен** награбил ее еще четырьмя грудями. Когда сыновья выросли, они выстроили вдоль Камы шесть городищ и стали в них править, в седьмом, самом главном городище, правила **Д.** Однажды городище **Д.** разорил неприятель, взял в полон женщин и девушек и основал неподалеку свое поселение. **Д.** собрала всех своих сыновей и призвала их дать врагам совместный отпор, поскольку поодиночке они могли быть разбиты. Все зюэдинцы собрались вместе и шесть дней занимались ловлей ворон. Когда их было поймано великое множество, ворон отнесли за вражеское городище и выпустили на волю. Возвращаясь домой, вороны полетели над его территорией. Враги стали стрелять в них из луков и вскоре израсходовали все стрелы. Тогда **Д.** и ее сыновья, вместе со всеми своими людьми, напали на неприятеля и одержали над ним легкую победу.

Лит.: Климов 1990.

Н.К.

ДОРЧЧЫСЬ

ДОРЧЧЫСЬ, *dorččisʹ* к.-з.; **дорсись**, *doršiʹ* к.-п.; **кузнеч**, *kužnečʹ* повс., — кузнец.

В к.-з. мифологии первыми **Д.** предстают демиурги **Ен** и **Омоль**. **Ен** соорудил кузницу, чтобы сделать для людей различные инструменты, но железо у него не сваривалось. Тогда **Ен** обратился за помощью к **Омоль**. **Омоль** согласился помочь, но за совет попросил отдать ему души умерших людей. Получив согласие **Ена** (так появился **Ад**), **Омоль** сказал, что нужно нагреть железо до красного цвета и затем удалить с него окалину, после чего железо сварится. Так у людей появилось кузнечество. По другой к.-з. фольклорной версии, первым **Д.** был могучий колдун, **тун Корт-Айка** букв. «железный старик», остальные люди тогда искусством обработки железа не владели. По своей сути **Корт-Айка** являлся своеобразным антикультурным героем: своим кузнечным ремеслом он не делился ни с кем, а, напротив, использовал его во вред людям, например, выкованной им железной цепью перегораживал реку Вычегду и грабил проезжавшие по ней суда. В мифологии к.-п. культурным героем —

первым **Д.** является **Кудым-Ош**. Во время своих поездок к соседним народам он ознакомился с добычей железной руды, варкой из нее металла и кузнечным ремеслом. Вернувшись домой, **Кудым-Ош** обошел все окрестности, нашел железную руду, выплавил железо и стал изготавливать из него ножи, топоры, молотки и другие металлические изделия.

Лит.: Доронин. Материалы...;

Ожегова 1971; Fuchs 1924.

Н.К.

ДӐРА

ДӐРА, *dɛra* повс.; **дэра**, *dɛra* дл.; **пӧлӧтна**, *peleɲna* уд. (< рус. полотно), — холст, полотно, ткань.

Нянь Д. «хлебное покрывало», **тызан Д.** «скатерть», по представлениям к. женщин, служат лучшим оберегом от нечистой силы, в качестве чего они и использовались в святочных гаданиях, традиционной медицине и упоминаются в быличках. Магическая сила их в большой степени связана с близостью к хлебу и огню, поскольку магическими свойствами чаще наделяются крашенные, орнаментированные ткани, особенно с крестовидными, солярными и красными (огненными) узорами. Так, в погребальной обрядности провожающим предписывалось иметь при себе веревки с узелками, красные ткани и т.д., которые запрещалось класть в гроб. В свадебной обрядности в роли оберега наряду с рыболовными сетями использовались белые полотенца с красным орнаментом, которыми накрывали место молодых за столом, во избежание их занятия лжемолодыми, нечистой силой и т.д. В силу такой значимости орнаментированных тканей набойщики, красильщики, а также плотники, коновалы, кузнецы и др. считались колдунами (*тӧдысь*).

Д. в фольклоре и обрядах к. символизирует мост, дорогу, реку, отделяющую и соединяющую разные миры: реальный / нереальный, мир героя / мир антигероя, рода невесты / рода жениха. Полотенце, холстина, платок связывают путника и сказочного героя с домом. В свадебном обряде под скрещенными платками совершали рукобитие, банную дорогу невесты устилали платками, молодых перед венцом привязывали друг к другу полотенцем и т.д. Архаичный обряд развода у к.-з. заключался в разрывании поло-



**Традиционные тканые
узорчатые полотенца
коми-зырян**
Фото В. Э. Шарапова

тенца на околице и разбрасывании половинок по разные стороны дороги. В погребальной обрядности **Д.** обозначает дорогу на тот свет, мост, по которому душа покойного переходит реку смоляного огня (к. *сир биа хо*), поэтому гроб опускали на двух холстинах достаточной ширины и длины, чтобы мост не получился узким или коротким. Вариантами **Д.** являются **джодж Д.** «дорожки-половики», которые подстилали под гроб или, опустив на них гроб, ставляли в могиле, «*мед лолыс туйсб аддзис*» «чтобы душа дорогу нашла». В загадках к. **Д.** символизирует Млечный путь, лыжню, борозду, путь, поверхность неба, земли и реки. Увиденная во сне **Д.** предвещает дальнюю дорогу, под которой, в зависимости от контекста сна, понимается реальная дорога, путешествие или смерть, реже — сватовство или приход сватов.

Еджыд Д. «белое или чистое полотно» символизирует чистоту неба, воды, земли, изначальное девственное пространство. В ряде к. сказок **еджыд Д.** встречается как заместитель живой воды. В ритуалах и обрядах белые холщовые одежды связаны с ритуальной чистотой невесты, жениха, ребенка, покойника и др. участников.

Лит.: Грибова 1980; Климова 1984; Налимов 1907; Плесовский 1968; Терюков 1983; Уляшев 1993а.
О.У.

ДУЛЬ

ДУЛЬ, dul' повс.; **лю, Гу**, уд. иж. нв. печ.; **люа, Гуа** уд. иж. нв. печ., — слюна.

Согласно некоторым мифам, **Омоль** возник из плевка **Ена** в свою тень или в Первозданный Океан. Первого человека **Омоль** оксвернил, покрыв слюной и соплями, с этим же связывают происхождение скверны (к. **пеж**) из полового органа женщины, появившегося от его плевка. Наряду с прочими физиологическими выделениями, которые еще принадлежат чело-

веку и уже не являются частью тела, **Д.**, в представлениях к., наделяется магическими характеристиками, поскольку через выделения организм очищается от болезней, скверны, поэтому они считаются носителями **пеж**. Вероятно, с этим связаны многочисленные запреты и поверья, имеющие отношение к **Д.** Так, у к. запрещено плевать на огонь, в воду, в человека, т.к. огонь может обидеться, вода становится **пеж**, а человек покрывается коростой или чирьями. На Удоре дети в ответ на плевков в их сторону говорят: «**Меным люа, тэныд — парч**» «Мне слюну, тебе — коросту», на Верхней Выгегде плюющего предупреждают: «**Эн съблассь, лёмбессян**» «Не плюйся, коростой покроешься», или: «**Меным — Д., тэныд — мыль**» «Мне — слюну, тебе — чирей».

В то же время, чтобы избавиться от скверны, порчи, болезни или не заразиться ими, следует плевать в сторону источника таковых. При виде падали к.-з. плюют и говорят: «**Тьпу, тьпу, тьпу! Не висьбм, не кулбм, не лудбм**» «Тьфу, тьфу, тьфу! Ни болезни, ни смерти, ни чesотки!» Если звенит в левом ухе, значит, кто-то поминает недобрым словом или проклинает, при этом к.-з. трижды плюют через левое плечо и произносят: «**Сир пинь горшад, ёсь нурт съблбмад, шома ёкыш ситанад**» «Щучий зуб в горло, острый нож в сердце, прокисший окунь в задницу». В лечебной и обрядовой магии плевки и дутые широко используются наряду с заговорами. Лечебными свойствами, на взгляд к., обладает слюна собаки (в отличие от нечистой кошачьей слюны).

Д. упоминается в сказках как волшебный заместитель человека в мотиве ухода от погони: из четырех углов четырежды или с лица куклы, на котором слюной обозначены глаза и рот, **Д.** трижды отвечает за хозяина (хозяйку).

Лит.: Налимов 1925; Сидоров 1950; ПМА; ПМ ПЛ.
О.У.





ЕМДОН	150
ЕН	150
ЕНМА-МУА КОСТ	150
ЕНЭЖ	153
ЁГОРЕЙ ЛУН	154
ЁМА	155



ЕМДОН

ЕМДОН, *jemdon* нв. печ. уд. вв. в.с.с., **ендон**, *jendon* иж. удм. *андан*. — Общеп. **andan* < ср. осет. *āndon*; **уклад**, *uklad* повс. (< рус. **уклад** «сталь»); **сталь**, *stal* иж. нв. к.-п. (< рус. **сталь**), — сталь, закаленное железо.

Название **Е.** претерпело в к.-з. языке вторичную этимологизацию под влиянием традиционных представлений об иерархии металлов: **Ен** «бог» + **дон** «раскаленный, блестящий, сверкающий» = *ендон* «божий блеск, божий накал» (в этимологических словарях приводят другой вариант народной этимологизации: *jemdon* = *jem* «игла» + *don* «цена», что, однако, выглядит несколько странно с точки зрения семантики).

В магических обрядах, в сказочной прозе к. предметы из **Е.** используются как оберег от колдунов и нечистой силы. В заговорах **Е.** «замыкает» или отгоняет нечистую силу, болезни, порчу: **Е. томанён томанала...** — «Стальным замком запираю...»; **Тайё уклад пырыс кё верман мунны, босьт тайё мортсё...** «Если через эту сталь сможешь пройти, возьми этого человека...» (См. **Протож.**) В сказочной прозе стальное оружие противопоставляется железу как высокое — низкому, чистое — нечистому: булатная сабля богатыря / железная палица антагониста, булатный меч богатыря в битве / железная палица или посох в дороге (в начале пути еще не прославившегося героя). (См. **Корт.**)

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970; Осипов 1986; ПМА; Рочев 1984. О.У.

ЕН

ЕН, *jen* повс., — верховный бог-демиург, после христианизации к. также христианский Бог.

Е. помимо «бог» означает также «небо». Ср. удм. *ин* «небо», *инмар* «бог» < общеп. **jent* «бог, небо». Ср. фин. *ilma* «воздух» и т.д. < доперм. **ilma* «воздух, небо». В к.-з. космогонических мифах **Е.** предстает в орнитоморфном облике: в виде лебедя, утки или голубя, в одном из мифов — в виде лягушки. Вместе с **Е.** в сотворении мира участвует его брат или же товарищ, у к.-з. **Омоль**, у к.-п. **Куль**, соперничающий с ним. Иногда они творят вместе; так, например, была создана скрипка, по-

явилось кузнечное ремесло. После сотворения мира во всем его многообразии и окончания борьбы за обладание космическим верхом, в которой он одержал победу, **Е.** отправляется жить на небо и больше в земные дела не вмешивается, т.е. по своей сути становится так наз. «Праздным Богом» (*-Deus otiosus*). Впрочем, по представлениям к.-п., **Е.**, который отличается от обычных людей тем, что может прожить тысячу лет (подразумевается «бесконечно долго»), а также гигантским ростом и физической силой, иногда нарушал принцип невмешательства в земные дела. Если жители какой-либо деревни начинали поголовно грешить и бесчинствовать, **Е.** поднимал всю эту деревню одной рукой и забрасывал ее далеко за море. (См. также **Ад Енэж, Му пуксьом, Рай** и др.)

Лит.: Добротворский 1883; Лыткин, Гуляев 1970; Михайлов 1849; Налимов 1903. Н.К.

ЕНМА-МУА КОСТ

ЕНМА-МУА КОСТ, *enma-mua kost* повс. «промежуток между небом и землей», — средний мир.

Несмотря на наличие представлений о трехмерной вертикальной структуре мира, в его к.-з. и к.-п. мифологической модели мир средний предстает как бы обособленным, отгороженным от миров верхнего и нижнего. Исключая сказочные сюжеты, мир средний, мир людей практически изолирован от верхнего и нижнего, а божества этих миров в земную жизнь не вмешиваются. Замкнутость среднего мира наглядно представлена на изображениях пермского «звериного стиля»¹. Космический верх и космический низ на них промаркированы с помощью зоо- или зооантропоморфных символов, но они одновременно и как бы перекрывают возможные пути сообщения. Путь наверх преграждают изображения птиц, их голов, голов человеко-птиц, лосей, змей; путь вниз — головы лосей, фантастического полизооморфного так называемого ящера, бобра, медведя, лошади. Причисление лошади (о том, что это особь женского рода, говорит изображенный на ней половой знак) к символике нижнего мира, возможно, связано с существовавшей у к.-п. космологической версией, согласно которой кони являются держателями земли. На трех конях земля держится: черном (вороном), красном и белом. Когда черный конь держит — на земле голод и мор, когда белый



**Деревянная скульптура Ена (Саваофа) из
с. Лысьва Пермской губернии. XVIII в.
Пермская государственная художественная
галерея (Власова 1985)**



Женское божество
Изображение пермского
«звериного стиля»



Женское божество на ящере
Изображение пермского
«звериного стиля»



Женское божество на лошади
Изображение пермского
«звериного стиля»

— на земле сплошные войны и смерти, когда красный — царит мир, спокойствие и благополучие».

Обращает на себя внимание еще один символ на пластике «звериного стиля» — человеческий череп, помещенный у входа в подземный мир или же вне пределов среднего мира, причем как в мире нижнем, так и в мире верхнем. Помещение универсального символа смерти — мертвого человека — в оба диаметрально противопоставленных земному мира свидетельствует, что их непроницаемость для мира живых людей не распространялась на мир мертвых. Кроме того, наглядно отражено традиционное для коми представление о двойственности человеческой души («душа-дыхание» — **Лов** и «душа-тень» — **Орт, Урós**), причем после смерти человека они навсегда разъединялись. Центральной фигурой на исследуемых изображениях является женщина, стоящая на одном из символов нижнего мира и касающаяся головой небесной символики, как бы связывающая воедино верх и низ среднего мира. Ее всеземную сущность подчеркивает солярный знак на лбу или антропоморфный символ солнца (в виде женского лица) непосредственно над ее головой. О взаимосвязи с животным миром говорит наличие зооморфных черт: лосиные копыта и медвежьи лапы вместо ступней ног и кистей рук, медвежьи лапы вместо ступней и птичьи — вместо кистей или же рукокрылья. На одном изображении из ногтей на медвежьих лапах-ступнях женской фигуры истекают под землю струйки воды, они тут же поднимаются на поверхность, и из них произрастают антропоморфизированные растения. Таким образом, данное древнепермское женское божество было наделено широкими и важными функциями. Богиня, несомненно, высокого мифологического статуса, фактически олицетворяла весь средний мир. Она связывала воедино земной низ и небесный верх; имела прямое отношение к солнечной животворной силе (солярная символика), воде и земному плодородию, а следовательно, и к миру растительному. Зооморфные черты богини взяты от наиболее ярких и мощных представителей животного мира всех земных сфер: медведя, лося, хищной дневной птицы семейства ястребиных, что подразумевает ее власть над всей фауной. Изображенная на груди женской фигурки человеческая личина позволяет предположить, что она ведала и воспроизводством рода людского.

Исследователи финно-угорских мифологических представлений отмечают, что, согласно

им, Землю воплощали женские божества, иногда выступавшие супругами высших богов. Логично предположить, что у к. некогда было аналогичное женское божество, представления о котором слились впоследствии с образами Богородицы и Параскевы Пятницы. Имени этой богини историческая память к. не сохранила.

Лит.: Конаков 1996.

Н. К.

ЕНЭЖ

ЕНЭЖ, *jenež* к.-з. повс.; **сныж**, *jenjž* лет.; **еневт**, *jenvevt* к.-п.; **ен вейт**, *jen vejt* уд.; **ен велт**, *jen velt* (*евт*, *вейт*, *велт* «крыша, крышка»), — небо.

Создание **Е.**, несмотря на некоторые разночтения в известных к.-з. фольклорных текстах, состоит из трех эпизодов. **Ен**, завершив (или почти завершив) свои труды по сотворению мира, строит **Е.** и удаляется на него жить. В центре неба он оставляет отверстие, чтобы спускаться вниз. Темный демиург вступает в борьбу с **Еном** за обладание космическим верхом. Воспользовавшись моментом, он проникает на небо и пытается там обосноваться. Но **Ен** сжигает небесным огнем его жилище и сбрасывает со всеми домочадцами на землю. По другому варианту, борясь за господство над космическим верхом, противник **Ена** строит над его небом свое. **Ен** строит еще выше третье, и так они построили семь небес. Наконец, **Ен**, находясь на верхнем, седьмом **Е.**, сжег ударами молний остальные шесть, в результате чего **Омоль** и вся орда его духов-помощников свалились на землю, где разбежалась по лесам, водам и другим укромным местам. По другой версии, **Ен** только изгоняет на землю непрощенных пришельцев, а **Е.** так и остается многоярусным, причем каждое из семи небес окрашено в один из семи цветов радуги. В обоих вариантах борьба за космический верх завершается окончательной победой **Ена** и удалением его противника под землю, в космический низ. **Ен** хитростью заманивает **Омоль** и его духов-помощников в глиняные горшки, закрывает их и закапывает в землю. При этом один горшок разбивается, находившиеся в нем слуги **Омоль** разбегаются в разные стороны и становятся всевозможными духами — хозяевами мест и природных стихий.

Данный сюжет имеет широкие параллели и восходит к христианским апокрифам (у к. — непосредственно к севернорусским). Саваоф при

строительстве небес создает седьмое небо и приказывает Михаилу Архангелу сбросить сатану и его рать на землю. Ангелы, которых Бог прогнал с небес, упали на землю в разных местах; кто из них упал на дом, тот стал домовым, кто в лес — лешим, а кто в воду — водяным...

У к.-п. мифы о строительстве **Е.** и борьбе за власть над ним между демиургами не сохранились.

Завершающим этапом в установлении космической оппозиции «верх-низ» в к.-з. и к.-п. мифологии предстает удаление **Е.** от земли. Наряду с уже рассмотренным вариантом удаления **Е.** от земли, совершенного **Еном**, который сжег шесть нижерасположенных **Е.**, существует и другая, также имеющая апокрифическое происхождение и, соответственно, широкие параллели, согласно которой небо само ушло от земли, оскорбленное ее жителями. В к.-п. мифе говорится, что в древние времена **Е.** было очень низко, до него можно было достать рукой. Однажды одна женщина пекла блины и остужала их, прилепляя к **Е.** Рядом с ней находились ее ребенок и охраняющая его собака. Ребенок опривился, мать вытерла ему зад блином и прилепила его тоже к **Е.** Оскорбленное **Е.** поднялось на большую высоту над землей, а на зерновых злаках, у которых до того колосья были до самой земли, после его проклятия остались на стебле лишь один — для собаки. У к.-з. зафиксирован миф о «чудесном земледелии» с некоторыми дополнительными подробностями. Согласно ему, в «золотой век» не только хлебные злаки имели колосья до земли, но и дети могли ходить и уметь говорить сразу же после рождения. Однажды мать вытерла своему ребенку зад блином. Увидев это, **Ен** спустился на землю и стал обрывать хлебные колосья. Подбежавшая к нему собака закусил вершущу хлебного стебля и попросила оставить ее целой. **Ен** согласился, и с тех пор люди стали питаться *пон пай* — собачьим паем, а дети стали рождаться беспомощными, не умеющими ходить и говорить. В данном мифе отсутствует мотив оскорбления неба и последовавшего затем его удаления.

У к.-п. был известен и другой вариант мифа об оскорблении **Е.** Согласно ему, **Е.** первоначально было очень низко, но однажды женщина, шедшая на реку стирать белье, задела его концом коромысла. Оскорбленное, как и в первом варианте этого мифа, ритуальной нечистотой (в данном случае грязным бельем), **Е.** поднялось высоко вверх. Данный сюжет также имеет широ-

кие восточноевропейские параллели, ср., например, удмуртские аналогии: небо было оскорблено женщиной, забросившей на небо сушиться мокрые пеленки, после чего верховный бог поднял небо высоко над землей. Уход неба от земли после оскорбления его людьми ритуальной нечистотой известен в мифологии многих народов мира. Так, например, в африканских мифах люди оскорбляют небо, вытирая о него грязные пальцы.

После удаления неба от земли **Ен**, по представлениям к.-з. и к.-п., больше в земные дела не вмешивался, заботясь только о мире надзвездном. Верхний мир, управляемый **Еном**, представлялся таким же, как мир средний, земной, но был более богат флорой и фауной. Там жили обычные люди, или же, по другой версии, люди верхнего мира отличались от земных тем, что они жили без желаний и страстей. В к.-п. сказке брат и сестра, сироты, видят высоко на огромной ели большое количество всякого добра: еды, одежды. Пытаясь их достать, они залезают на дерево, прилипают к ели и не могут спуститься. Тогда они поднимаются по ели на **Е.**, обнаруживают там обычные дома, в которых живут обычные люди, и остаются там жить. В другой коми сказке дети залезают на **Е.** по гигантскому гороховому стеблю и обнаруживают там такой же мир, как и земной. Обитает **Ен** на небе, в прекрасно устроенной избе, окруженной садом. Иногда **Ен** «раскрывает **Е.**» и показывает людям свое жилище, **Е.** тогда загорается разноцветными огнями (северное сияние). В это время можно загадать любое желание, и оно непременно сбудется. Аналогичные представления о кратковременном «раскрытии небес», во время которого можно было попросить и получить от Бога все, что захочешь, были известны удмуртам, чувашам, северным русским. У к.-з. была известна и противоположная этой версии, согласно которой «раскрытие **Е.**» считалось предзнаменованием чего-то тревожного, трагического. Так, говорят, что перед войной тоже «небо открывалось».

Лит.: Грибова 1975; Добровольский 1883; Доронин. Материалы; Налимов 1903; Попов 1938; Fucks 1924.
Н.К.

ЕГОРЕЙ ЛУН

ЕГОРЕЙ ЛУН, *jogorej lun* «Егорьев день» повс., **вѡв вѡжѡдан лун, vev vežedan lun**

повс. «день освящения лошадей», **вѡвъяслѡн лун**, *vyvjaslen lun* «день лошадей» повс., — Егорьев день, день Георгия Победоносца, 23 апреля ст. ст.

Как и у русских, **Ё.л.** у к.-з. и к.-п. был посвящен домашнему скоту. Считалось, что лошади в этот день являются именинниками, с **Ё.л.** можно было выпускать домашний скот на подножный корм. Выгон скота был очень важным событием в жизни северного крестьянства, поскольку снимал постоянную заботу о том, что может не хватить запасов заготовленного на зиму корма. Часто так и происходило, если весна оказывалась поздней и затяжной.

На р.Вьме в **Ё.л.** весь домашний скот приводили к церкви. Около нее зажигали два параллельных ряда костров, на которые набрасывались ветки можжевельника. Пахучий можжевеловый дым традиционно считался у к.-з. и к.-п. лучшим очищающим и предохранительным средством от всевозможной скверны и порчи. После того как священник отслуживал молебен, весь скот прогоняли по коридору между кострами. Оставшиеся ветки можжевельника разносили по домам, где их втыкали под дверями хлева. В с.Ижма хозяйки утром стогнали своих лошадей и коров в заранее сделанные загоны и приглашали священника. После молебна он окроплял святой водой скот, проходивший мимо него через узкие ворота. Остатки святой воды хозяйки уносили с собой и кропили ею мелкий скот.

Если весна была ранняя и теплая, то в **Ё.л.** происходил и первый выгон скота. При поздней весне его могли приурочить к Николину дню (9 мая ст. ст.). Первый выгон у к.-з. и к.-п. также происходил торжественно и оформлялся специальными обрядами. Выпуская скотину из хлева, хозяйки хлопали ее вербной веточкой, сохраненной с Вербного воскресенья (шестого воскресенья Великого поста, последнего перед Пасхой), окуривали можжевельником, давали ломоть хлеба с четверговой солью (пережженной в Четверг Страстной недели, последней недели Великого поста), рисовали на правом боку смоляные кресты-обереги от *нечистой силы* и т.д. В удорском с. Чупрово выгоняющий коров пастух, собрав их в одном месте, брал изпод копыт последней *нас* «знак», горсточку песка и со словами «Христос воскрес» бросал этот песок на спины всех коров. Считалось, что после этого коровы на пастбище не будут разбегаться. После выхода из села пастух обходил стадо с иконой св. Георгия и читал молитву. На Вычегде в с. Гам хозяйки перед первым вы-

гоном скота остригали со лба коров по клочку шерсти, закатывали шерсть в хлебные шарики и менялись ими между собой. Затем шарики скармливали коровам. Считалось, что после этого они будут пастись мирно. Овцам перед выгоном было принято сыпать на лоб четверговую соль. К.-п. при первом выгоне провожали скот до околицы селения с зажженными свечами и, остановившись там, кланялись ему вслед, чтобы коровы приносили побольше молока, а овцы за лето нагуляли много шерсти.

Молодежь в **Ё.л.** собиралась на берегах рек и озер и разводила костры, на которых было принято сжигать ненужную деревянную и берестяную посуду. Перед этим ее специально собирали, нанизывали на длинные шесты, которые и ставили вертикально в огонь. У русского населения соседней с Коми краем р. Пинег (когда-то там жило и к.-з. население) подобные костры молодежь зажигала на возвышенностях 1 мая. На этих кострах также жгли старые деревянные бочки, другие древесные отходы, накопившиеся за год в хозяйстве.

Больные чесоткой и другими кожными заболеваниями мылись в **Ё.л.** в небольших лужах, считалось, что как только эта лужа высохнет, болезнь сразу же исчезнет. По погоде в **Ё.л.** определяли прогнозы на урожай. Если в ночь, предшествующую этому празднику, лужи покрывались льдом, то ожидался неурожай. Для этой же цели вывешивали на ночь во дворе мокрую холстину и, если она замерзала, делали аналогичный вывод. Существовала народная примета, что если в **Ё.л.** холодно и дует северный ветер, то он будет дуть еще 40 дней. По **Ё.л.** же определяли время появления травяного покрова: «Егорий с водой (или с дождем), а Никола с травой».

Лит.: Дмитриева 1988; Добротворский 1883; Дукарт 1975; Конаков 1993; Кудряшова 1993; Сахарова; Сельков 1976; Сидоров 1928.

Н.К.

ЁМА

ЁМА, *joma* повс.; **юма**, *juma* иж.; **лёма**, *loma* к.-п.; **сма-баба**, *joma-baba* вв. иж. нв. скр. сс. (< рус. *баба*); **яга-баба**, *jaga-baba* вв. вв. сс. дл.; **яг-баб**, *jag-ab* к.-п. сс. ул.; **ягишна**, *jagišna* к.-п.; **вѡр баба**, *ver baba* к.-п. (< *вѡр* «лес»); **сги-баба**, *jegi-baba* к.-п.; **сгибовна**, *jegibovna* к.-п., — Баба-Яга, колдунья, ведьма.

Ё — один из наиболее популярных мифологических и фольклорных образов к., аналогичный русской Бабе-Яге. Этимология **Ё** неясна; возможны параллели с фин. *jumala*, кар. *jomal* «бог», балт. *Jumis* «божество плодородия», арийск. *Yama* «бог смерти». В более поздних представлениях народов к. **Ё** часто сопоставляют с образом *Сю Паладь* «Хлебная Пелагея», *põlvõnitsa* (< рус. *Полудница*). Не исключено поэтому, что изначально **Ё** — женское божество, *хозяйка злаков*.

В фольклоре к.-з. и к.-п. образ **Ё** очень многозначен. **Ё** — хозяйка злаков, хлеба, пляшет в ступе. **Ё** — хозяйка флоры и фауны, хозяйка леса: живет в дремучем лесу, в лесной избушке на курьих ножках (на яйце, лосиных ногах); ее овцы — волки, коровы — медведи, ее слушаются звери и птицы; к.-п. *võr baба* «лесная женщина» — тетка *võr dядь* «лесного дяди» Митрофана Митрофановича. **Ё**-родительница имеет детей, как правило, дочерей (1 или 3), реже сыновей, многоголовых **Гундыр**; **Ё** — жена **Гундыра**; **Ё** — покровительница женских ремесел, ткачества, пряжения: к ней приходят героини ряда сказок за бердечком, прялкой, клубком, веретеном, вязальной иглой, мотком пряжи; в ткацкой терминологии к.-з. словом *аньбаба*, *баба-яга*, вв. **Ё-баба** называют вороб (инструмент для перематывания пряжи). **Ё** — хранительница огня, лежит на печи, в к.-з. сказках к ней приходит за огнем, у к.-п. ее образу в данном сюжете соответствует **Кам**; часто в сказках **Ё** сжигают в печи, в стогу или в соломе. **Ё** — людоед, пытается запечь детей в печке, посадив их на хлебную лопату. **Ё** — богатырша, противница героя; противница-колдунья, мать колдуньи. **Ё** — хозяйка воды, *сильной* воды или *живой* воды; герой, выпив и подменив воду **Ё**., сбрасывает ее в реку с помощью железных крюков, воткнувших в грудь, и забирает пленницу-красавицу. **Ё** — хранительница волшебных предметов: клубка, веретена, иглы, блюдечка с наливным яблоком. **Ё** — помощница героя и дарительница (наиболее часто встречающийся образ); кормит-поит героя; прячет от сына чудлища. **Ё** — покровительница **Ё. ныв** (дочери **Ё**.), мнимой красавицы; страж пленницы-красавицы; сторожила разбойничьего дома, кладов. **Ё** — преследовательница героя; под видом **Ё** может появляться и невеста героя. В отличие от рус. Бабы Яги практически не встречается в роли хозяйки трех всадников: *Утро*, *День*, *Ночь* или владелицы Кощеевых коней. Вероятно, в связи с этим обстоятельством чрезвычайно редко описывается живущей на небе.

В единственном сюжете «Жолос до неба», где к.-з. **Ё** — хозяйка чудесной мельницы, живет на небе, у к.-п. вместо нее появляется мужской образ (*Кам* или Козел с одним глазом).

Наиболее часто **Ё** связана с нижним, иным или пограничным миром: живет в лесу, на опушке, под водой, за рекой, на берегу реки, вниз по реке, за **Сир биа ю** «смоляного огня рекой», на севере, реже на горе. Мир **Ё**. отделен от мира людей лесом, горой, рекой смоляного огня, которые в мотивах преследования героя появляются при бросании за спину через левое плечо зу «щетки для чесания льна», **зуд** «точильного бруска», **сир падьян** «туеска со смолой». Редко, но появляется в сюжетах с погоней мотив платка-моста через **биа ю** «огненную реку»: «три раза махнуть — настоящий мост будет, один раз — тонкий (мнимый) мост появится».

Жилище **Ё** — чаще всего вросшая в землю избушка, избушка на курьих ножках, на курином яйце (медном, серебряном, золотом), без окон, без дверей, которая при поимке героя превращается в комнату с тремя, двумя, а затем с одним углом. Реже **Ё** живет во дворце или в доме Гундыра, Кудряша.

Образ **Ё** глубоко хтоничен: длинные зубы, нередко железные; железные ногти; длинный нос, упирающийся в потолок, в пол, в угол, с его помощью она топит печь или ставит в печь хлеба; у **Ё** мохнатые глаза, часто слепые, носом чувствует лучше, чем видит. В сказочных мотивах «три дома», аналогичных мотиву о трех царствах, о дворах трех сестер-красавиц, образ **Ё** утрачивается, в этом случае вместо иерархии «медный — серебряный — золотой» появляется иерархия по старшинству: младшая — средняя — старшая или по ветхости дома **Ё**. Нередко в этом случае к образу **Ё** прибавляется характеристика по толщине: «сидит на 3-х (6-ти, 9-ти стульях) и задница еще по краям свешивается». В отличие от рус. Бабы-Яги, **Ё** не передвигается в ступе (изредка в качестве средства передвижения появляется «аршинный кот», которого **Ё** дает герою и который может летать по воздуху, плавать под водой и т.д. **Ё** также не атрибутируется костяной ногой. В инвективах к.-з. **Ё** называют старую, сварливую, злую, неуживчивую женщину.

Лит.: Винокурова 1989; Грибова 1975; Денисов 1959; Жилина, Сорвачева 1971; Климов 1990; Панов 1980; Плесовский 1975; Плесовский 1979; Пропп 1963.

Н.К., О.У.



ЗАРАНЬ	158
ЗАРНИ	158
ЗАРНИ АНЬ	159
ЗУД	159
ЗУК	160



ЗАРАНЬ

ЗАРАНЬ, *zarań* повс., — дочь Солнца, персонификация зари. См. Шонді.

Этимологию **З.** нередко связывают с рус. *за-ря* и к.-з. *ань* «женщина», которая не представляется, однако, единственно верной. Нельзя исключать также объяснения происхождения имени **З.** от общеп. **zarñi* (золото) < иран., ср. авест. *zarańya* «золото» (см. **Зарни**). При принятии второй версии можно предположить, что имя **З.**, вначале означавшее просто «золотая», впоследствии в к. языке претерпело вторичную этимологизацию, как: *зар(я)* (< рус.) + *ань* «женщина», по аналогии с женскими именами, имеющими конечную форманту *-ань*, и стало восприниматься как «заря-женщина» (ср. *заря-заряница, красная девица* в русском фольклоре).

В к.-п. сказках мифологического характера **З.**, дочь Солнца, называется прародительницей к.-з. женой **Перы**.

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970;
Ожегова 1989.
О.У.

ЗАРНИ

ЗАРНИ, *zarñi* повс. (< общеп. **zarñi*); *золота, zeleṭa* вс. уд. сс. нв.; *зёлэта, zeḷeta* вв. иж. печ.; *золотó, zolote* к.-п. (< рус.), — золото.

Название **З.**, как и большая часть названий металлов в к.я., является иранским заимствованием и встречается как в финских, так и в угорских языках. Ср. удм. *зарни*, мар. *шóртньö*, эрз. *сырне*, венг. *arany* «золото», манс. *tarən*, хант. *lorñä* «медь», авест. *zarańya* «золото», перс. *daraniya*, осет. *zärin* и др.

Как у многих народов, **З.** в представлениях к. прежде всего связывалось с дневным светилом, которое в народной поэзии традиционно называется **З. шонді** «золотое солнце». Солнце — источник жизни, тепла, света, метафора — «золотое» определяла как идеал красоты, величия, добра, царственности. Поскольку солнце часто называется *лун син* «дневной глаз», золото связывалось со зрячестью, зрением, отсюда — с мудростью и проницательностью. **З.**, объединяющее цветовые характеристики солнца, драгоценного

металла и колоса, символизирует также богатство, достаток.

Осмысление богатства (**З.**) как искушения отразилось в быличках о нечистых и заговоренных кладах, сказках о нечистом и т.д. В основном подобные сюжеты встречаются у к.-п., но и в к.-з. сказках достаточно часто **З.** добывается, выигрывается, зарабатывается, отнимается героем у нечистого (водяного, лесного старика, черта, беса...).

Солнце и Месяц — традиционная метафора брачной пары (жениха с невестой, мужа и жены) — связаны с образами золотого и серебряного колец. У к.-з. и к.-п. **З.**, в отличие от серебра, считается женским металлом. **З. чунькыти** «золотое кольцо» в обрядовой и лирической поэзии достаточно жестко связывается с образом невесты, с замужеством, в сказках — с образами невесты, матери, дочери богатыря. Во многих сюжетах царевна одаривает героя кольцом в знак будущей женитьбы; мать дает герою кольцо для будущей невесты и т.д. (Ср. обмен кольцами у к. до свадьбы или при рукобитии.) Сказочный (эпический) герой, оставляя дома беременную жену, дает ей золотое кольцо (если родится дочь) и серебряный крестик (если родится сын). **З.** ныв «золотая девочка» — наиболее популярное ласкательное обращение к девочке у к.-з.

Любопытным представляется образ «ржавеющего золота» в фольклоре коми. В эпосе ржавеющее золотое кольцо, оставленное дома, тождественное сказочному ржавеющему ножу, втыкаемому в матицу сказочным героем перед дорогой, является знаком смерти героя. (См. **Педёр Кирон**.) В сказках анекдотического характера заржавевшее кольцо уличает одного из неверных супругов.

В похоронной причети **З. вичко хор** «золотая церковная маковка», *вичковы в зёлтитым крест* «нацерковный золоченый крест», **З. лун сьомс шонді** «золотое полуденное солнце», **З. он гартым сись** «золотом увитая свеча» — традиционные метафоры по отношению к покойнику. В песенном фольклоре к.-з. **З. хорси** «золотые волосы», **З. кося** «золотая коса», к.-п. **З. чикись** «золотая коса» олицетворяют красоту девушки.

В волшебных сказках **З.**, как правило, наряду с серебром определяет волшебные предметы (золотое яблоко — серебряное блюдечко, серебряный платок с золотой каймой, золотая дудка,

мельница); волшебных животных (золотые рога, золотая грива — серебряный хвост, щетинка); чудесных детей (золотые руки — серебряные ноги, золотые макушки — серебряные пятки и т.д.) или ступень пути основного персонажа (золотой дворец, коновязь, береза, золотая одежда героя и т.д.).

В воззрениях к. 3. традиционно противопоставляется железу как власть богатства (силы творчества) — власти грубой силы.

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970; Микушев 1987; Рочев 1984; Рочев 1991; Уляшев 1993 а; Уляшев 1993 б; Уляшев 1994; Уляшев; Уляшев 1997; Fokas-Fuhs 1951; ПМА. О.У.

ЗАРНИ АНЬ

ЗАРНИ АНЬ, *zarńi an'* повс. «Золотая женщина», — Золотая баба, легендарный идол, которому якобы поклонялось население северо-восточной Европейской части Руси и северо-западной Сибири.

Первые известия о Золотой бабе появились в книгах западноевропейских путешественников и писателей XVI в. о Русском государстве. Сведения эти достаточно противоречивы. В «Трактате о двух Сарматиях» (1517) М. Меховский помещает идола *Золотая баба* за Вяткою «при пропикновению в Скифию». У последующих авторов (С. Герберштейн, 1549; А. Гваньини, 1578; Д. Флетчер, 1591) *Золотая баба* находится уже вблизи устья Оби. В описаниях идола говорится о статуе в виде старухи, в утробе которой находится сын и виден еще один ребенок, внук (С. Герберштейн); об истукане в виде старой женщины с ребенком на руках, а рядом другой ребенок, внук (А. Гваньини); скале, имеющей вид женщины в дохмотях с ребенком на руках (Д. Флетчер). Ни один из этих авторов сам лично идола не видел.

В Патриаршей, или Никоновской русской летописи в тексте, сообщающем о смерти в 1396 г. Стефана Пермского, крестившего к.-з., говорится о том, что они поклонялись различным идолам, в том числе и *Золотой бабе*. Исследователи Никоновской летописи отмечают в ней наличие большого количества поздних вставок. Безусловно, к таковым принадлежит и данный текст, поскольку в нем говорится о кончине

святого Стефана, а он был канонизирован лишь в 1549 г. Можно предположить, что информация о Золотой бабе была почерпнута из книг западноевропейских авторов. Оставив данный факт без внимания, видные российские историки В.Н. Татищев, Н.М. Карамзин, Г.Ф. Миллер свои труды, с которыми в свое время был знаком каждый образованный человек в стране, поместили в сообщении о поклонении древних к.-з. *Золотой бабе*.

В XIX в. в работах местных краеведов появился термин **3.а.**, являющийся калькой с русского названия легендарного идола. До настоящего времени в к.-з. фольклоре не обнаружено ни одного даже косвенного упоминания о существовании некогда женского божества **3.а.** Тем не менее термин **3.а.** достаточно часто приводится даже в научных трудах как якобы древнее к.-з. наименование верховного божества, символа плодородия и благополучия, апеллируя при этом к единственному первоисточнику, тексту Никоновской летописи.

Лит.: Алексеев 1932. Н.К.

ЗУД

ЗУД, *zud* повс., — точильный брусок, точильный камень, точило.

Наделение сакральными свойствами режущих и колющих орудий из железа (в особенности топора, серпа, ножа) зафиксировано у многих народов. Поскольку железные режущие оружия нуждаются в заточке, отношение к необходимому для этой цели **З.** было аналогичным.

По поверьям к.-з., лесного духа в виде вихря или смерча можно было укротить простой магической фразой: «Где же **З.-то?**», поскольку он якобы очень боится **З.** При излечении детей от «порчи» знахари обливали их «заговорной» водой через решето. Для усиления очистительных свойств воды в решето клали соль, нож или серп и **З.** У печорских к.-з. точильный камень упоминался в свадебном сговоре. Отец невесты спрашивал у жениха: «**З. сетан он?**» «**З.** дашь ли?» и, получив утвердительный ответ, открывал дверь, выпуская невесту.

Архаическое выражение **З. дзебны** «спрятать **З.**», которое означает «умереть», указывает, что в прошлом у коми роль точильного бруска как оберега от потусторонних сил была намно-

го выше, и он выступал даже в качестве магического средства от взаимосоприкосновения мертвого и живого миров.

Высокая сакральная значимость **З.** подчеркивается в к.-з. и к.-п. фольклоре. Так, в сказках девочка, спасаясь бегством от злой **Ёмы**, бросает **З.**, из которого вырастают высокие горы. В собирательных сказках **З.** обязательно стоит либо в начале, либо в конце образовавшейся цепочки последовательности действий. Например, улитка не хочет бежать, ей угрожают веревкой, но та тоже отказывается душить улитку. Дальше цепочка угроз строится в такой последовательности: мышка-кошка-дым-огонь-вода-бык-топор-**З.** Последний угрожает топору затупить его, тот — убить быка, и цепочка разматывается в обратную сторону. Имеются и несказочные фольклорные тексты, в которых **З.** также предстает как ведущий элемент в образовавшейся логической цепочке. Так, в одном из них детям разъясняется, что **З.** нужен для того, чтобы точить косу, коса — косить траву, трава — кормить корову, корова — давать молоко, молоко — кормить детей, дети — приносить дрова, дрова — топить печь, печь — для выпечки хлеба.

Особое отношение к точильному бруску отмечено и у других уральских народов. Например, у ненцев брусок клали, ложась спать, у входа снаружи, а изнутри — топор, чтобы ночью не пришел покойник, который не мог перешагнуть через эти предметы. Ханты, не успевая снять шкуру до наступления темноты, укладывали медведя животом вниз, втыкали перед его

мордой топор, а на голову клали точильный брусок. Считалось, что брусок сильнее топора, потому что точит его и с ним медведь встать не сможет. У манси разогретый точильный брусок клали на место, где находился гроб после его выноса из дома. В то же время его запрещалось класть в могилу. Археологические и этнографические данные других народов мира свидетельствуют, что обожествление брусков было явлением универсальным и, по всей видимости, сходным.

Лит.: Конаков 1985; Семенов 1986; Сидоров 1928.

Н.К.

ЗУК

ЗУК, zuk, — сильный колдун, тун, герой топонимического предания верхневыхегодских к.-з.

З. жил в доме, построенном на значительном расстоянии от Вычегды, тем не менее он знал о каждой проплывающей по реке лодке. Любая из них останавливалась напротив его дома и не могла стронуться с места, в доме **З.** раздавался звон, он шел и грабил проезжающих. **З.** был заговорен и неуязвим для обычного оружия, но однажды он поссорился с другим сильным колдуном, и тот убил его заговоренной стрелой. После этого колдун-победитель отправился к дому **З.**, но на его месте обнаружил только гору, которая получила название *Зукуб-чой* «гора **З.**».

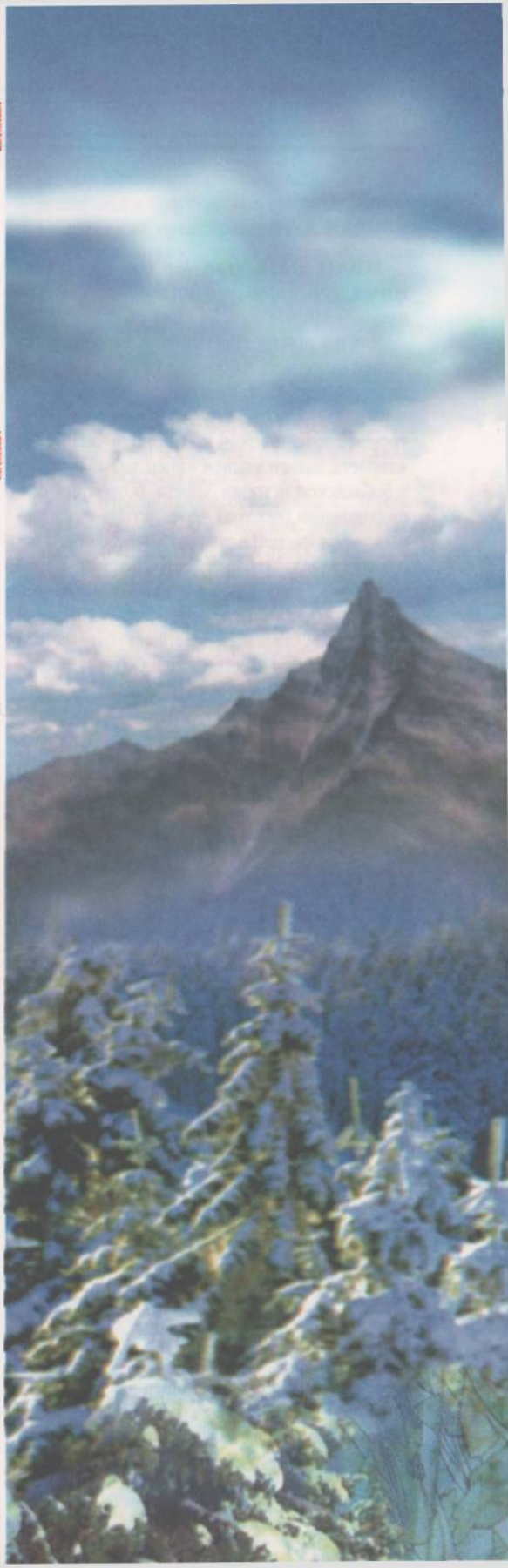
Лит.: Попов 1938.

Н.К.





ИВАН ЛУН	162
ИВАН ЛУНСА ТУРУНЬЯС	163
ИЛЛЯ ЛУН	163
ИЛЛЯ МУРОМЕЧ	165
ИЧОТИК	166



ИВАН ЛУН

ИВАН ЛУН, *ivan lun* повс.; **купальнича лун**, *kupaŋića lun* повс. «день купальничи», — Иванов день, 24 июня ст. ст.

Как и у других христианских народов, цикл летней календарной обрядности у к. традиционно начинался с **И.л.** Креститель Господа Иоанн, день рождения которого был в свое время приурочен к дате, близкой к астрономическому началу лета, является одной из центральных фигур в библейской истории Христа, поэтому начало празднования перехода через летний календарный рубеж именно в этот день выглядит для верующих христиан вполне естественным. У православных народов, ввиду погрешностей юлианского календаря, день Иоанна Предтечи со временем оказался существенно отдаленным от даты летнего солнцестояния. Тем не менее традиции это не изменило.

У к.-з. и к.-п. обязательным атрибутом празднования **И.л.** была баня, в которой парились накануне свежими березовыми вениками. Как и

в троицкой обрядности, здесь четко прослеживается вера в очистительную и продуцирующую силу свежей зелени. До **И.л.** ломать березовые ветки на веники запрещалось. Помимо березовых веток в банный веник помещали ветки рябины, а также обязательно — цветущую купальницу. Делали веники и из одной купальницы, ею же устилали пол в бане, полки для парения. Баня накануне **И.л.** считалась особенно целебной. Во время купания детей их парили с обязательным исполнением заговоров на здоровье. У взрослого населения существовало убеждение, что ивановский веник очищал тело от всякой скверны, приобретенной в течение года, но при этом он как бы вбирал ее в себя, а потому сам становился нечистым. Поэтому отношение к нему было особенным. Некоторые сразу же после бани бросали веник на ее крышу, другие — втыкали



Ивановские веники
Село Отлы, Княпогост-
ский район Республики
Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шарапова

на колышек, воткнутый в землю. Со специальными заговорами эти веники развешивали также на колышках изгороди. У сус. к.-з. с банными вениками в канун **И.л.** поступали иначе. После мытья в бане веники из березовых ветвей и купальницы приносили на берег реки и бросали в воду, где было поглубже, со словами: «Это водяному». Те, кто не участвовал в этом архаическом обряде, давали свои веники другим с просьбой бросить их в воду тоже. После того как все веники были брошены в реку, участники этого действия мыли в воде свои ноги, чтобы водяной не утащил в воду. Затем на берегу разводился костер, и собравшиеся сидели у него до позднего вечера. Кроме того, купальский веник, по представлениям к., приобретал особую магическую силу, позволяющую использовать его для гаданий о судьбе парившегося им. В большинстве случаев, как и на Святках, гаданиями увлекалась молодежь.

Празднование самого **И.л.** повсеместно происходило на лугах. Празднично одетые парни и девушки отправлялись на них собирать купальницу. Потом ее клали в рукомойники, чтобы быть здоровыми и красивыми, в подойники, чтобы коровы были удоинные и не болели. Купальница была как бы символом **И.л.**, а одновременно — молодости и расцвета. Вместе с купальницей рвали и другие цветы, потом их высушивали и сохраняли до следующего года. Молодежь, собирая цветы, пела и устраивала пляски. В некоторых к.-з. селениях по средней Печоре прыгали через ивановские костры — обряд, широко известный почти по всей территории Европы. Любимым развлечением молодежи в этот день было также катание по реке в лодке с разожженным посередине ее огнем. В других же местах Коми края через костры в **И.л.** не прыгали.

Помимо народных календарных обрядов, отмечавших переход через «макушку лета», преодоление очередного рубежа годичного календарного цикла находило отражение у к. в ряде суеверных запретов, связанных с **И.л.** Так, до **И.л.** было не принято купаться. Считалось, что провинившегося утащит **Васа**. Существовало поверье, что если кто-нибудь разорит в **И.л.** воробьиное гнездо, то бог накажет его громом. Женщины старались выстирать все грязное белье до наступления этого праздника, поскольку после него воспрещался шум, производимый по-

лосканием и выколачиванием белья. Детям после **И.л.** запрещалось скакать на досках и свистеть на дудках. Объяснялось это тем, что наступило время цветения ржи и шум ей вреден.

Лит.: Доронин 1924; Дукарт 1975;
Конаков 1993; Микушев;
Чисталёв 1960; Uotila 1989.
Н.К.

ИВАН ЛУНСА ТУРУНЪЯС

ИВАН ЛУНСА ТУРУНЪЯС, *ivan luns-a turunjas* повс., — ивановские травы.

Травы, собранные на Иванов день, наделялись особыми целительными силами. В ночь или на рассвете 24 июня женщины, одетые в чистые белые одежды, переправлялись на луга, расположенные за рекой, и, идя по кругу, соблюдая полную тишину, собирали лекарственные растения. По народным представлениям, целительные силы трав в это время были настолько велики, что они придавали лекарственные свойства и росе, выпадавшей на Иванов день. Эту росу собирали, расстилая на лугах льняные, хорошо впитывавшие влагу полотенца, и хранили в бутылочках в красном углу избы. В случае болезни ее употребляли как лечебное средство. В Прилузье долгое время сохранялся также обычай кататься в купальскую ночь по росной траве, приговаривая: *«Сизимдас сизим турунысь лысва — сизимдас сизим висьом во-шао»*. С семидесяти семи трав роса — семьдесят семь болезней исчезнут. На Ижме считалось, что именно роса, выпадавшая на Иванов день, придает особую лечебную силу растениям, поэтому собранные целебные травы связывали в пучки и в течение трех дней рано по утрам выносили на луг *куим лысва чужортны* «собрать три росы». Затем травы высушивали и хранили за божницей на случай болезни.

Лит.: Дукарт 1978; Ильина 1997.
И.И.

ИЛЛЯ ЛУН

ИЛЛЯ ЛУН, *IlTa lun* повс., — Ильин день, 20 июля ст. ст.

И.л. является одним из наиболее значимых праздников в христианской обрядности как по количеству различных поверий и хозяйственных примет, связанных с ним, так и по приуро-

ченным к нему народным обрядам. Одно из ведущих мест в христианском пантеоне занимает, по народным представлениям, и образ Ильи-пророка. Считалось, что в ведении Ильи находится небесная влага. Он может наслать засуху или, напротив, ливневые дожди, град; Илья — грозный хозяин грома и молний, которые являются его карающим оружием. В юлианском календаре (по крайней мере, в этом и прошлом веках) **И.л.** оказался на сорокадневном рубеже после летней солнечной фазы, что, несомненно, усиливало его восприятие в народных календарях как рубежной даты.

По народным представлениям к., основанным на народно-христианских воззрениях на Илью, во время грозы Илья-пророк ездит по облакам в своей огненной колеснице на вороных конях. Существовало убеждение, что Илья вообще любитель ездить на лошадях, поэтому, чтобы оказать пророку честь и почет, в печорских селениях в **И.л.** устраивали конские выезды. Парни, девушки, а нередко и старики садились верхом на лошадей и разбегали с песнями по улицам до десяти человек в ряд. Существовал обычай кататься в этот день на лошадях и в других местах: в Прилузье, на Выми, Удоре и Ижме, в некоторых к.-п. селениях.

У удорских к.-з. Илья-пророк считался защитником скота от медведей. В то же время существовало поверье, что если пойти в **И.л.** в лес, то задерет медведь. В с.Чупрово в честь Ильи-пророка праздновали три дня. Существует легенда, что некогда именно в этот праздник случилось массовое нашествие медведей на скот, избавиться от которого удалось лишь с помощью крестного хода с иконами пророка. В благодарность за это жители села и постановили праздновать **И.л.** три дня. У к.-п. в **И.л.** не выгоняли скот на пастбище, поскольку считалось, что в **И.л.** хищные звери свободно бродят по лесу, получив от Ильи-пророка право в этот день делать все, что они захотят. Вполне вероятно, что здесь мы имеем место со своеобразным преломлением в народном сознании библейского сюжета об ученике и преемнике Ильи, пророке Елисе. Елисей присутствовал при чудесном вознесении Ильи на небо, после чего он направился в г.Вефиль. «Когда он шел дорогою, малые дети вышли из города и насмеялись над ним, и говорили ему: иди, плеши-вый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их

и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка» (4 Цар. 2: 23-24).

Аналогичной причиной можно объяснить и распространенное у к.-з. и к.-п. убеждение, что Илья-пророк способен уберечь людей от болезней. В вв. с.Вольдино в **И.л.** в местную часовню в массовом количестве приносили дары пророку (головы семги, баранов, глухарей и др.), обещанные ему ранее за то, чтобы он оберегал от заболеваний. В Библии, правда, не говорится, что Илья был и целителем, но описан случай, когда он одной вдове в благодарность за предоставленный ему приют с помощью Господа воскресил умершего от болезни сына (3 Цар. 17: 19-23). У русских существовало убеждение, что если умыться ильинским дождем, то убережешься от болезней и порчи.

Трудно сказать, какое влияние оказал на ильинские обычаи другой описанный в Библии эпизод — принесение Ильей в жертву телца с помощью небесного огня. Широко распространенный у многих народов обряд ильинского *бы кобоя*, по мнению авторитетных исследователей, произошел в результате синкретического слияния образа Ильи-пророка с предшествующими ему языческими божествами, которым и приносились прежде такие жертвы. Жертвенные быки предназначались грозному верховному божеству в благодарность за выращенный урожай, с целью задобрить владыку гроз. Первое описание принесения кровавых жертвоприношений в **И.л.** оставил академик И.И. Лепехин, посетивший во время своего научного путешествия в 1771 г. к.-з. село Объячево: «В Ильин день собираются все окольные жители в село Объяченское; каждая деревня, а иногда и две, сложаясь, приводят с собою быка или теленка, которых они в сей день закаляют, и обществом употребляют в снедь». Во многих к.-з. и к.-п. селениях этот обычай сохранялся вплоть до начала XX в. Обычно купленный на общественные деньги и обетный скот забивали где-нибудь за селением, часть мяса жертвовали церкви, а остальное варили в котлах на берегу реки для совместной трапезы. Убой скота и варка мяса могли происходить и вблизи церкви, и даже за ее оградой. У к.-п. для забоя жертвенных животных у наиболее уважаемых в селении стариков хранились специальные священные ножи. Бульон, оставшийся в котлах после варки мяса, по окон-

чании трапезы обычно разносили по домам. У к.-п. было принято сохранять часть жертвенного мяса. Его зашивали в тряпочку и постоянно носили с собой в качестве оберега от всевозможных бед и напастей. Многие относили это мясо на кладбище на могилы родных или зарывали в поле на своей полосе, чтобы лучше родился хлеб. Интересные детали жертвоприношения в **И.л.** были отмечены в выч. с. Палевицы. В число жертвенных животных здесь обязательно входили бык, нетель, овцы и бараны. Причем нетель, т. е. еще не телившаяся корова, обязательно должна была быть стельной. Если в утробе принесенной в жертву нетели не оказывалось плода, то приводили и забивали другую. В этом обычае особенно четко прослеживается заложенная в жертвоприношении в **И.л.**, совершаемом перед началом сбора урожая, идея обеспечения будущего плодородия.

О том, что **И.л.** являлся рубежом в народном хозяйственном календаре, говорит к.-з. примета: «Петровский дождь засуху поправит, а Ильинский дождь не поправит». По народным представлениям, **И.л.** стоял на рубеже лета и осени. Говорили даже, что в **И.л.** до обеда лето, а после обеда осень. Поэтому по погоде в этот день определяли характер наступающей осенней поры: «В **И.л.** — хорошая погода, осень хорошая». С **И.л.** переставали купаться. Утрачивали свою силу запреты, установленные на время цветения колосовых. По народным поверьям, к этому времени обитающий во ржи дух — *полудница* переставала охранять ее. До **И.л.** полагалось лед, взятый из ледника, носить обязательно закрытым, «чтобы солнце не увидело, иначе оно пошлет град». В этом поверье явно прослеживается слияние христианских и прежних языческих представлений — оскорбится и пошлет град на посевы не Илья-пророк, а солнце. Переставал действовать и запрет играть на народных духовых инструментах. Хлеба уже созрели или дозревали, исчезала боязнь вызвать шумом и свистом непогоду и неурожай. В этот день после долгого воздержания все дети поголовно делали себе свистульки, дудки и с утра до вечера свистели и дудели в них. Не случайно у к.-з. **И.л.** имел также народное название *чипсаян, пöлясян лун* «день свистения-гудения».

Были фенологические приметы, приуроченные к **И.л.** Считалось, что кукушка (символ уходящего лета) перестает куковать за неделю

до **И.л. С. И.л.** разрешалось собирать лесные ягоды. После него начинали дучить острой рыбу — ночи уже достаточно темные, и можно было использовать подсветку. Считалось, что после **И.л.** окончательно исчезают оводы, а с каждым убитым комаром «убывает решето комаров», в отличие от доильинского периода, когда запрещалось убивать их под тем предлогом, что взамен убитого комара «прибывает решето». С **И.л.** было связано начало смены зеленого цвета листьев на желтый и красный и пожелтение трав. В сельскохозяйственном народном календаре к., как и у русских, **И.л.** был связан с окончанием сенокоса и началом уборки хлебов. Особо почитался **И.л.** и у оленеводов, причем не только у северных к.-з., но и у ненцев, которые, хотя и считались христианами, к церковным праздникам относились без особого почтения. К началу августа у северных оленей заканчивается линька, перестают досажать сильно беспокоящие их оводы, становится меньше комаров, спадает плохо переносимая оленями летняя жара. С этого времени оленей уже можно запрягать в нарты для длительных поездок. В **И.л.** оленеводы Большеземельской тундры издавна устраивали празднества в заранее обусловленном месте, где собирались все хозяйства стад, кочующих в летнее время вблизи морского побережья. Устраивались гонки оленьих упряжек, готовился праздничный обед. После завершения праздника оленеводы начинали потихоньку двигаться на юг, в район зимних пастбищ вблизи своих селений. Эта традиция сохраняется и в настоящее время.

Лит.: Засодимский 1983; Гагарин, Жеребцов 1968; Добровольский 1883. Доронин 1924; Дуркин 1926; Кандинский 1889; Конаков 1993; Кудряшова 1988; Лепёхин 1780; Сорокин 1910/22; Чисталёв 1984; Шергин 1910.
Н.К.

ИЛЛЯ МУРОМЕЧ

ИЛЛЯ МУРОМЕЧ, и́л҃҃а муromeч пов., — Илья Муромец, персонаж русского героического эпоса, к.-з. мифологизированный образ героя-богатыря.

Коми фольклористы и этнографы утверждают, что им неоднократно приходилось слышать фрагменты былинных сюжетов об **И.М.** (правда, записей и ссылок на полевые материалы не приводится), существуют сказочные варианты

сюжета об **И.М.** На к.-з. языке существует один полный текст варианта былины **И.М.**, хранящийся в научном архиве Коми национального музея, без паспортных данных в рукописном виде, запись относится к 20-м годам XX века. В его основе лежит популярный в севернорусской эпической традиции сюжет старины «Илья Муромец и Идолище» и присутствуют элементы из других известных былинных сюжетов «Илья Муромец и Калика перехожий» и «Ссора Ильи с князем Владимиром». Сюжетная схема включает следующие мотивы: пленение неверным Идолом белого царя в земляную тюрьму и захват Белого царства, думщики и советники решают послать за богатырем его брата по имени *Калига* (< рус. *калика*) и назначают ему три срока на поиски **И.М.**: 6 дней, 6 месяцев и 6 лет, Калига находит **И.М.** через 12 лет далеко в море у большого дуба в шатре спящим, рассказывает о беде, которая пришла на Белое царство, **И.М.** меняется платьем с братом и отправляется на богатырском коне к Идолу, **И.М.** появляется на пир у Идола, который не узнает его и похваляется своей силой, говорит, что победит **И.М.**, **И.М.** иронически отвечает на похвалбу Идола, сравнивая его с жадным быком, и уходит в чисто поле погулять. На другой день снова является на пир, скрывая свое настоящее имя. Снова хвалится Идол своей силой, в ответ на что **И.М.** сравнивает его с жадным псом, и уходит погулять в чисто поле. На третий день вновь **И.М.** появляется на пиру у Идола и называет себя настоящим именем, Идол заковывает его в железные оковы и везет к земляной тюрьме, по дороге **И.М.** разрывает цепи и убивает Идола, освобождает царя и отправляется к Калиге, отпускает его обратно с грамотой, что после смерти белого царя первым человеком в царстве должен стать его брат, народ радуется правлению Калиги. В записи сохранен устный эпический стиль, текст разбит на строки: *Важо́н пѡ вѡ́л белѡ́й сар./ Белѡ́й сарѡс полонѡ босьтис./ Полонитис неверно́й идо́л./ Земляно́й тѡрмаѡ йѡ́ртис./ Белѡ́й сарство́ын йѡѡ́с шог босьтис./ Шо́гысь и висьѡ́м ударитис./ Думши́ккяс, советни́ккяс / Понди́сны дум думайтны./ Сѡветъяс сѡветуйта́вны...* «Раньше жил белый царь./ Белого царя в полон взяли./ Пленил неверный идол./ В земляную тюрьму запер./ В Белом царстве людей печаль взяла./ От горя заболели./ Думщики,

советники / Стали думу думать./ Советы советовать...». На основании характерных эпитетов в обозначении врагов и вражеской силы («неверный, нечестивый идол»), народно-риторических житийных формул (типа: «слепые прозрели, безногие на ноги встали, больные исцелили, от нечестивого избавились»), а также гражданских юридических понятий («манифест, бумага») и других реалий можно предположить, что текст былины на коми языке возник не ранее XIX — начале XX в. в близкой к старообрядческим кругам среде и представляет собой осознанную переработку на коми языке русских былинных сюжетов об **И.М.**, стилизованную под русскую устную эпическую традицию.

Введение в сюжет былины героя-двойника, который один только может принести **И.М.** весть о нападении Идола, является оригинальной трактовкой коми исполнителем образа былинного Калики переходящего. **И.М.** в коми тексте олицетворяет волю народа: по его грамоте после смерти белого царя первым человеком в Белом царстве становится его брат-двойник, ко-

торый осуществляет народную мечту о справедливом правлении.

В коми версии образ русского эпического богатыря более социологизирован, чем в русских сюжетах, и функционально сближается с героями волшебной сказки.

Лит.: Астахова 1938; Иванов; Топоров 1995; Микушев 1973; Плесовский 1956; Пропп 1958. А.В.

ИЧӖТИК

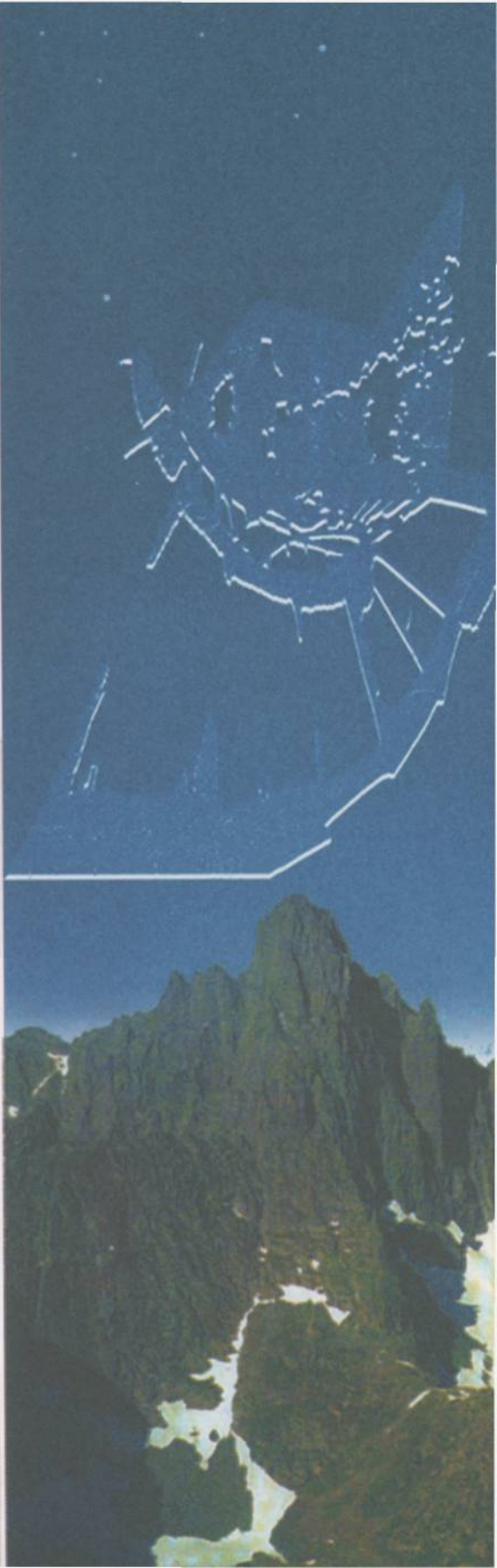
ИЧӖТИК, *ičǵtīk* лет. печ. скр. «маленький»; **культпьян**, *kuł'pījan* к.-п. «дети, потомство **Куля**», — мелкие водяные духи, считавшиеся детьми водяных духов-хозяев, не обладающими их силой и властью. Считалось, что **И.** становились также утонувшие маленькие дети, поэтому **И.** были более присущи различные шалости, чем злонамеренные козни.

Лит.: Климов 1990; он же 1991. Н.К.





ЙИ КЫЛАЛӨМ	168
ЙИРКАП	168
ЙӨЛА	170
ЙӨН ПЕТКӨДӨМ	170
ЙӨРА	171



ИИ КЫЛАЛӨМ

ИИ КЫЛАЛӨМ, *ji kılaleṁ* повс.; **и́и муно́м, *ji tungṁ*** повс., — ледоход.

И.к. было незаурядным событием годового природного цикла в жизни северных крестьян. Реки и водный транспорт были основным средством сообщения в условиях типичного для Севера бездорожья. Лов рыбы во время весеннего нереста позволял существенно разнообразить скудевший к концу зимы рацион питания. Не случайно в к.-з. пословице подчеркивается: «Река откроется — еда переменится». С ледоходом у к. был связан ряд календарных примет: «Гром до ледохода — будет «медвежий» (трудный) год; «Если лед на реке пройдет в день скоромный, т.е. воскресенье, вторник, четверг и субботу, то лето будет удачное по надоям молока, если — в среду или в пятницу, то будет хорошо ловиться рыба; «Если весной по реке лед идет тихо и с большими расстановками или истаивает на месте, то для народа весну и лето ожидают тяжелыми; «Если во время ледохода на берегу остаются глыбы льда, будет трудный год; «Если в ледоход закраина льда остается высоко, то будет большая вода; «Если курица попадет весною на льдину, то будет хороший урожай ячменя» и т. д. У первой выловленной после прохода льда щуки внимательно рассматривали печень. Если печень была целиком красная, считалось, что лето будет плохое. Если печень у щуки была толще с верхнего конца, то предполагался ранний посев яровых, была толще середина — средний, задняя часть — поздний посев.

У ижемских к.-з. в прошлом существовал народный календарный праздник «Проводы льда». На высоком берегу реки собиралось все население и, когда начинался ледоход, проплывающий по реке лед провожали причетом, в котором оплакивали нерукотворный мост, верно служивший всю зиму людям. Обряд проводов льда отмечен и у удмуртов.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968; Жилина, Сорвачёва 1971; Конаков 1993; Кочнев 1849; Сахарова, Сельков 1976; Смирнов 1891.
И.К.

ИИРКАП

ИИРКАП, *jirkap*, — герой преданий вымских к.-з..

Согласно преданию, **И.** жил в верховьях Выми в с. Кони и занимался охотой. Однажды, находясь на промысле, он увидел на берегу оз. Синдор драку **Васа** и **Ворса** «водяного и лешего». **Васа** одолевал лесного духа, тогда **И.** пришел к лешему на помощь и выстрелил в водяного из лука. В благодарность за спасение **Ворса** посоветовал **И.** найти в лесу **ас пу** «свое дерево», которое приносит счастье. После долгих поисков **И.** нашел это дерево. По другой версии, **И.** нашел свое дерево сам, обратив внимание на то, что его собака в течение трех дней (или трех лет) без какой-либо причины обливаает одно и то же дерево. Во всех вариантах предания говорится о том, что после удара **И.** топором по дереву из него выступила кровь. После этого **И.** срубил дерево (сосну) и сделал из него лыжи. По другой версии, дерево само сообщило **И.**, что оно его **ас пу** и он может сделать из него себе все, что захочет. **И.** делает лыжи. В третьем варианте дерево говорит **И.**, чтобы он сделал из него одну лыжину или приставил шепку обратно. Сделанные **И.** из своего дерева лыжи (лыжина) обладали необыкновенной скоростью. Не успевала протопиться печь, как **И.** возвращался с промысловых угодий, находившихся за 300 км от села. Едва поверхность оз. Синдор покрывалась тонкой пленкой льда, как **И.** уже несся по нему на чудесных лыжах ближним путем на промысел. Лыжи несли сами, достаточно было подумывать о том, куда ехать. Чтобы их остановить, нужно было бросить перед собой шапку и рукавицы; чтобы лыжи стояли на месте, нужно было положить на них шапку.

Еретнича «колдунья», односельчанка **И.**, однажды сказала ему, что на другой стороне реки будет пастись голубой олень, и если **И.** его поймает, то он будет самым проворным и удачливым охотником на свете. На следующее утро мать **И.** стала печь хлеб, увидела голубого оленя и разбудила сына. Он встал, сунул за пазуху еще горячий ячменный хлебец и на волшебных лыжах бросился догонять оленя. Погоня продолжалась вплоть до самого Урала, где у оленя копыта стали скользить на камнях, и **И.** его догнал. Тогда голубой олень перекувырнулся через голову и превратился в очень красивую девушку, которая стала умолять **И.** пощадить ее, но **И.** не согласился, убил девушку, вынул у нее сердце, сунул его за пазуху и отправился в обратный путь. Когда он добрался до своего села и



«Погоня за голубым оленем»

Худ. В. Г. Игнатов

переломил взятый в дорогу хлебца, от него еще шел теплый пар. После этого **Й.** отнес колдунье сердце убитой им девушки-олени и положил его ей на стол. По другой версии этого сюжета о **Й.**, колдунья заключила с ним пари, что **Й.** быстро добудет тридцать оленей, а вот тридцать первого, голубого, ему убить не удастся. Действительно, **Й.**, добыв вскоре 30 оленей, долго не мог напасть на след тридцать первого. Наконец, он увидел его и после долгой погони настиг. Тогда олень превратился в сороку, но **Й.** не дал ей взлететь, переломив палкой крыло, и затем убил. Оказалось, что это была дочь колдуны.

Свою гибель **Й.** нашел в водах им же открытого Синдорского озера, переходя по тонкому льду, отяжелев от выстихших им ополосков от стирки портянок. По одной версии, водой, в которой сполоснули потные портянки, его напоили другие охотники, постоянно остававшиеся без добычи из-за промысловой деятельности **Й.** По другой версии, это сделала мать, которой ее любовник посоветовал замочить портянки **Й.** в квасе и напоить им сына, говоря, что иначе он выловит всех зверей и птиц и все умрут от голода. И, наконец, по третьей версии, вином, в котором были вымочены портянки, напоила **Й.** его мачеха по совету колдуны.

Вместе с **Й.** погибли и его лыжи. В одном из вариантов предания о **Й.** говорится, что проломил лед только простая лыжа, а волшебная оторвалась вместе с ногой и влетела в пень (вероятно, оставшийся от *ас ну*). По другой версии, **Й.**, провалившись под лед и пытаясь спастись, отрезал завязки лыж, и услышал голос волшебной лыжи, сообщивший ему, что не сделай **Й.** этого, она бы вытащила его на берег, а так **Й.** погубил и себя, и ее. После этого лыжа сорвалась с ноги **Й.** и, пронесшись по воздуху к берегу, пролетела сквозь огромную сосну. Урочище, около которого, по преданию, утонул **Й.**, получило название *Йирканув* «место под **Й.**».

Лит.: Доронин 1947; Рочев 1984.
Н.К.

ЙӦЛА

ЙӦЛА, *je la* повс., *йӧлога*, *jelega* вым. печ., *йӧлэга*, *jelega* вв., *ела*, *jola* дл., *говк*, *govk* к.-п., — эхо.

Согласно к.-п. преданиям о **Зарань** и **Пере**, **Й.** — творение *Пармы*, приуральской

тайги. Когда **Зарань**, дочь Солнца, собралась со своими детьми вернуться на небо, мать *Парма*, вскормившая детей *Перы* и *Зарань*, обиделась на нее и создала **Й. Й.** искажила крики детей и призывы **Зарань**, в результате чего они не нашли в *Парме* друг друга, и дочери Солнца пришлось оставить детей на Земле.

По представлениям к., **Й.** характерно только для «этого» мира. По отсутствию **Й.**, так же как по отсутствию тени, можно узнать представителя иного мира. (См. **Вуджор I**.) Так, к.-з. считают, что лай собак лесного не сопровождается звуками **Й.**

В похоронных причитаниях мир мертвых, откуда «ни золоторесничными глазами не увидишь, ни серебряноколючными ушами не услышишь», в редких вариантах описывается как место «*Кытчи тӧвру оз инмывлы, кытчи Й. оз сибавлы*». Которого ветерок не касается, которого эхо не достигает». Ср. с тем, что заложных покойников хоронили в месте, до которого не долетают звуки церковного колокола: *жыннан гор* «колокольный звук», *жыннан иы* «колокольный звук», *жыннан Й.* «колокольное эхо» (см. **Дзёбӧм**).

Лит.: Ожегова 1989;
Судоров 1928; Wichmann 1916.
О.У.

ЙӦН ПЕТКӦДӦМ

ЙӦН ПЕТКӦДӦМ, *jen petke dem* повс. «вынос осота», — магический обряд изгнания с поля сорняков.

Обряд **Й.п.** был приурочен к началу жатвы. У печ. к.-з. при исполнении обряда **Й.п.** самый крупный осот, найденный на хлебном поле, выкапывали из земли и выносили на дорогу, причитая при этом: «Красное солнышко, ты цветешь в красивом зеленом платье алыми цветами. Хоть и очень дорог ты и мил нам, но вот приходится тебя переносить туда. Здесь тебя рубят, режут. Туда вынесем, там будешь поживать, цвести в нарядном платье с красивыми цветами». Вынесенный на дорогу осот сажали там, после чего, считалось, что с поля должны вывестись и все его собрать-сорняки. У иж. к.-з. обряд **Й.п.** происходил несколько иначе. Сорняки, вырванные с корнем на хлебном поле, связывали в пучки по девять растений в каждом. Корнями вперед эти пучки относили к реке или озеру. Во

время переноски один из участников обрядовой процессии нес сорняки, а другой хлестал пучок вицей. Остальные участники в это время причитали: «С поля мы тебя вырываем, чтобы впредь не плодился, Мы тебя вырываем, чтобы назад не вернулся, Все отродье твое вырываем мы, весь род, твое племя, Весь твой скоп вырываем мы, всех твоих братьев-сестер». Известны и более продолжительные причеты, сопровождающие изгнание сорняков.

У к.-п. обряд **Й.п.** происходил обязательно при ущербной луне. Осот выкапывали с корнями и с причетом: «Ой ли, хороший наш, здесь плохо тебе жить, перенесем на другое место, где ветер не треплет, не дергают, не причиняют боли ни плутом, ни бороной. Ты, хороший наш, уведи весь свой род, уведи с собой с поля» — выносили его на дорогу и высаживали там.

Лит.: Климов 1991; Микушев, Чисталёв 1968; Сахарова и др. 1976. Н.К.

ЙӖРА

ЙӖРА, *jera* вв. печ. скр. сс. к.-п. (косов.); **лола**, *lola* вым. иж. нв. уд. к.-п. букв. «живой, с душой»; **асахат**, *asaxat* к.-зюзд. (< рус. *сохатый*); **кыборда**, *kjberda* (< ненец. *babar-ta*); **кузь кок**, *kuž kok* вв. букв. «длинные ноги»; **вормӧс**, *vermes* к.-п. букв. «лесная корова», — лось.

Согласно этимологическим мифам к.-з., **Й.** был создан **Омӧлем**, но **Ен** видоизменил его, добавив особую кость, имеющую сужение на одном конце и расширение на другом, после чего все **Й.** стали считаться творениями **Ена. Й.** — символ мужской силы и выносливости. На нем ездит фольклорный герой **Кудым-Ош**. Охота на **Й.** считалась более опасной, чем на медве-

дя: «Идешь на медведя — готовь постель, идешь на лося — готовь могилу и гроб». Отношение к этим двум крупнейшим представителям животного мира было во многом адекватным.



Лось в календарной символике периского язычества — символ осенне-зимнего периода

Так, существовало убеждение, что убитый медведь мог ожить, пока у него не вырваны когти и не выбиты зубы, а убитый **Й.** — пока у него не перебиты голени. Удачливым охотникам как на медведя, так и

на **Й.** приписывали безусловное благоволение лесных духов-хозяев, с которыми они находились в тесной связи благодаря своим колдовским способностям.

На большое экономическое значение в прошлом охоты на **Й.**, особенно весеннего промысла гоним по насту, когда массовая добыча **Й.** обеспечивала запасы мяса на весенне-летний период, указывает к.-з. пословица: «Сегодня сыты, а завтра, может **Й.** во двор придет», что является реминисценцией на известный вв. и уд. сюжет о жертвоприношении лося или оленя, приходившего раньше к часовне (церкви) в Богородицын день.



Украшение охлупня дома в виде головы лося
Фото Н. Д. Конакова

До настоящего времени сохраняется традиция помещать изображение головы **Й.** с рогами (обычно настоящими) на охлупне дома. На средневековом промысловом календаре, найденном в бассейне р. Вычегды, фигурка самки **Й.** с помещенным под ней соляным знаком открывает осенне-зимний период.

Лит.: Даль IV. 1982; Жилина, Сорвачёва 1971; Конаков 1990; Сидоров 1928; Fuchs 1924. Н.К.



Лосиха и соляный знак на изображении древнего коми-зырянского календаря



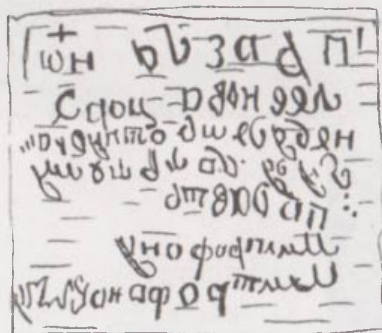
КАБАЛА	174
КАГА ВАЙӖМ	174
КАГА ВУЗАЛӖМ	178
КАЖИТЧӖМ	178
КАЗЫТЫВЛӖМ	179
КАЙ	183
КАЛЕНИК	184
КАЛЯН	184
КАМ	184
КАМА	185
КАНЬ	185
КЕРКА	186
КЕРӖМ	191
КИКИМЕРА	191
КИ-КОК МУРТАЛӖМ	192
КИНЯУВ	193
КИ ПӖЛА	195
КИРИК-УЛИТА ЛУН	195
КИРЬЯН ВАРЬЯН	195
КОДАЧСА ЯКОВ	197
КОДЗУВКОТ ВЫЙ	197
КОЗ	198
КОКЛЯ-МОКЛЯ	198
КОК-ПӖЛА	199
КОКТӖМ НАЗАР	199
КОЛЧИМ	199
КОРӖСЬ	199
КОСТӖ	200
КОСТРОМА	200
КӖДЗӖМ	201
КӖИН	202
КӖИН САР	202
КӖК	203
КӖМТӖМ МАРТЫН	203

КӖР	203
КӖРТ	204
КӖРТ АЙКА	206
КӖЧ	209
КРЕШТШЕННЕ	209
КУДЫМ-ОШ	212
КУЛӖМ	214
КУЛӖМА	215
КУЛЬ	218
КУЛЬ ЧУНЬ	218
КУРӖГ ПРАЗЬНИК	219
КУТТЯ	219
КУТШ	220
КЫВТӖМ	221
КЫДЗ	221
КЫРНЫШ	222
КЫСКА	223

КАБАЛА

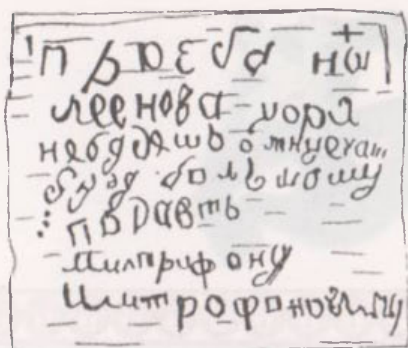
КАБАЛА, *kabala* - бумага, документ, — у к.-п. послание к лесному духу-хозяину с просьбой возвратить потерявшуюся в лесу при вольном выпасе скотину.

Прежде всего колдун, к которому обратился пострадавший, составлял прошение к лесному духу-хозяину. **К.** писалась углем на куске бересты. Как правило, колдун был неграмотен и просто наносил справа налево на бересту какие-то непонятные или, может быть, понятные только ему самому значки, произносил вслух текст послания. Произносимый текст был произволен и, невзирая на количество нанесенных значков, обычно весьма пространный. Если колдун хоть мало-мальски владел русским языком и грамотой, он писал послание на бересте, опять же справа налево, буквами в зеркальном отражении (т.е. мир духов представлялся изнаночным по отношению к миру людей). Письменная **К.** обычно была лаконичной, например, «Молимся тебе, хозяин с Лекуба, отпусти корову домой. За это дадим тебе гостинцев. Если не отпустишь, так пожалуемся выше». Часто ввиду малограмотности колдуна надпись на **К.** была невразумительной, тем не менее считалось, что **ворса** ее поймет.



«Кабала»

К. изготовлялась всегда в двух экземплярах, буквы или значки на втором из них выдавливались шилом или гвоздем. Эта **К.** сжигалась в печи подателем прошения, а послание, написанное углем, передавалось лесному духу-хозяину: колдун и потерпевший отправлялись в лес, в котором исчезла скотина, на перекрестке двух лесных тропок колдун через левое плечо передавал



Надпись на «кабале» в зеркальном изображении

К. своему спутнику, а тот левой рукой клал **К.** на пень или бросал его в кусты. Иногда **К.** вешали на сук дерева, а под ней оставляли лешему своеобразный аванс к обещанному в **К.** приношению за возврат скотины: курево и печеную картошку. Обычно же обещанные дары передавались **ворса** лишь в том случае, если хозяину все же удавалось отыскать потерявшуюся скотину, или она сама, проплутав несколько дней по лесу, находила дорогу домой. Они приносились в лес и оставлялись рядом с **К.** Считалось, что в эту же ночь и принесенные дары, и само прошение бесследно исчезали. Если после подачи **К.** проходило достаточно много времени, а пропажа не находилась, писали второе послание, а то и третье. Аналогичное обыкновение подносить лесному хозяину угощение (хлеб, яйца, сушеную рыбу, соль, табак), если в лесу пропадала скотина было также у вепсов.

Лит.: Климов 1991,
Теплоухов 1895, Янович 1903.
Н.К.

КАГА ВАЙОМ

КАГА ВАЙОМ, *kaga vajet* повс.; **кага васм**, *kaga vajet* вв. печ. (< *кага* -ребёнок + прич. прош. вр. от *вайны* -принести); **чуж-тём**, *čuz'tem* повс., вым. вв.; **челядясьом**, *čel'ad'sem* повс. (< *челядь* -дети); **вайсем**, *vajsem* вв.; **вайом**, *vajet* к.-з. к.-п. (от *вайны* -принести); **родитом**, *red'item* к.-з. к.-п. (< рус. *родить*), — рождение, роды.

К.-з. объясняют детям: «ребёнок появляется из дупла дерева, ребёнка находит между дров в поленице». С символикой чудесного рождения свя-

зано представление о рождении детей из подмышки матери (см. **Киняув**). Незаконнорожденного ребёнка называют *чурка* (< рус.). О смерти младенца говорят: *Муысь петіс, муо муніс* - «Из земли вышел, в землю и вернулся».

Ритуальные действия по поводу рождения ребёнка начинались задолго до родов и завершались через продолжительное время после них. Уже при появлении у девочки первых месячных мать вечером сама расчесывала ей гребнем волосы, и, заплетая косу, желала дочери расти здоровой женщиной, легко рожать желанных и здоровых детей, иметь молока как в полноводной реке, а затем вставляла гребень дочери в волосы. Свадебный обряд также насыщен символикой плодородия: невесте и жениху стелили овчинную шубу, чтобы детей много было; перед выходом к венцу на колени невесте сажали ребёнка; большое значение придавалось пище, связанной с плодородием, плодовитостью, рождением (куриные яйца, утиные гузки, зерно и т.д.).

Бесплодие считалось большим несчастьем и расценивалось как результат порчи или наказания за грехи. О бездетных супругах говорили: *Вермасны кё, эськё нуысь морттё вёчасны* - «Если бы могли, они бы из дерева человека сделали». Для лечения бесплодных женщин народные врачеватели готовили отвары *кага ваян турун* - «ребенка дающая трава», добывание которой было связано с символическим обращением к силам иного мира: в ночь на Иванов день знахарки в чистых одеждах переплывались через реку на луга и, идя по кругу, собирали травы, наделяемые магическими свойствами.

С наступлением беременности статус женщины изменялся. С одной стороны, будущая мать и ребёнок считались особенно подверженными сглазу, порче, поэтому строго соблюдались меры, призванные защитить их от вредоносных сил. Старались как можно дольше скрывать сам факт беременности. Обязательным было ношение оберега (**вуджор**): иголки без ушка в вороте, крестика, нитки с ягодой пиона или бус вокруг шеи, платка на голове, и особенно оберега-пояса, как бы ограждающего тело беременной и плод (рыболовная сетка, шерстяная нитка, пояс мужа). Считалось, что при отсутствии оберега, нечистая сила может вытащить плод «из-под ребер». (См. **Вежом**.) Для того, чтобы не привлекать чужого внимания и тем более не вызывать зависти, беременная не

должна была одевать новую красивую одежду, говорить о своем хорошем самочувствии. Ей следовало избегать встреч с людьми, слышшими колдунями, и ни в коем случае не вступать с ними в конфликты. Беременным запрещалось принимать участие в похоронах, и особенно, — смотреть на покойника, во избежание появления на свет мёртвого ребёнка. Известен запрет стричь волосы. Перед родами запрещалось что-либо брать у чужих или отдавать, чтобы не принять порчу или не отдать **шуд** «счастье» вместе с вещью. В то же время, окружающие не должны были отказывать беременной в чём-либо, особенно в пище.

С другой стороны, сама беременная представляла опасность для окружающих. Она могла передать магическую нечистоту **пеж**, поэтому беременной запрещалось кормить грудью, нянчиться с детьми, прикасаться к мужским вещам, орудиям лова, инструментам и т.д. Ей нельзя было присутствовать при возведении глинобитной печи, которая у к.-з. ассоциировалась с женским лоном. Считалось, что печь может потрескаться или развалиться во время родов у женщины, присутствовавшей при строительстве (См. **Пач**). Подобная двойственность статуса беременной, а затем роженицы и новорожденного ребенка обусловлена их особой близостью к миру предков, преодоление которой происходило в ходе родильных обрядов.

Известны приметы, предсказывающие пол будущего ребенка. Согласно народным поверьям, пол ребенка определяет светило, под знаком которого произошло зачатие: после вечерней зари, при лунном свете зачинают девочек, поскольку их любит и дает луна, а при утренней заре, предвестнице солнца — мальчиков. Во время свадьбы при заплетании невесте волос двумя подружками примечали: если правая коса была готова раньше левой, то первым должен родиться сын, а если наоборот — то дочь. По к.-з. примете, если беременная первой увидит лягушку — родится мальчик, если ящерицу — девочка. Пол будущего ребенка пытались определить и по форме живота: острый живот — мальчик, круглый живот — девочка. Считалось также, если у беременной меж глаз, на лбу набухает вена, родится сын.

С приближением родов к беременной приглашали **гогинь** «повитуху». Существовал обычай приглашать к роженице, у которой не выживали

дети, многодетную мать или бабушку. Считалось, что младенец, принятый такой женщиной, будет жизнеспособен и здоров. Уверенность в том, что роженицу в этот период могут легко «сглазить» не только чужие, но и родственники, особенно незамужние девушки, бездетные женщины, заставляла соблюдать требование: «Чем меньше людей знает о родах, тем легче и быстрее они пройдут» и сохранять роды в тайне.

Самым предпочтительным местом для родов считались хлев и, особенно, баня, которую для благополучного разрешения от бремени роженица должна была протопить сама, самостоятельно наносив дров и воды. К.-п. считали также, что в этом случае ребенок будет крепче. Полки и пол устилались соломой, служившей постелью и в первые дни после родов. В баню роженица должна была идти босой. Если роды происходили в доме, то обычно женщина рожала на пороге жилого помещения. На Удоре зафиксирован обычай рожать в подполье, или на крышке люка в голбце.

С целью облегчения родов женщине давали выпить мыльной воды, развязывали все узлы на одежде, расплетали косы. Затяжные трудные роды объясняли «порчей» и роженицу окуривали магическими средствами (См. **Тыһнӧдӧм**), поили и обливали заговорной водой (См. **Ва**), заставляли переступать через красный пояс, в доме отпирали все замки, а в особо тяжелых случаях открывали царские врата в церкви.

У прилузских к.-з. и к.-п. зафиксированы ритуалы «кувады» — здесь отцу ребенка давали круто посоленный хлеб с горчицей или песком, который он должен был съесть во время родов, разделяя таким образом муки роженицы.

Родившегося ребенка повитуха подхватывала на руки со словами «*Бласнэ, Христос, кузъ нэм да бур шуд, ловяз мэд*» «Благослови, Христос, долголетия и счастья, выживет пусть», и осуществляла первичный уход за ним: перевязывала пуповину льняной ниткой (нередко выдернутой из подола рубашки роженицы) или волосами роженицы, перерезала ее ножом или ножницами на расстоянии 3-4 пальцев, обмывала и заворачивала новорожденного, чтобы «отец сильнее любил», в старую отцовскую рубаху. Для быстрого заживления пупок присыпали золой, обрабатывали слюной и, по некоторым сообщениям, смазывали для предупреждения грибки мышиной кровью (См. **Шыр**).

Послед и пуповина наделялись способностью влиять на судьбу ребенка. У прилузских к.-з. и к.-п. существовал обычай перерезать или привязывать пуповину к предмету, относящемуся к желаемой для ребенка профессии: пуповину девочки перезали на прялке, веретене, отпавшую прятали в ящичек швейной машинки, в кудель, чтобы стала хорошей швеей, пряхой; пуповину мальчика перезали на прикладе ружья, на топоре, привязывали к плугу, чтобы имел тягу к труду. Если родители мечтали видеть своего ребенка ученым человеком, то пуповину привязывали к книге, если духовным лицом — то к церковному колоколу. Водку, настоящую на пуповине, давали выпить отцу, чтобы закрепить привязанность его к младенцу. Послед зарывали в землю во дворе, голбце или хлеву под навоз, делая его недоступным для уничтожения или колдовства. Если ребенок родился в постеле, то послед высушивали и сохраняли, считая, что от него зависит здоровье и благополучие ребенка.

Для предупреждения сглаза и порчи к.-п. родившемуся ребенку на лбу сажей проводили вертикальную полосу или рисовали крест, а чтобы ребенок был силен и здоров, на голову клали краюшку хлеба, трижды приговаривая: «Будь здоров!» На Удоре к новорожденному прикладывали полено со словами: «расти и будь спокоен, подобно этому полону». Если ребенок был слаб или у роженицы ранее умирали дети, исполнялся ритуал его «второго рождения». В этом случае повитуха передавала новорожденного сквозь хомут многолетней женщине, которая принимала его как своего (См. **Сийӧс пыр лэдзӧм**).

В первый же день роженицу и ребенка обмывали и парили венником из веточек карликовой березки, принесенной с болота. Затем повитуха «правила» новорожденного: для придания головке «правильной формы» слегка обжимала ее со всех сторон руками; уложив младенца себе на колени, соединяла за его спинкой указательный палец левой руки и большой палец правой ноги и то же самое проделывала с правой рукой и левой ногой. Вся эта процедура повторялась в течение недели ежедневно, а по некоторым сообщениям — дважды в день.

В течение трех-семи дней, видимо, до отпадения пуповины, символизировавшей особую связь младенца с иным миром, роженица и ребенок считались «нечистыми» и жили в бане. Их не

оставляли без присмотра, поскольку в этот период ребенка особенно легко могли «подменить». Подчеркивая нечеловеческую природу, ребёнка называли *чудин* (см. **Чудь**), *котъм сѣкур* «безногий мерин». Строго запрещалось обращение к нему словом **андел** «ангел». При контакте с роженицей защищались от *пеж*, набрав в рот воды или прикусив сосновую лучину. Лишь после недельного очищения и крещения ребенка (см. **Пыртӧм**), знаменовавшего собой его социальное рождение и начало общения к миру людей, они переходили в дом. Во время перехода, предпочтительно осуществившегося в ночное время и считавшегося опасным, мать держала во рту какой-нибудь сор (лист или щепку).

Занес в дом, новорожденного со словами *«Би койд перыд, пач койд ён, тишын койд сыхс»* «Будь быстрым как огонь, крепким как печь, проворным как дым» прикладывали лбом к печи, приобщая таким образом к родовому очагу.

Затем ребенка укладывали в изготовленную из еловых досок колыбель — дощатый четырехугольный ящик, несколько расширенный к изголовью, и с помощью изогнутых черемуховых прутьев подвешенный на березовом шесте к матице. У к.-п. люлька делалась из выгнутого луба и сверху перекрещивалась веревкой так, что ребенок оказывался привязанным. Она обязательно занавешивалась легкой тканью для защиты ребенка от посторонних взглядов, света; на дно стелилась солома, а поверх нее — пеленки из старого ношеного белья и овчинка или одеяльце из лоскутов разного цвета. В качестве оберегов в колыбель клали соль, хлеб, иголку с обломанным ушком, ножницы, нож, а на изголовье вырезали, рисовали обычный или восьмиконечный намогильный крест. Колыбель первенца, если ребенок благополучно переступал детский возраст, старались сохранять и передавали по наследству.

Сысольские к.-э. в первые месяцы жизни укладывали младенца в специальный берестяной корсет, что находит параллель в угорской традиции содержания новорожденного до трехмесячного возраста во временной берестяной колыбели, после чего он проходил обряд очищения и приобщался к миру людей.

У к.-э. считалось, что до шести недель (вариант: трех месяцев) ребенок и мать еще *«оти*

кокыс могилаын, мӧдыс — му вылын» «одной ногой в могиле, другой — на земле». В течение шести недель женщине не разрешалось ходить в церковь и гости, во время молитвы подходить к иконам, ограничивались ее выходы на улицу, затем запреты с нее снимались, и оставались только касающиеся младенца. Из опасения подмены и порчи ребенка не оставляли без присмотра даже дома, не выносили на улицу, не показывали посторонним. Чтобы не косил потом всю жизнь глазами, ему запрещалось показывать сильный печной свет (ср. представления об устье печи как входе в иной мир, см. **Пач**), чтобы не вырос уродом, его туго пеленали длинной лентой, широким ситцевым поясом, поясом из ниток-самопрядок, заплетенных в косу (ср. представления о поясе как о магическом круге, ограждающем от воздействия потусторонних сил, о символе дороги, отделяющей и соединяющей разные миры, см. **Вонь, Дӧра**).

С появлением зубов, примерно в шестимесячном возрасте, эти запреты и предписания снимались. Первый, заметивший у младенца зубы, дарил ему белую *пинь дӧрӧм* «зубная рубашка», первый посторонний, увидевший ребенка, благословлял его молитвой и завязывал пояс, что свидетельствовало о повышении социального статуса ребенка. Но по-прежнему ребенок был близок к потустороннему миру: считалось, что с улыбающимся во сне ребенком говорят ангелы, его особо берегли в бане от подмены, при беспокойном поведении лечили от «шетинки» — жестких волос под кожей (в этих случаях в топленой бане спинку, щиколотки и предплечья ребенка растирали грудным молоком или обмазывали кислым тестом, покрывали льняным полотном и парили веником, надеясь, что выпарится «подкожная шетинка»).

Двойственность статуса младенца проявлялась на уровне словесного общения. Широко распространенный в обращениях к детям эпитет **зарни** «золотой» не разрешалось произносить в отношении грудного ребенка, особенно в колыбельных песнях, в то же время характерными являлись выражения «нечистого» ряда: *сӧм дӧдӧ* «дерьма сани», *сӧм пестер* «дерьма пестерь».

Годовалому ребенку впервые подстригали волосы, прядку из которых затем сохраняли, обрезали ногти, которые до этого времени матери предписывалось откусывать зубами, разрешали

смотреть в зеркало, показывали ему его собственную тень. С этим временем обычно совпадало начало самостоятельного хождения и произнесения первых слов. У сысольских к.-з. как только ребенок делал первый самостоятельный шаг, то взрослый символически перерезал ему между ножками невидимую нить — «путь», а при произнесении первого слова собиралась вся семья, ребенка целовали и передавали из рук в руки по кругу. Научившийся ходить и говорить ребенок как бы завершал переход из мира предков в мир живых, и после этого о нем говорили: *мортсямис* «очеловечился».

Лит.: Добротворский 1883, Ильина 1983, Налимов 1991, Сидоров 1928, Слепчина 1997, Семенов 1992, ПМ ОУ. И.И.

КАГА ВУЗАЛӚМ

КАГА ВУЗАЛӚМ, *kaga vuzaləm* повс. «продажа ребенка», — обряд магического лечения детей.

Если причину заболевания объясняли воздействием сверхъестественных сил, то родители выносили заболевшего ребенка на улицу и «продавали» первому встречному, получая в виде платы мелкую монету. «Купивший» ребенка передавал его через порог или окно родителям как нового, чужого. Исполнители ритуала мотивировали его возможностью обмануть, ввести в заблуждение духов болезней.

Лит.: Белицер 1958, Ильина 1997. И.И.

КАЖИТЧӚМ

КАЖИТЧӚМ, *kažitčəm* скр.с; **кажитчем, *kažitčəm*** вв.; **кажитчем, *kažitčəm*** нв. (< рус. *казаться*); **касытитчем, *kašitčəm*** вв.; **кыж, *kiž*** уд.; **вержик, *veržik*** нв. уд.; **вержитчӚм, *veržitčəm*** уд. (от *вержитчыны* «мерещиться, чудиться»); **сьвершитчем, *šveršitčəm*** вв.; **манилӚ, *mañile*** л. (<рус. *манить*), — видения, привидения.

Особое место в промысловых верованиях к.-з. и к.-п. занимали представления о наличии в лесу призраков, привидений или фантомов, точнее, о случавшихся там слуховых, зрительных и

зрительно-слуховых галлюцинациях. В быличках эта тема весьма популярна, воспоминания о данном явлении и сейчас можно услышать от многих бывших промысловиков. Охотники четко отделяют его от представлений о лесных духах-хозяевах. Об этом свидетельствует и само название данного явления. Особенно много рассказов о зрительных и слуховых галлюцинациях. Например, ночью обитатели охотничьей избышки слышали, как от нее кто-то отошел, вопя человеческим голосом, ничего после этого больше не последовало. Охотник пошел проверить ловушки на своем промысловом угодье и увидел впереди себя хорошо знакомого односельчанина. Обрадовавшись встрече, он окликнул его, но тот не обернувшись на оклик, продолжал свой путь и вскоре скрылся из виду. Вернувшись с промысла домой, охотник узнал, что его знакомый никуда из села не отлучался. Интересный комментарий сделал рассказчик по завершении повествования об этом случае: «Видел совершенно ясно, — он это был. А что такое, не знаю... Гипноз, может?». Появление зрительно-слуховых галлюцинаций, фантомов, по материалам коми несказочной прозы, выражалось обычно в материализованном видении охотником, в одиночку промышлявшем в ближнем угодье, своей жены. Сюжет этот стоек, имеет большое распространение, тексты различаются лишь уровнем его разработанности. При наиболее простом изложении в быличке рассказывается об охотнике, который вспомнив свою жену, вскоре слышит зовущий его из-за реки голос и видит ее на другом берегу. Охотник перевозит в лодке жену через реку и приводит в свою промысловую избышку. Он живет с ней некоторое время, беседуя на разные темы и исполняя супружеские обязанности. Затем жена собирается домой и исчезает. Вернувшись в село, охотник узнает, что его жена никуда не отлучалась. Более развернутым этот сюжет предстает в варианте, согласно которому охотник отправляется домой вместе со своей мнимой женой. Они уже подплывают к селу, лодка находится как раз напротив церкви, когда жена-оборотень выпрыгивает из нее и скрывается под водой. В наиболее полном изложении сюжета представлена повторная встреча охотника и его лже-жены на следующий год, когда он опять приезжает охотиться в свое угодье. Вновь из-за реки слышится женский голос, просящий перевезти ее на дру-

гой берег. Охотник спускается на берег, видит свою мнимую жену с маленьким ребенком на руках и перевезти ее отказывается. Тогда она просит взять у нее хотя бы ребенка, но опять получает отказ. Разгневанная жена-оборотень наступает ребенку на ногу, разрывает его пополам и бросает в воду. После чего свистит и мчится вихрем прочь. Этот сюжет наличествует и в восточнославянских сказках. Сказочный герой, отправляется в заморское царство и наряду с другими приключениями призывает с «дикой женщиной» ребенка, потом бросает ее, а она разрывает ребенка пополам. У к.-п. существовал и инверсный вариант этого сюжета. Медведь поймал в лесу женщину и стал держать ее вместо жены. Она прожила с медведем достаточно долго, родила от него трех медвежат и, наконец, сумела сбежать. Медведь, прихватив с собой медвежат, бросается в погоню. Добежав до реки, женщина с помощью людей, косящих на другом берегу, перебирается на ту сторону. Разъяренный медведь разрывает всех трех медвежат и бросает их в воду.

Несмотря на то, что появление видения в образе жены никоим образом не представляло физической угрозы жизни введенному в заблуждение супругу, встреча с женой-фантомом считалась крайне нежелательной. Подразумевалось, что она могла оказать воздействие на психическое состояние столкнувшегося с этим явлением. Так, в быличке о приходящей к охотнику в гости, а потом ушедшей якобы домой мнимой жене говорится, что, вернувшись домой и узнав суть дела, он тронулся рассудком: стал заговариваться, любая работа валилась у него из рук. Только после обращения к сильному знахарю он снова пришел в норму. Несомненно, что в этих представлениях пугались местами причина и следствие, поскольку само по себе появление галлюцинаций, в том числе видений, под влиянием длительного пребывания в одиночестве и полового воздержания вполне допустимо. Наиболее действенным средством против появления видений охотники считали способность вообще не вспоминать на промысле своих домашних, а особенно жену. В охотничьих артелях даже воспрещалось произносить в разговоре слово «женщина», при необходимости заменяя его эвфемизмом *тиштынд* «ровная, подрезанная». Под запретом находились также слова «кошка» — символ домашнего уюта, — её назы-

вали *схрыя дорын пукалысь* «сидящая у столба», и «поп» — на охотничьем языке *кузь хорси* «длинные волосы», поскольку официальная религия и вера в лесных духов-хозяев были мало совместимы. Считалось, что эти слова крайне неприятны для лесных духов.

Лит.: Жилина, Сорвачева 1917, Климов 1990, Налимов 1908, Сидоров 1928, Uotila 1989, Wichmann 1916. Н.К.

КАЗЫТЫВЛӨМ

КАЗЫТЫВЛӨМ, *kažtyvlem* повс.; **казытылөм**, *kažtylēm* вым. печ. к.-п.; **казытывлэм**, *kažtyvlem* вв.; **казытйльэм**, *kažtillem* вв. (от *казытывыны* «вспоминать, поминать»; *казываны* «заметить, отметить, приметить, обнаружить, догадаться, спохватиться»); **кодралөм**, *kodralēm* л. уд.; **кодыр**, *kodır* вс. сс. дл.; **кодөр**, *kodör* уд.; **кодор**, *kodor* лет.; **кодрасьөм**, *kodrašēm* уд.; **каризня**, *karizña* уд.; **каризня**, *karizna* уд. (< рус. диал. *харизня* < греч. *χαρισμα* «дар»); **ободня**, *ebedña* вс. скр. (< рус. *обедня*), — поминки, поминание, поминальный пир и поминальная обедня.

Основной целью **К.** является обеспечение благополучия живым и помощи со стороны умерших. В основе **К.** лежат, с одной стороны представления о бессмертии души, а, с другой стороны, о продолжении земных отношений в потустороннем мире. **К.** — является логическим продолжением **дзёбөм** «похорон» и составляет вместе с ними единый цикл погребально-поминальной обрядности. **К.** непосредственно после похорон завершает **дзёбөм**. В день похорон к.-з. и к.-п. в доме умершего оставляли женщин прибираться и варить. Участники обряда, вернувшись с кладбища, садились за стол: вначале усаживали тех, кто копал могилу и делал гроб с крестом, затем — обмывальщиков, потом других присутствующих. После того, как все посидели и помянули умершего, за стол садились родственники. В некоторых местах, например в верхневычегодском с. Усть-Нем, поминать оставались только те, кто принимал какое-либо участие в обряде и провах покойника.

К. были частными, посвященными одному умершему, и общими, когда поминали предков вообще. На поминальные обеды к.-з. и к.-п. при-



Кладбище в с. Пучкома
Удорский район Республики Коми, 1992 г.
Фото В. Э. Шаропова

глашали не только ближайших родственников, соседей, но и лиц, которые были связаны с умершим дружескими связями, обмывальщиков, гробовщиков, могильщиков. Считалось, что за невниманье к этим лицам усопший жестоко наказывал своих родственников. В погостах приглашался весь церковный причт. Обязательным участником **К.** был нищий. Встречались и некоторые местные отличия. В с. Турья на Выми на третий день приглашали только обмывальщиков, гробовщиков — на девятый, в с. Усть-Вымь на девятый приглашали только обмывальщиков. Впрочем, любой человек мог придти на **К.**, его сажали за стол наряду с другими гостями. Поминальными у к.-з. и к.-п. считались 3-й день, совпавший с поминками после похорон, 6-й (7-й), 9-й, у ижемских к.-з. также 20-й, 40-й дни. Все дни кроме 40-го отмечались обычно только утренней трапезой, во время которой приглашали умершего к столу (*воиҕедисны*). На 9-й день собирались, ставили свечку как на похоронах, пели «Святый боже...», посещали кладбище.

Структурно поминки состояли из нескольких обрядовых действий, более или менее полно представленных по разным сёлам к.-з. и к.-п. Утром в день поминок обязательно окуривали дом, для чего в плешку с тлеющими углями, взятыми из печи, где пекли в это время хлеб, бросали немного смолы-живицы, веточку можжевельника и окуривали все комнаты. Верхневьчегодские к.-з. иногда для окуривания использовали тлеющую сосновую метлу с веточками можжевельника, которой подметали печной под перед тем, как поставить хлеба. У некоторых групп к.-з. в поминальное утро топили баню, в которой мылись обмывальщики и те, кто сжигал шепки от гроба и одежду покойного. В баню приглашали

и душу умершего, обращаясь в сторону кладбища. В погостах, где стояли храмы и где не придерживались старой веры, священник с утра совершал панихиду и освящал поминальную пищу. Во все поминальные дни было принято посещать кладбище. Обычно шли только ближайшие родственники. Придя на место, кто-либо из старших женщин окуривала могилу, трижды с молитвой обходя её, остатки углей опрокидывала на могилу. Затем на полотенце раскладывали еду и налив в стакан пиво (**сур**) или водку, ставили к кресту или на перекладину креста. В некоторых местах **сур** наливали в небольшое углубление в земле, сделанное над головой покойника. К.-п. и прилузские к.-з. перед началом трапезы катали по могиле варёное яйцо. Верхневьчегодские к.-з., придя на могилу, прежде всего чертили по сторонам могильного холма двуперстием каждый по три крестика, после чего подходили к кресту и, погладив его верхнюю перекладину, здоровались с усопшим. После трапезы принято было причитать. Остатки еды и питья оставляли на могиле. Завершающей частью **К.** было угощение после посещения кладбища. Стол к приходу родственников накрывали соседки или домашние. Перед трапезой кадили или окуривали в комнате. Во главе стола в красном углу ставили чашку и миску для умершего. Приглашали его откусать со всеми. Садились в определённом порядке. Сначала на почётное место сажали одного из обмывальщиков, который становился заместителем умершего. Родственники садились по степени родства, у удорских к.-з. женщины сидели за отдельным столом. Близкие родственники садились на то место, где стоял гроб. На стол подавали разные блюда, но обязательными считались *черинянь* «рыбник», *азя шыд* «кислый суп типа рассольника на перловой крупе», *куття* «сладкая каша не обязательно из риса, могла быть и пшеничной», *чамёр* «каша из толокна или ячменной муки на масле», *шыдбса нянь* «жаряные пироги с яичневой начинкой» и различная выпечка.

Самое важное значение придавалось у к.-з. и к.-п. сороковинам: уд. *квайт вежаунья*, уд. лл. нв. иж. *квайт вежалунья*, вв. *квайтэд вежон* «шестая неделя», вв. *поконик коллян лун* «покойника проводов день», иж. вв. *лоо коллян лун*, вв. сс. вв. *лол коллян лун*, вв. уд. *лов коллян лун* «души проводов день», вв. *ло видзись колледан лун* «души храни-

теля проводов день». В течение сорока дней покойного ежеутренне поминали «новопреставленным», в церкви отпевали каждый день, посещали могилу, просеивали на неё освящённую землю. Считалось, что в течение сорока дней душа умершего ходит по земле и находится рядом с родными, а затем уходит из дома, потому что «Христос через 40 дней воскрес и вознёсся». На сороковой день «все делают как на похоронах». В с. Усть-Нем садились за стол, поминали, затем встав из-за стола, выходили в сени напевая «Святый боже...». После этого отдавали полотенце с иголкой с божницы, чашку с блюдцем, пачку чая и тарелку с выпечкой неимущим. При этом крестились, кланялись на 4 стороны: *«Примит ловсё, мед сылы лоб хыгдін да шоныдін да пбтлун»*. «Прими душу, чтобы у него были светлое, тёплое место и сытость». После этого кто-то уходил, а кто-то оставался пить чай. В других верхневьчегодских сёлах до трапезы *лыддысысы* «читающий» окуривал дом ладаном, подходил к красному углу и, стоя возле стола лицом к красному углу, читал «Отче наш» (трижды), «Иже херувимы» (трижды). В конце стола, ближе к красному углу, стояла тарелка с выпечкой, бутылкой водки, пачкой чая и конфетами, накрытая **лов чышкёд** «души полотенце» — полотенце, оставляемое для покойника на божнице. На полотенце клали образок с нательным крестиком **перна**, принадлежавшим покойнику. Рядом в один из хлебов втыкали другой **перна** (10-20 см высотой). В красном углу ставили стакан с чаем и надломленным хлебом, в который втыкали свечку. После трапезы все трижды обходили стол по ходу солнца, напевая «Святый боже...», а с завершением каждого круга целовали образок. По завершении третьего круга из двоих замыкающих один брал полотенце с образком и крестиком, другой — тарелку, и все выходили на улицу. Крест побольше оставляли рядом с горящей свечкой в красном углу. На крыльце все останавливались, один из участников трижды вытряхивал полотенце в сторону восхода. Положив тарелку с подарками на полотенце, всё это относили по направлению к кладбищу и отдавали неимущим или сиротам, там же оставляли нательный крестик покойного, образок приносили обратно. Отказываться от подарка было не принято, но если не было желающих взять полотенце или дом покойного стоял на самом

конце села, полотенце относили на кладбище (*шойна*) и завязывали на крест.

Нижневьчегодские к.-з. провожали специально избираемого заместителя покойника, которому давали в руки туесок с пивом (*сур*), выпечку, накрывали всё это **лов чышкёд**, затем с плачем, поцелуями, поклонами и причитаниями выводили из избы через взвоз. При этом заместитель должен был молчать и кланяться в ответ. Сысольские к.-з. ставили обмывальнику на голову корзину с пирогами и ярушниками, прикрывтую холстом или полотенцем, давали в левую руку туесок с пивом (*сур*), затем, начиная с хозяина, подходили к нему и кланялись в ноги, после чего двое наиболее близких к умершему людей брали обмывальника под руки и выводили через взвоз. От взвоза до калитки заместитель шёл один, оборачиваясь, иногда делая несколько шагов назад, в то время, как провожающие продолжали кланяться. В некоторых местах **лов чышкёд** вывешивали в открытое **гёрд бишнь** «красное окно», т.е. окно возле красного угла. Считалось, что по нему спускается на улицу душа умершего. Позже, вместе с пивом и едой его отдавали священнику или нищему. У ижемских к.-з. зафиксирован обычай ставить возле красного окна небольшую ёлочку, по которой в окно выходит душа умершего. В выском с. Турья после трапезы всех присутствующих пивом или водкой угощал поп. Угощение называлось **поп стопка** «стопка попа».

Следующие индивидуальные **К.** были на годовщину, у нижневьчегодских к.-з. отмечали ещё и полгода. Затем поминали по общему списку (*поминальнику*) по родительским дням, на Пасху и на Троицу. Из шести родительских суб-



Поминки на кладбище. Село Зеленец,
Сыктывдинский район Республики Коми, 1997 г.
Фото В. Э. Шарапова



Поминки на кладбище в деревне Муфтыга
Удорский район Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шаранова

бот к.-з. отмечали четыре: Мясопустную (за 56 дней до Пасхи), Троицкую (Суббота в седьмую послепасхальную неделю), Покровскую (Покров — 14 окт. ст. ст.) и Дмитриевскую (Суббота между дням св. Луки — 18 окт. ст. ст. и днём вч. Дмитрия Солунского — 26 окт. ст. ст.). Обычно такие **К.** проходили скромнее: в них участвовали только близкие родственники. При посещении кладбища сыпали зерно на могилы, крошили яйца, лили пиво и водку. На Троицу принято было втыкать берёзовые ветки в могильный холм.

Кроме того к.-з. и к.-п. совершали ситуативные **К.**, чаще всего в случае «находа покойников на дом», которым объясняли поварные болезни домашних, падёж скота, **кажитчём** (непонятные явления, происходящие в доме). В таких случаях считалось, что умершие предки (*рōдителиа* к.-з., *важжес* к.-п.) недовольны поведением родичей. Ситуативные **К.** совершали и в тех случаях, когда покойник являлся во сне и жаловался, что его мучает жажда, у него мёрзнут ноги, руки, тело, голова или он не может на том свете сделать что-либо из-за того, что нет топора, ружья и т.д. Подобные жалобы объясняли тем, что умирающему перед смертью не дали чашку воды, или раздавая вещи покойного, кого-то обделили, отдали не всё, что следовало или что он завещал. В случаях «жажды покойника» не всегда совершали обряд **К.**, чаще всего ставили в красный угол чашку чая или пива, которые потом давали выпить случайному прохожему. Если покойник жаловался на холод, вспоминали обделённого участника похорон и, хоть с запозданием, но отдавали ему: сапоги, штаны, рубаху, в зависимости от того, какая часть тела «мёрзла» у покойного. Если такого участника похорон не находилось, отдавали вещи *тōвийв мортлы* (путнику, страннику, букв. «с ветра человек»). Кроме выполнений особых ритуалов **К.**, к.-з. ежеутренне, а также разломив свежий хлеб или налив спиртное в стопку, традиционно произносили: *«Вошйой-сйббōдчой, рōдителиа»* «Угощайтесь-придвигайтесь, родители».

Рассматривая обряды **К.**, можно заметить в них сочетание древнейших представлений о «том свете», о мёртвых, о предках, о душах с христианскими представлениями. Основное противоречие языческих и христианских представлений в поминальных обрядах к.-з. и к.-п. православное духовенство видело в том, что **К.** подразумевают сосуществование душ умерших с

живыми, что в народе большее внимание уделяют угощению душ материальной пищей, а не молитвам о спасении их.

Лит.: Терюков 1979,

Янович 1903, ПМА.

О.У.

КАЙ

КАЙ, *kaj* вв. вс. лл. печ. скр. сс. к.-п.; **борда**, *borda* л. (от *борд* «крыло»); **джидж**, *žijž* иж.; **кага**, *kaga* вс.; **лэбач**, *lebač* вв. вс. вым. иж. л. нв. печ. скр. сс.; **лэбась**, *lebaš* уд. (от *лэбавны* «летать»); **титса**, *titsa* вв. вым. иж. нв.; **тича**, *tica* вс.; **тютъ**, *tut* нв., — птица.

Орнитоморфная символика занимала существенное место в традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. Среди многочисленных космогонических версий доминировал миф о ныряющей птице. При этом в ряде случаев сообщалось, что демиурги в ипостаси **К.** существовали ещё до сотворения этого мира. У к.-з. землю доставали либо сами демиурги в облике птицы: **Ен** — лебедя и **Омоль** — гагары, либо её добывали голубь, птица *Ена*, которому мешал ворон, птица *Омōля*. Или же в обличье двух братьев-утят демиурги ныряли в морскую пучину за яйцами жизнезарождения, которые уронила туда их мать-утка. У к.-п. также гагара считалась птицей нижнего демиурга, **Куля**. Популярен образ **К.** и в тех космогонических версиях, в которых мотив ныряния отсутствует. Так у к.-з. землю добывают два голубя, *Ен* и *Омоль*, у к.-п. земля образовывается благодаря перу или помёту, уроненными безымянной птицей.

И у к.-з. и у к.-п. особо чтимыми **К.** были **купш** «орёл» и **юсь** «лебедь». В них запрещалось стрелять, считалось, что ослушника ждала смерть. Глубокой символической материнства, семейного благополучия отличался образ утки (см. **Утка**). Журавль был связан с брачной тематикой, в него тоже избегали стрелять. У к.-з. на свадебных девичниках первой, или же, напротив, последней обязательно разыгрывалась игра-инсценировка «журавль». У к.-п. девушки по пролетающим журавлям гадали о замужестве. Если все журавли летели парами, то в этом году ожидалась свадьба, если же последний журавль был без пары — то нет. Преимуществом негативное было отношение к **кырныш** «ворон» и **сюзь** «филин», к *катша* «сорока», в которую,

считалось, превращаются колдуньи. Отношение к **гōgora** «гагара» было амбивалентным.

Повсеместно было запрещено разорять гнёзда **К**. Считалось, что **К** проклянет виновника. Разорителя орлиного гнезда даже ожидала смерть. У к.-з. полагали, что резкое похолодание после тёплой погоды означало, что кто-то разорил гнездо у **К**. Крупный пожар, случившийся в одном из к.-п. селений, народная молва приписывала тому, что два мальчика разорили гнездо какой-то маленькой **К**. Вскоре она прилетела в село с неизвестно где взятой горячей лучиной в клюве и загла соломенные крыши домов, где жили её обидчики.

В календарных приметах и поверьях к.-з. и к.-п., приуроченных к весеннему периоду, существенное значение уделялось возвращению перелётных **К**. Ранний прилёт уток, по приметам, сулил раннюю весну. У прилетевших уток-чирков внимательно рассматривали *хлуп* (спину вблизи крестца). Если *хлуп* был белым, то ожидалось ясное лето, красным — дождливое, с красными пятнами — непостоянное; передняя часть *хлупа* белая, а средняя и задняя красные, обещали ясное начало лета, а затем дожди. Кроме того, жители низких мест смотрели, как высоко от воды на берег забегали чирки после прилёта. Считалось, что до этого места вода и поднимется во время половодья. Прилёт **К**. и вскрытие рек были в народных приметах взаимосвязанными событиями. В к.-з. пословице говорится: «У трясогузки ноги тонки, но она ломает лёд». У нв.и вым. к.-з. вскрытие рек ожидалось на двенадцатый день после прилёта трясогузки, у д. к.-з. — через два-три дня. У ижемцев с прилётом трясогузки связывали скорое потепление. Близкое потепление и вскрытие рек, по приметам, обещал и прилёт куликов-прибрежников. По прилёту журавлей судили о погоде на лето: «Прилетели журавли на снег глубиной с пядь — летом на такую же глубину высохнет земля, прилетят на голую землю — будет дождливое лето».

Лит.: Жилина, Сорвачёва 1971, Климов 1990, он же 1991, Кочиев 1849, Сидоров 1924.
Н.К.

КАЛЕНИК

КАЛЕНИК, *kaŋ'énik* к.-п. (< *калькōтны* «отделять, разводить»), — лесной дух, един-

ственной функцией которого является разделение птенцов боровой дичи, чтобы они жили по парам. У к.-з. **К-лэбач-К**.-птица» называли радугу, считая её добрым вестником **Ена**.

Н.К.

КАЛЯН

КАЛЯН, *kaŋ'an* к.-п., — нечистая сила, способная принимать человеческий облик.

К. обычно пугали детей. В быличках **К**. могла появиться в виде высокой девушки с длинными косами и синими глазами, одетой в шелковый синий сарафан и новые башмаки. Она варила в колодце пельмени и приглашала людей угощаться ими. Когда **К**. обливали кипятком, она скрывалась в колодце или в реке. К женщине, у которой длительное время отсутствовал муж, **К**. могла явиться в облике её супруга. Свою истинную сущность лжеуж обнаруживал во время еды, обнажая лошадиные зубы, или разуваясь — вместо ступней у него были коровьи копыта.

Лит.: Грибова 1975,
Климов 1991.
Н.К.

КАМ

КАМ, *kaŋ* к.-п., — сказочный персонаж, хранитель огня.

К. живёт в избушке, находящейся в глухом лесу (или на небесах), подобно Бабе-Яге (**Ёме**). Как и ей, ему прислуживают волки. **К**. враждебен людям, но отпускает тех, кто отгадывает заданную им загадку. Основной функцией **К**. является охрана находящегося в его печи огня, который он постоянно раздувает. **К**. обладает огненным дыханием, а его смерть находится в самой раскаленной головне из имеющихся в его печи. Убивает **К**. девочка, у которой он похитил брата, превращенного в барашка. Девочка узнает у колдуньи секрет смерти **К**., получает от нее путеводный клубок и кочергу, находит избушку **К**. и вытаскивает кочергой смертоносную головню из печи. После этого огонь **К**. начинает принадлежать всем людям.

Слово **К**. употребляется в к.-п. языке в качестве прилагательного в значении: «сильный, крепкий (человек); скупой, жадный; богатый; нелюдимый». В той или иной мере все они характерны для сказочного образа **К**.. В к.-з. языке

распространены глаголы с корнем **К-**, связанные с понятиями «грохотать, буянить, бить»: повс. **камавыны** «стучать, греметь, буянить», букв. «изображать **К-**а, подражать действиям **К-**а», уд. сс. вв. **кампужитчыны** «буянить с грохотом и шумом: чаще о пьяном», **камгыны** «громко стучать по твёрдому предмету; стрелять из ружья; греметь: о громае», вв. **камедні** «избивать». Ср. **тунавны** «баловаться» букв. «подражать действиям **туна**: о детях», **ыджавны** «величаться, изображать из себя значительное лицо» < **ыджыд** «большой, великий, старший», **канавны** «царствовать, изображать царя» < **кан** «царь» и др..

Слово **К.** приводится в словаре В. Даля, как «местное сибирское» название шамана.

Лит.: Даль II 1981, Климов 1990, Ожегова 1989.
Н.К., О.У.

КАМА

КАМА, *kama*, — герой к.-п. топонимической легенды.

О происхождении главной водной артерии к.-п. края реки Камы в легенде говорится, что однажды все лето был дождь, и не было ни одного солнечного дня. Реки все разлились, берега у них обвалились, а земля стала жидкой. Люди, животные и звери спасались на высоких горах. Только **К.**-богатырь мог продвигаться по залитой водой местности. Он обошел все окрестности и обнаружил, что течение рек перекрыто рухнувшей от размыва горой. Богатырь заарканил огромный камень, протащил через запруду, как плугом вспахав землю. Образовалось новое русло, в него хлынула вода и появилась новая река — могучая **К.**, названная так по имени богатыря.

Лит.: Климов 1991.
Н.К.

КАНЬ

КАНЬ, *kan* повс.; **кась**, *kaś* дл. уд., — кот, кошка.

По предположению некоторых языковедов (Лыткин, Уотила), в отличие от диал. **кась** (<приб.-фин. *kassi*), **К.** происходит от изобраз. к.-з. **кань-кань** «неслышно, бесшумно: о движении», печ. **канебон** «украдкой».

Образ **К.** является весьма распространённым в традиционных воззрениях и устном народном творчестве к.-з. и к.-п. В бытовых представлениях, как хранитель крестьянского хозяйства, **К.** традиционно приравнивается к собаке. По поверьям к.-з., кошка и собака одинаково видят покойников и представителей того света, поэтому кошку удаляли из дома умирающего, а при вселении в новый дом первой пускали кошку. Согласно мифологическим рассказам к.-з. и к.-п., **К.** и собака составляют такую же пару, как корова и конь, причём **К.** (как и корова) считается животным женским, в отличие от мужских животных, собаки и коня, что обусловлено функциональной привязанностью кошки к дому, очагу, женщине, а собаки — к улице, лесу, охотнику. Уже космогоническая традиция противопоставляет этих двух животных: собаку создал **Ен**, а **Омоль** наделил шкурой, кошку создал **Омоль** вместе с мышами и крысами, а **Ен** дал ей шерсть и сказал: «Ты будешь убивать крыс и мышей. Я даю тебе очень тёплое место для жизни и очень вкусное молоко для питья».

Отсюда двойственное отношение к кошке у к.-з. и к.-п., различное у женщин и мужчин. Мужчины не разделяли положительного отношения женщин к кошке и традиционно противопоставляли **К.**, как носителя **пеж** «нечистоты», собаке. Кошка могла лишиться удачи на охоте, поэтому в лесу про неё запрещалось вспоминать также, как о женщине и священнике, при необходимости её иносказательно называли **схорья дорын пукалысь** «возле столба сидящая». Особенно нечистыми считались кошачьи усы, поэтому еда, которую обнюхала или тронула кошка, считалась испорченной и выбрасывалась мужчинами, а виновница наказывалась, при этом кошке говорили: «**Черыд-пуртыд събрад, ачыд кып**» «Топор и нож при тебе, сама лови <на пропитание>» или «**Пиштишалыд ордад**» «Пишаль у тебя с собой». Чёрная кошка, кости чёрной кошки использовались в магической практике.

При всём этом, **К.** — любимое животное домового, особенно же предпочтительными для **олыся** («жилица», домового) считаются **налим сера К.** «кошка налимьей окраски», т.е. с серо-чёрно-белыми или серо-чёрно-жёлтыми пятнами и полосками, а с 80-х гг. XX в. к такому также относят так. наз. «трёхцветных» кошек

(рыже-бело-серых). В к.-з. и к.-п. быличках иногда и сам домовый показывается в образе **К.**. Гораздо реже **К.** домового характеризуется чёрным цветом, поскольку чёрные кошки, как правило связываются с нечистой силой: в образе чёрного кота появляются дьявол, колдуньи, нечистые клалды, реже — «подменённые», и т.д. По некоторым представлениям к.-з., для того, чтобы стать колдуном, следовало сварить в котле бани чёрного кота, после чего приходил сам сатана и обучал колдовству. У к.-п. и к.-з. считается, что молния может ударить в кошку или собаку, поэтому во время грозы принято отгонять от себя этих животных. Ср. гром бьёт в пихту, потому что под ней прячется *Омоль*. Впрочем, по вв. печ. к.-п. полевым материалам, чёрные коты отводят глаза и порчу. На Верхней Вычегде с помощью кошки и заговоров отгоняли повадившихся в деревню медведей, а также болезни, которые появлялись в их образе.

В народной поэзии к. образ **К.** наиболее часто встречается в различных жанрах детского фольклора и в устной прозе. В детском фольклоре **К.** — нянька, хозяйка, игрушка, отсюда традиционные уменьшительно-ласкательные эпитеты и описания: *пóлать кузя ветлысьбóй, паччóбр вылын куйлысьбóй, нóк кашниксё ректысьбóй, вый кашниксё нхлысьбóй* «по полатам холящая, на печи лежащая, со сметаной крынку опустошающая, с маслом крынку облизывающая»; *кысьбóй-магильбóй* «кошечка-гибкая спиннушка», *касыл-шоньыд пасиль* «котик-тёплая шубка» и т.д. В загадках про **К.** чаще всего подчёркивается чистоплотность, ловкость, охотничья сноровка, связь с огнём, молнией и т.д.

Образ **К.** появляется как один из основных персонажей в нескольких сказочных сюжетах. В сказке «*Зарни бóжа К.*» «Кошка с золотым хвостом» золотохвостая кошка, заманив трёх сестёр в лес, превращается в медведя. В ряде сказок аршинный кот **Ёмы** (или хозяйки одного из дворцов или избышек на пути героя) переносит героя в тридесятое царство, за море, в подводное царство и т.д.; борется с *Ёмой*, водяным, перевозчиком, лешим, помогая герою; при этом аршинный кот может превращаться в сову, ворона, ястреба, старика; он может плавать под водой, летать в поднебесье, проходить через огонь, спрятав героя в шерсти или в ухе. **К.** помогает падчерице советами и чудесными дей-

ствиями в сюжетах типа «Морозко», «Мачеха и падчерица», «Куколка» и т.д.

Лит.: Налимов 1991, Семёнов 1992, Сорокин 1911, Fokos-Fuchs 1924, Nalimov 1908.
О.У.

КЕРКА

КЕРКА, *kerka* пове., — дом.

В традиционном мировоззрении дом является элементарной структурной единицей освоенного пространства, наиболее значимой и защищенной от проникновения в «мир свой» «мира чужого». Наряду с этим, дом можно рассматривать как модель Космоса — вместилища жизни человека на высшем таксономическом уровне, чем обуславливается его космическая семантика. Восприятие **К.** как символической модели мира сближало процесс его строительства с актом космогенеза, а его строителя — возводило в ранг демиурга. Строгая регламентация действий по возведению **К.** начиналась с самого первого этапа: заготовки леса, выбора места для застройки и определения времени, благоприятного для начала строительства. Считалось, что далеко не каждое дерево было пригодно для изготовления бревен для сруба. Бревно из неправильного выбранного дерева могло принести **К.** несчастье, поэтому для выбора деревьев на бревна, или же для осмотра уже подготовленных бревен приглашались «знающие» старики. Во многих местах, особенно у к.-п., эти знатоки считались колдунами. Существовало много рассказов о том, что в **К.** случилось несчастье, или же он сторел из-за того, что хозяин **К.** не послушался колдуна и использовал при строительстве опасное бревно. Дерево, предназначенное для постройки **К.**, обязательно должно быть «живым» — *ловъя пу* букв. «дерево с душой». Несчастливыми считались деревья, у которых слои завились против солнца. Непригодными для постройки считались также деревья, у которых на коре имеется выпуклость, окружающая ствол в виде обруча; сучья которых растут вдоль ствола, а на стволе возле сучка имеется ложбинка; деревья с двумя вилкообразными вершинами (существовало поверье, что у них «два сердца») — возьмешь такое дерево, может случиться беда; деревья, имеющие в одной части сухой верхний слой

(жилицы сохнуть будут); деревья, у которых рос от ствола под острым углом толстый сук и т.д.

После выбора деревьев, пригодных для постройки, наступало время их заготовки. Обычно это делалось в июне, когда деревья еще в соку, реже осенью, после страды. Далеко не каждый день считался пригодным для начала рубки. Особенно большое внимание этому уделяли к.-п. Прежде, чем приступить к рубке леса, решивший строиться после совета с домашними выбирал день для пробного «зарона» (от рус. *ронять*). В этот день, прежде чем отправиться в лес, он предварительно обходил свое хозяйство, проверяя состояние всей домашней живности. Если обнаруживалась недостача скота по причине гибели, «зарон» откладывался, нередко даже до следующего года. Если же все было в порядке, то втроем (с двумя домочадцами или посторонними мужчинами) будущий застройщик отправлялся на «зарон». Производился он следующим образом. Из отобранных деревьев срубалось три и по ним определяли, можно ли приступать к строительству **К**. Верным признаком того, что строительство необходимо отсрочить, считалось, то, что хотя бы у одного дерева при падении отламывалась вершина, особенно, если она при этом падала на дерево по направлению к колыу. В этом случае на следующий год производился повторный «зарон», и так до тех пор, пока он не оказывался удачным. После удачного «зарона» через два-три дня, иногда неделю и обязательно помочью, рубили остальные бревна для **К**. Было принято приурочивать рубку к фазе убывающей луны (считалось, что тогда бревна не потрескаются).

К рубке сруба для **К** приступали в марте месяце. Выбор первого месяца календарной весны для начала строительства **К** был связан с идеей общего пробуждения природы, с началом активного солнечного периода. Кроме того, в марте (со дня весеннего равноденствия) у древних коми начинался новый год. Оба эти события в народном мировоззрении сопоставлялись с актом космогенеза. Рубили сруб обычно плотники - профессионалы, но первый удар по бревну обязательно наносил будущий хозяин **К**. При этом он подбирал первую щепку и тщательно хранил ее до установки на фундамент первого венца, тогда ее подкладывали под него в красном углу. При рубке сруба строго следили за тем, чтобы порог и матица приходились на не-

четный венец, считая снизу. Порог обычно делали на 7 и 9, а матицу на 17 и 19 ряду.

После того, как сруб был готов, приступали к выбору места для строительства **К**. Благоприятным считалось место, где уже был когда-то дом (подразумевалась помощь предков). Если выбиралось новое место, то кто-то должен был остаться жить на старом. Непригодным для новой застройки признавалось пепелище от сгоревшего **К**. Выбором места для **К** занимались «знающие» люди, т.е. колдуны; особенно большое значение их гаданиям придавали к.-п.. У к.-з. наиболее популярным было гадание с помощью муравьев. Их вместе с мусором из муравейника помещали в берестяную коробочку и оставляли ее на ночь на месте, намеченном для строительства **К**. Считалось, что при удачном выборе места, муравьи оставались в коробочке, а к положенному в нее мусору добавляли еще нового. Если же муравьи покидали коробочку и уносили с собой имевший в ней мусор, место признавалось категорически негодным для строительства. У к.-п. с помощью муравьев гадали, если собирались строиться в другом селении. Собранный строиться делал из бересты три маленьких коробочки и расставлял их на ночь в предполагаемом для постройки месте на некотором расстоянии друг от друга. При этом он произносил: «Если под коробкой место счастливо, то муравьи пусть несут в ту коробку для своего гнезда мусор». Рано утром на следующий или на третий день коробочки внимательно осматривались. То место, на котором находилась коробочка с мусором, признавалось благоприятным для строительства **К**. Если же мусор был в двух или во всех коробочках, то предпочтение оказывалось той, в которой мусора было больше. Отсутствие мусора хотя бы в одной коробочке указывало на то, что выбранное место для строительства **К** не пригодно вообще. В этом случае старые коробочки уничтожали, делали новые и устанавливали их в другом месте. И так до тех пор, пока гадание не оказывалось благоприятным. После выбора места для **К** его будущий хозяин устраивал у себя знахарю-ведуну добротное угощение, одаривал его медной мелочью и провожал домой.

При строительстве **К** в другом селении у к.-п. был известен и иной способ гадания для выбора места застройки. К известному дню колдун приказывал обратившемуся к нему за помощью

застройщику испечь три небольших круглых ржаных хлеба и запастись небольшим медным распятием, если он не обещал придти со своим собственным распятием. В назначенный день, рано утром, колдун приходил в дом своего клиента и ставил распятие на божницу. После этого, по указанию колдуна, хозяйка стелила на стол скатерть и приносила обычный хлеб, соль и предназначенные для гадания три специально испеченных хлеба. Хозяин в это время зажигал перед образами свечку. Помолясь Богу, колдун просил у хозяев небольшой льняной мешок, складывал в него хлебцы для гадания, распятие и отправлялся вместе с хозяином, пешком или на лошадах, в то селение, где предполагалось строительство **К.** Выяснив у будущего застройщика, в каком месте тот хотел бы ставить **К.**, колдун изготавливал три кола и забивал их на указанном месте. После этого он приступал к гаданию, для чего подходил к забитому первому колу, произносил молитву, а затем шепотом читал известные только ему заговоры, заканчивая их словами: «Если место хорошо, счастливо для хозяина, то распятие и хлеба падите лицом кверху». Затем он вытряхивал содержимое мешочка через левое плечо на землю позади себя, повторяя эту операцию трижды. Если все три раза хлебцы и распятие падали по завету, место для строительства **К.** признавалось благоприятным, в противном случае колдун переходил к следующему колу, где гадание повторялось. В случае не вполне благоприятного гадания у всех трех кольев выбирался из них тот, у которого предметы для гадания падали согласно завету большее количество раз. При крайне-неудачном результате гадания колья переставлялись на другое место, и гадание повторялось вновь. Чем скорее определялось место, пригодное для строительства, тем более благоприятным оно признавалось.

Если **К.** предполагалось строить в том же селении, у к.-п. место для него обычно выбиралось с помощью карточного гадания. Выкладывалась на стол карта, обозначающая старый дом, а вокруг нее — остальные, одна из которых обозначала новый дом. По тому, как падала эта карта, гадающий определял, где должен строиться новый дом: на месте старого, на расстоянии (и на каком) от него, в какой стороне и т.д.

После выбора места под **К.**, опять же с помощью гадания, определялось, где должен быть у него передний угол. Для этой цели по всем

четырем углам места, выбранного для постройки, втыкались колья, после чего хозяин **К.** вставал в центре площади между ними и бросал через голову вверх маленький круглый хлебец. К какому колу ближе падал хлебец, там и определялось место для переднего угла. Поскольку гадание проводилось трижды, у хозяина были возможности для маневра. После выбора места хозяин **К.** приносил в скатерти рыбный пирог и бутылку водки и клал их на месте переднего угла. Затем, помолясь Богу, он угощал водкой и рыбником всех присутствующих при гадании по выбору места.

Непосредственное возведение **К.** начиналось с установки оклада. Представление об окладе у к.-з. и к.-п. в различных местах варьировало: установка первого или первых двух венцов, установка венца, на уровне которого впоследствии настилался пол. В любом случае особенно важным событием считалось установление на фундамент первого венца. У к.-з. хозяин **К.** перед его установкой для обеспечения благополучия жизни в возводимой постройке подкладывал под него в переднем углу монету, крыло рябчика или дикой утки; в соседнем углу — осиное гнездо или клочок шерсти; под красный угол — первую шепку, сохраняемую хозяином с начала рубки сруба; под место порога — горсть муки. У к. под передний угол хозяин подкладывал несколько медных монет, зерна различных злаков и овечью шерсть различного цвета. После этого он приносил муравьев и вытряхивал их на землю рядом со своим приношением. Если муравьи сразу же не разбежались в разные стороны, считалось, что возводимый дом будет очень богат и счастлив, и наоборот. Под красный угол у к.-п., как у к.-з., подкладывалась первая шепка и немного медной мелочи.

Во время установки оклада у вым. к.-з. хозяин **К.** приносил из леса выкопанную с корнями небольшую елку и высаживал ее внутри сруба. У к.-п. елочка, вырванная с корнями, не закапывалась, а просто устанавливалась на землю в переднем углу сруба. У вв. к.-з. внутри сруба сажали рябину. Считалось, что если она приживется, то **К.** будет счастливым. Верхнепечорские к.-з. ограничивались тем, что на время возведения сруба устанавливали в его центре рябиновую палку. Аналогичный строительный обряд был известен и у других финно-угорских народов (удмуртов, мордвы), а также у восточных сла-



Традиционный дом коми-зырян с росписью на фронтоне, кон. XIX в.
 Деревня Остров, Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаропова



Традиционный дом коми-зырян, нач. XX в.
 Деревня Верховозерье, Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаропова

вян. И у к.-з. и у к.-п. при сооружении оклада для возводимого **К.** обязательно приглашался священник, но после совершения этого акта сохранение святости возводимого строения брал в свои руки хозяин **К.** При установке оклада он, не участвуя сам в работе, внимательно следил за тем, чтобы под окладные бревна не попали случайно, по небрежности плотников, щепки. Особо опасным для будущего благополучия считалось, если щепки, а тем более медвежьи кости под оклад помещал злоумышленно колдун. Поэтому хозяин **К.** бдительно следил, чтобы люди, имеющие репутацию колдунов, не подходили близко к срубам во время сооружения оклада. По завершении оклада строительные работы прерывались и хозяин **К.** устраивал для их участников обильное угощение. Внутри сруба шерстью вверх стелили принесенную хозяйкой хорошую овчину, раскладывали на ней кушанья и напитки, участники праздничного обеда рассаживались кругом и приступали к трапезе. На этом первый этап строительной обрядности, связанный с обеспечением благополучия возводимого **К.** «снизу», заканчивался.

Следующий этап, целью которого было обеспечение благополучия **К.** «сверху», начинался с торжественного подъема матицы, для этого собиравшиеся опять же готовились обильное угощение. У к.-п. обрядовая трапеза устраивалась либо перед подъемом матицы, либо уже после ее установки. В первом случае на полу строящегося **К.**, как и при установке оклада, стелилась овчина, а на ней раскладывалось угощение. Все участвующие в строительстве сытно обедали. После этого хозяин **К.** поднимался на верх сруба и укладывал в маточные гнезда разноцветную овечью шерсть и несколько медных монет, опять же для обеспечения благополучия **К.** в будущем. Далее следовал подъем матицы, ее установка и продолжение дальнейших работ по возведению **К.** (настил потолка, подъем последних венцов сруба, установка стропил и т.д.). Во втором случае строительный обряд подъема матицы был более красочным. К ее середине опоясками от лаптей привязывали завернутый в белый холст рыбный пирог, хозяин укладывал в маточные гнезда овечью шерсть и деньги, после чего осторожно, чтобы не раздавить рыбку, матицу поднимали наверх. После того, как матица встала на место, кто-нибудь из участвующих в строительстве должен был по красному углу влезть наверх сру-

ба, не пользуясь при этом лесами или подставками. Там, помолясь Богу, он посолонь начинал круговой обход сруба. Дойдя по бревну до следующего угла, главный участник обряда опять молился Богу и продолжал свой путь до третьего угла, после которого переходил на бревно, ведущее к красному углу. Дойдя по нему до середины, он переходил на матицу и добирался по ней до привязанного рыбного пирога, снимал его, водружал на голову и, придерживая левой рукой, отправлялся вновь к красному углу. Здесь он молился Богу, снимал с головы пирог и опять по углу сруба спускался с ним вниз. После этого пирог делился между всеми работниками, а холст и опояски шли в награду тому, кто его достал. Дальнейших работ в этот день больше не производилось, а все шли на праздничное угощение к хозяину **К.** У к.-з. при подъеме матицы к ней также привязывался рыбный пирог, затем он снимался и подлежал разделу между всеми участниками строительных работ.

После настила потолка, подъема последних венцов, установки самцов, слег и «князя» (конька) постройка **К.** считалась в основном законченной. По поводу установки князевого бревна хозяин **К.** устраивал последнее торжественное угощение. Все остальные работы по доделке **К.** его хозяин выполнял в течение лета сам, иногда привлекая на помощь плотников. Если хозяин **К.** умирал после его полной постройки, но до переселения, его семья оставалась жить на старом месте. Новый дом признавался несчастливым и приобретал статус заброшенного. Такие **К.**, по поверьям к.-з. и к.-п., заселялись нечистой силой и становились опасными для любого решившегося заночевать в них.

Переход в новый **К.** совершался обязательно ночью, близ полуночи. К этому времени все жильцы старого **К.** вставали, одевались в повседневное платье, старшая хозяйка накрывала скатертью стол, ставила на него хлеб и соль, а старший хозяин зажигал перед иконами свечу. Все молились Богу, после чего хозяин, взяв с божницы икону и положив ее за пазуху, подходил к голбцу, открывал дверь в подполье и приглашал к переходу в новый **К.** домового. Если в новый дом переходили не все, а отделяемый сын, то отец и мать после молитвы благославляли его семейство иконой, которую он после этого убирал себе за пазуху. Во главе процессии, направлявшейся из старого **К.** в новый, вста-

вал его хозяин, держа в руках петуха и курицу, желательно черного цвета. Или же он брал в руки икону, а петуха и курицу нес кто-нибудь из домашних. Если было достаточно количество переселявшихся, один из них захватывал еще кота, тоже желательно черного. Хозяйка несла хлеб и квашню с тестом, поставленную еще с вечера, остальные члены семьи — соль, скатерть, чашки, ложки и другие необходимые на первый момент вещи. Зайдя в сени нового **К.**, хозяин выпускал в избу петуха и курицу и через некоторое время входил сам с семейством. Иногда он оставался в сенях до тех пор, пока не запоет петух. Войдя в **К.**, хозяин ставил икону на божницу, открывал голбец, приглашал туда домового и открывал печную выюшку. Хозяйка накрывала стол скатертью и клала на него хлеб с солью. Потом все молились Богу, и хозяйка растапливала печь, которая обязательно должна быть растоплена раньше, чем печь в старом **К.** Затем хозяин пригонял из старого **К.** скот, на чем обряд переселения завершался. Акт создания и освоения «домашнего космоса» считался свершившимся.

Символика **К.** в целом, его частей и символическая регламентация внутреннего пространства у к.-з. и к.-п. практически совпадали с таковыми у восточных славян. Верх **К.** с помощью орнито- и зооморфных символов маркировался аналогично космическому верху: изображения птице-коней, лосяных голов, лосяные или оленьи (у северных к.-з.) рога на охлупнях; «курицы», поддерживающие стрехи и водосточные желоба, в виде птиц. Во внешнем декоре **К.** в деревянной резьбе доминировали солярные символы (многолепестковые розетки и т.д.), помещавшиеся преимущественно также в его верхней части, под крышей. Матица условно разделяла **К.** на две половины, по диагонали противостояли друг другу красный угол и печь. При этом красный угол и часть жилого помещения вблизи него считались мужской половиной **К.**, а пространство, прилегающее к печи — женской. Рядом с печью находился голбец — вход в подполье, который по ряду параметров соотносился с подземным миром (космическим низом). По к.-з. преданиям, в подполье некогда хоронили покойников. Аналогичный сюжет известен и в к.-п. сказках. В одной из к.-п. сказок девушка, которой угрожал кровосмесительный брак, спускается в подполье, обращается с мольбой к матери-земле и попадает в подземный мир. В свя-

точных гаданиях через голбец можно было установить связь с иномирами. В то же время через голбец было можно соприкоснуться и с животительной силой земли. Так, в к.-п. сказке бездетный старик сделал ребенка из березового полена, поместил его в голбец, и тот ожил. Считалось, что в голбце или за печью жил домовый.

В структуре «большого» космоса **К.**, являясь его составной частью, в то же время обладал определенной автономностью. В частности, **К.** считался локусом, максимально изолированным и защищенным от соприкосновения с иномирами и их обитателями. Двери, окна, печные трубы или дымоволоки (возможные места проникновения в **К.** злых духов) обычно должны были быть закрытыми, для полной гарантии возле них помещались обереги: щучьи челюсти, *куриньга* «высушенные тушки или скелеты горностая», ветви можжевельника и т.д. Напротив, в тех случаях, когда контакт с иномирами, входящими в структуру «большого» Космоса, был необходим, он осуществлялся именно через эти «опасные зоны». Так, например, было при святочных гаданиях. Чтобы душа умирающего благополучно перешла в «мир иной» обязательно открывались двери, окна, выдвигались печные заслонки.

Лит.: Жеребцов 1971, Климов 1991, Налимов 1907, Рогов 1858, Сидоров 1924, Сутинский 1935, Янович 1903. Н. К.

КЕРӨМ

КЕРӨМ, *kergm* нв. сс.; **керэм**, *kerem* вв.; **карөм**, *kargem* иж. печ. уд.; **кимөститчөм**, *kimes'itčem* сс. дл.; **киместитэм**, *kimes'item* вв.; **нокөм**, *nokem* вв. дл. уд.; **нокэм**, *nokem* вв.; **тойсьөм**, *tojšem*, вв., — порча, наведенная магическими действиями. См. **Тшыкөдөм**.

КИКИМЕРА

КИКИМЕРА, *kikimera* вв. печ. скр. сс.; **кикимора**, *kikimora* к.-п.; **титимера**, *tifimera* нв. печ. скр. сс.; **титимора**, *tifimora* к.-п.; **шышымер**, *šišjmer* (< рус.), — кикимора, зловредный домашний дух.

Наряду с верой в добрых духов-хранителей дома (**Олысь**) у к.-з. и к.-п. существовали представления о **К.** — зловредном духе, который по-



Кикимора. Дерево.
Худ. В. О. Оньков

селялся в доме и досаждал его обитателям. Считалось, что в новый дом **К.** подселяли плотники, обиженные чем-либо хозяином. Для этого они накапывали на щепку несколько капель крови из мизинца на левой руке и прятали ее в срубе. Чтобы избежать этого наказания, новоселы тщательно собирали все оставшиеся от постройки дома щепки и сжигали в печи. Но иногда зловредный дух поселяется и в старых домах и изгнать его бывает очень трудно.

Основными действиями, приписываемыми **К.** являются разбрасывание различных предметов и создание ночных звуковых эффектов. Иногда ночные шум и грохот были столь невыносимы, что хозяева дома были вынуждены его покинуть.

*Лит.: Попов 1859, Попов 1938,
Янович 1903.
Н.К.*

КИ-КОК МУРТАЛӨМ

КИ-КОК МУРТАЛӨМ, ki-kok mur-talem повс. букв. «рук-ног измерение», — традиционный метод излечения болезни, либо снятия порчи, с помощью процедуры измерения тела больного человека.

Фактически под этим названием может быть объединен целый комплекс диагностических и лечебно-магических ритуалов, основанных на различных способах измерения тела человека. Представления об активном воздействии процедуры измерения тела на состояние человека нашли отражение в целом ряде поверий и запретов к.-з. и к.-п. В быту у к.-з. до настоящего времени сохраняется запрет на измерение размеров тела живого человека, поскольку считается, что беспричинное совершение этой процедуры может привести к болезни или порче. У к.-з. говорят, что «меряют только покойника, чтобы сделать гроб». Отметим, что в ходе погребального обряда, действительно, изготавливается «мерка» умершего человека (в виде тонкой деревянной рейки, либо нити по росту человека), которая впоследствии укладывается в гроб, либо устанавливается рядом с могильным крестом. В

последнем варианте, зафиксированном у уд. к.-з., деревянная мерка осмысливается и как **вуд-жор** умершего. Аналогичные действия совершались при погребении усопших у к.-п.: в гроб, приготовленный для мужчины, клали нитку длиной с его рост, при этом говорили — «вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи», тем самым стараясь оградить живых от беспокойства со стороны усопшего (мерка, вероятно, выступала символическим двойником супруги усопшего). В качестве символической меры усопшего выступает и его нательный пояс, который согласно традиционному погребальному канону укладывается на дне гроба вдоль тела покойного. На похоронах печорских к.-з. для переноски гроба используется специальный **покойник поти** «покойничий шест», на котором гроб подвешивается с помощью веревок. После захоронения усопшего этот шест приносят в село и хранят до следующих похорон на стене дома в котором живет мастер, занимающийся изготовлением намогильных крестов. В контексте рассматриваемой темы этот шест может быть определен и как единая символическая мера для всех усопших.

Строгое соблюдение запрета на измерение роста детей мотивировалось представлениями о том, что в противном случае можно сглазить ребенка и он заболит, либо «расти не будет». А.С. Сидоров отмечает, что по этой же причине у к.-з. не было принято интересоваться точным возрастом детей. По поверьям, таким образом у детей можно остановить их нормальное развитие, и тогда они будут жить все время в том состоянии, в каком застанет их эта кража, т.е. не будут прибывать ни в силе, ни в весе, ни в разуме. Как небезопасное «измерение» рассматривалось и перешагивание тела ребенка, лежащего на земле. У к.-з. говорят по этому поводу: через ноги перешагнешь — ноги расти не будут, через руку — рука, через спину — спина. Отмеченное символическое осмысление процедуры «измерения» и категории «меры» наглядно проявляется в поверьях о магической силе некоторых инструментов, предназначенных для измерения: так, например, согласно материалам В.П. Налимова, одним из лучших оберегов от злого колдуна считались ручные весы — безмен. Любопытная типологическая параллель отмеченным представлениям известна в традиционной культуре эстонцев: ребенка, которого считают подверг-

нутым глазу, периодически взвешивали на безмене для снятия действия нечистой силы.

В магии и народной медицине к.-з. и к.-п. различные варианты измерения человеческого тела рассматриваются не только как диагностические процедуры, но и как методы активного воздействия на тело человека с целью изгнания из него болезни, либо снятия порчи. В прошлом веке у к.-п. в случае недомогания человека изготавливалась специальная жертвенная свечка, завитая в спираль. Размер свечки определялся характером болезни. Если больной испытывал общее недомогание, свечка изготавливалась в рост человека, если болела рука — в длину руки, если голова — в обхват головы. Согласно универсальным для многих народов традиционным представлениям об этиологии заболеваний, причина большинства недугов заключается в нарушении целостности и пропорциональности строения человеческого организма. Не случайно, многие традиционные диагностические процедуры заключаются в определении теми или иными способами степени симметричности различных органов человеческого тела. Показательно, в этом плане и традиционная для к.-з. характеристика здорового человека — *дзоньвидза* «целый, невредимый», букв. «целость сохраняющий». Необходимость поддержания отмеченной целостности подчеркивается и в поверии к.-з. о том, что даже отрубленный в результате несчастного случая палец, впоследствии, следует постоянно носить с собой в качестве *вуджор*.

Нередко, для проведения диагностических измерительных процедур *тодысь* изготавливал специальную, индивидуальную для каждого человека, мерку. Так, например, при совершении обряда *юр мурталом* «измерение головы» *тодысь* использовал бечевку, отрезок холста или нить, которые накладывал вокруг головы больного и делал на мерке несколько пометок угольком на уровне висков, лба и затылка. По полученным пометкам определялась степень смещения черепных костей — предполагаемой причины сильной головной боли, головокружения, рвоты. После этого, при необходимости, *тодысь* правил голову больного, обхватив её руками, дёргая за концы намотанного на голову платка, либо с помощью сита, которое больной держал зубами. Если выяснялось, что человек действительно был болен, то после завершения лечебного обряда мерка обязательно сжигалась в печи.

По фольклорным и этнографическим данным у к.-з. и к.-п. известно несколько вариантов обряда **К.-к.м.**, который проводился с целью снятия порчи. Чаще всего этот обряд совершался над малолетними детьми с целью определения и снятия глаза, вызванного дурным словом (**вомидз**). Взрослый укладывал ребенка себе на колени и языком определял вкус пота на его темени — «если соленый, значит ребенок болен». В этом случае ребенка укладывали на живот и поочередно несколько раз соединяли ему за спиной правую руку с пяткой левой ноги и, соответственно, левую руку с пяткой правой ноги. После совершения этих действий делали плевков между ног больного ребенка и произносили заговор: «ходи по ту сторону моря, Курым-Марьи, где не бывает носящий крест». Как правило, проведение **К.-к.м.** над взрослым человеком, который считался испорченным, осуществлялось обязательно в бане и сопровождалось другими банными процедурами (**пывсьодчом**). Считалось, что в ходе процедуры **К.-к.м.** можно определить подлинную причину недуга: если больному человеку без особых усилий удавалось дотянуться за своей спиной пальцами левой руки до правой пятки и пальцами правой руки до левой пятки, значит причина недомогания не **вомидз**, а другая болезнь.

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

Лит.: Налимов 1908; Сидоров 1928; Смирнов 1891; Янович 1903; ПМА; ПМ ОУ.
В.Ш.

КИНЯУВ

КИНЯУВ, *kinauv* повс.; **КЫНЯУВ**, *kinauv* лл.; **КИННОВ**, *kinuv* вв.; **КИННОЛ**, *kinul* вв.; **КУНУВТ**, *kunuvt* уд. иж.; **КУНУЛ**, *kunul* уд.; **СОЙ ГОРУВ**, *soj goruv* повс., — подмышки.

В традиционных представлениях многих народов Севера и Сибири подмышки человека наделяются животворной силой и, нередко, по внешнему подобию сравниваются с женским детородным органом. Так, например, открытые

постороннему взору женские **К.** у к.-з., иногда, шуточно называют *гона ляпа* букв. «мохнатый лещ» (вым. вв.), *гона тупыль* букв. «мохнатый клубок» (лл.). Так же в среде мужчин у к.-з. метафорически определяется *vulva* взрослой женщины. Согласно антропологическим мифам манси, гениталии человека первоначально располагались подмышкой. В фольклорных текстах алтайских тюрков рассказывается о рождении *эменгендеров* «волшебные покровители» из подмышек непорочной девушки. По поверьям эвенков, хозяйка земли хранила кожаную сумочку с шерстинками различных зверей подмышками, а шаман в ходе камлания совершал к ней путешествие для того, чтобы похитить часть шерстинок и принести в тайгу, где они превращались в настоящих зверей. Мотив «непорочного зачатия» или «чудесного рождения» представлен и в космогонических мифах к.-з.: утка-мать высиживает утят (впоследствии двух братьев-демиургов) у себя под крыльями, т.е., собственнo говоря, в **К.**

Мифологические представления о **К.** нашли отражение и в устных преданиях к.-з. старообрядцев-беспоповцев. У печ. к.-з. старообрядцев зафиксирован текст апокрифического характера, подробно повествующий о чудесном рождении Господа из **К.** Богородицы: «**К.** у Богоматери как рот открылась, оттуда *Марья ни* «сын Марии» (т.е. Христос) и вышел». Далее в легенде мотивируется запрет на совершение подобного людьми: «... до этого и все женщины так рожали, но место в **К.** очень тесное — многие дети умирали при родах. Потому Богородица и запретила женщинам так рожать, а Господь определил для этого другое место». Подчеркивается, что «свят дух через **К.** вышел из-под правой руки — у каждого человека на правой руке Господь живет, а на левой бес — оттуда не мог выйти». У выч. к.-з. говорят по этому поводу: «молния убивает человека, когда *Омоль* находится у него в **К.**». По поверьям печ. к.-з. **К.** колдуна могут быть и источником *шевы*. В этом плане показательно и традиционно негативное отношение к.-з. и к.-п. к жесту рукой, который называется *киким-льос койышты* или *ким-льос кивыв* — движение рукой наотмашь от себя, повернув ладонь кверху, словно отторгая что-то из своей **К.** Наливание таким образом воды или напитка для кого-либо рассматривается у к.-з. и к.-п. как проявление неприязни к человеку или пожела-

ние ему зла. В традиционных играх и *тетеш-каньях*, в ходе которых взрослые шуточно щекочут малолетних детей, **К.** метафорически сравнивается с жаркой баней, кипятком или огнем. Ср.: два значения к.-з. слова *кунлос* — 1. клин, вшиваемый под **К.** рукавов рубахи и 2. передние углы в русской печи, куда загребаются жар.

Подмышки занимают как бы пограничное положение между внутренними и внешними органами человека, что во многом обуславливает и символическое осмысление функций **К.** в народной медицине к.-з. Считается, что лекарственные снадобья и колдовское зелье эффективнее действуют на больной организм, если их втирать непосредственно в **К.** человеку. По поверьям к.-з. некое колдовское зелье, втертое в **К.** человека, «обладает силой превращения». Один из приемов любовной магии у к.-з. основывался на приготовлении в собственной **К.** приворотного гостинца для милого сердцу человека. Закономерно, что в обрядовой практике и быту у к.-з. и к.-п. символическому оформлению **К.** уделяется особое внимание — в рубаху взрослого человека на месте **К.** обязательно вшивается клин (*кун-лос, кунлос*) из ткани контрастного, как правило, красного, цвета. Примечательно, что на погребальной и крестильной рубахах такой клин не вшивается. У русского населения Сибири, напротив, клин подмышкой вшивался на погребальной рубахе, однако по одной из четырех граней оставался не пришитым к рукаву. Символический аспект отмеченных традиций в покрое ритуальной одежды типологически сопоставим с символикой ритуала «вдувания» души и жизни в деревянное изображение духа-покровителя через отверстия, вырезанные в **К.** на одежде *он-гона* (сал., юг. ханты).

До настоящего времени в семьях у к.-п., а также же сяс., выч. и печ. к.-з. принято отвечать на крамольный вопрос ребенка о пути его появления на свет словами: «Ты появился «букв. вышел, вылез» из моей раскрывшейся **К.**»

Лит.: Анисимов 1958; Грен 1925; Доронин 1947; Дьяконова 1976; Заварин 1870; Конаков 1997; Лукина 1990; Львова и др. 1989; Плесовский 1972; Шаранов 1996; Sharapov 1993; ПМА; ПМ ИИ; ПМ ЛГ. В.Ш.

КИ ПӖЛА

КИ ПӖЛА, *ki pēla* вым. букв. «однорукый», — вредоносный дух.

К.п. потерял руку, попав в поставленный охотником сноп. Охотник, обнаружив в ловушке оторванную руку духа, пятась задом отнес ее и бросил в костер, где она сгорела.

Лит.: Старцев 1929.
Н.К.

КИРИК-УЛИТА ЛУН

КИРИК-УЛИТА ЛУН, *kirik-ul'ita lun*, — день св. мучеников Кирика и Иудитты, 15 июля ст. ст.

К.-У.л. был обетным праздником в к.-з. с. Жешарт. По преданию, некогда в верхнем конце села вспыхнул пожар, сгорели посевы ячменя, чуть не сгорело сено. После того, как жители вышли на улицу с иконой мучеников, пошел дождь, и пожар утас. По традиции в этот день в Жешарте прежде устраивался крестный ход от часовни к памятному кресту.

Лит.: Конаков 1993.
Н.К.

КИРЬЯН ВАРЬЯН

КИРЬЯН ВАРЬЯН, *kirjan varjan*, — мифологизированный образ эпического героя у нв. к.-з..

Коми эпическая песня **К.В.** сохранилась в единственной записи. Сюжет песни складывается из типичных формульных тем: призыв богатыря на войну, сборы богатыря на войну, бой с врагами, пир у царя. Необычность сюжета заключается в развязке: герой отказывается от царского вознаграждения за свой подвиг.

Песня о **К.В.** представляет собой, видимо, переходный вид от жанра духовного стиха к собственно героической песне. Русской аналогией к этому сюжету является поздняя былина о Бутмане, зафиксированная только в устьиленской эпической традиции. Сходство это подтверждается также неясностью происхождения имени богатыря и типичностью формульных тем, из которых составлен песенный сюжет. Имя «царя Русской земли» *Левоник* созвучно имени царя в русских богатырских сюжетах. В к.-з. песне система персонажей условна, приближается к

сказочной. На сказочный колорит также указывает появление богатырского коня Сивки-бурки, который встречается в других к.-з. сюжетах героического характера. Сказочной поэтике соответствует зачин песни: вестие птицы приносит весть царю о нападении врагов на Русскую землю, точно также, как **Педӧру Кирону** во сне, царь убеждается в правдивости вестие. Основное текстовое пространство в песне занимает рассказ о том, как царь просит **К.В.** защитить Русскую землю, который в это время ничего не знает о наступающей беде и ведет привычный образ жизни. Стояние героя на службе в церкви (привычный тоpos в коми эпических песнях) не несет серьезной смысловой нагрузки. Сборы **К.В.** на войну показаны как известное общее место «оседания богатырского коня». Описание самого боя также представляет собой известный формульный мотив: «*Ся мунас дай войска вылӧ, Отарӧ гӧнитлас — турысь усьӧ, Мӧдарӧ гӧнитлас — турысь усьӧ, Коймӧдорӧ гӧнитлас — турысь усьӧ...*». Он бросился на войско. В один конец поскачет — «целая» улица «погибших» падает, В другой конец поскачет — «целая» улица «погибших» падает, В третий конец поскачет — «целая» улица «погибших» падает...». В финальной части песни царь благодарит богатыря и обещает ему плату за его ратный труд. Отказ **К.В.** от вознаграждения является завершающей строкой песни, как бы исчерпывающей все предыдущее повествование.

Таким образом, перед нами типичный, выработанный в песенной форме сказочный сюжет новеллистического характера о подвиге богатыря. Что подтверждает и сама исполнительница («распетые коми сказки»).

Сам образ защитника Русской земли не содержит в себе каких-либо черт, которые характеризовали бы его как героя особого типа, если не считать такой чертой его гордость перед царем — отказ от вознаграждения.

Мифопоэтическую окраску в данном сюжете имеет, пожалуй, только закодированное имя героя. Этимологически, как предполагал А.К. Микушев, имя **К.В.** находится в ряду других известных дохристианских имен — **Зук, Туннырьяк, Пам, Юрка, Йиркап**. Встречающиеся в нв. диал. *кириыны, гириыны* «распускать петли, рвать нить», а также *варыыны, варкӧдны, варӧдны* «продавать,



«Кирьян-Варьян»

Худ. В. Г. Игнатов

раздавить, проломить, придавить» позволяют предположить, что имя **К.В.** связано с понятием «в пух-прах разрушающий». Что отражается в его действиях, когда он побивает вражеское войско. Прозвище со скрытой этимологией становится по ходу развертывания сюжетных ситуаций именем собственным, сутью характера персонажа. Не последнюю роль в узнавании героя играет и его род занятий: он — охотник. Таким образом, повествование играет именно на то, чтобы слушатели «узнали» своего героя с новым именем. И весь традиционный арсенал художественных средств направлен на решение этой задачи. Скорее всего, образ **К.В.** следует ставить не в ряд эпических традиционных образов русских богатырей, а относить его к типу образов местных силачей из поздних преданий, распространенных по всей территории Севера и представляющих позднюю стадию развития эпического сознания — переход от массового народного к индивидуально-индивидуальному.

Лит.: Микушев 1973.
А.В.

КОДАЧСА ЯКОВ

КОДАЧСА ЯКОВ, *kodačsa jakov* «Яков из Кодача», — печ. к.-з. фольклорный герой, колдун-тодысь, прототипом которого было реальное лицо.

Свои колдовские способности **К.Я.** преимущественно использовал при добыче зверей и для лечения людей. Он открыто заявлял, что не верит в Бога, а верит только в своих «друзей-помощников» (духов). Однажды, желая продемонстрировать свою колдовскую силу, **К.Я.** предложил своей односельчанке сходить в лес и удостовериться, что в находившемся там загоне для скота по его воле соберется не менее двух с половиной сотен лисиц. Женщина сходила и убедилась в его правоте. В быличках о **К.Я.** особенно популярен сюжет об излечении им охотника, вообще лишившегося глаз. Двоюродные братья Иван и Василий поссорились, выясняя кто из них лучший охотник. Младший брат Иван был колдун. Рассердившись, он взял около часовни горсть земли, бросил ее на середину р. Печоры и произнес заговор, после чего у второго брата вытекли оба глаза.

К.Я. взялся излечить ослепшего Василия. Он велел истопить его баню, привел туда слепца

и попросил оставить их одних. Вскоре собравшийся около бани народ увидел, что она вкруговую горит синим пламенем. Помня предупреждение **К.Я.**, никто к бане не подходил близко. Единственную попытку сделал Иван, но его не пустили. Во время лечения он как бы пребывал в двух ипостасях: один Иван спал у себя в избе, а второй пытался проникнуть в баню. Через некоторое время огонь угас, а из бани вышли **К.Я.** и зрячий Василий. **К.Я.** сообщил, что глаза Василия находились на дне глубокого омуты в Печоре, откуда он их и достал. Умер **К.Я.** в возрасте 65 лет. Демонстрируя свою неуязвимость, он выстрелил в себя из ружья, но не учел, что с утратой зубов его покинула и колдовская сила. Выстрел оказался смертельным.

Фольклорный образ **К.Я.** имеет прямые аналогии в образах героев шаманских мифов: наличие духов-помощников, символическое путешествие в иной мир во время врачевания, демонстрация своей неуязвимости.

Лит.: ПМА, ПМ ЮГ.
Н.К.

КОДЗУВКОТ ВЬИ

КОДЗУВКОТ ВЬИ, *kožuvkot vij* скр.; **кодзуукот вьй**, *kožuukot vij* вв.; **кодзулкот вьй**, *kožulkot vij* вв. в.с.; **кодзивкот вьй**, *koživkot vij* вв.; **коткодзув вьй**, *kotkožuv vij* вв. в.ым.; **коткодзуу вьй**, *kotkožuui vij* вв. и.ж.; **кодзув вьй**, *kožuv vij* уд.; **кодзул вьй**, *kožul vij* сс.в.с.; **кодзйв вьй**, *koživ vij* лл.; **кодзуу вьй**, *kožuui vij* вв. и.ж., — муравьиное масло.

В народной медицинской практике к.-з. высоко оценивались лечебные свойства муравьев и «муравьиного масла» — тягучей жидкости желтоватого цвета, появляющейся на муравейниках ранней весной на очень короткое время. В связи с употреблением **К.в.** существовали представления, аналогичные поверьям об **ас-цвет**. Считалось, что только раз в жизни человеку удастся увидеть это масло, обладающее волшебной силой. Сохранившему находку в тайне и натеревшемуся им **К.в.** приносит удачу, излечивает от всех болезней, обеспечивает благополучие и крепкое здоровье. Существовала также примета и при сборе муравьев для приготовления лекарственной настойки: если муравьи заползают в поставленную на муравейник бутыл-

ку, то больному суждено поправиться, если же муравьи в бутылку не заползают, то лечиться бесполезно.

Аналогичные поверья о «магической пене счастья» на муравейниках зафиксированы у башкир и у других народов.

Лит.: Ильина 1997.

И.И.

КОЗ

КОЗ, koz повс.; **козпу, kozpu** к.-з.; **кōз, kez** к.-п., — ель.

В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. **К.** находилась в мужском семиотическом поле. У к.-з. отца новорожденного спрашивали: «Ньыв али **К.**?» «Пихта или ель?» Ответ: «**К.**» означал — сын. В к.-п. сказке говорится, что у старика и старухи было три сына. Они пошли в лес на охоту, встретили злого колдуна, и тот превратил их в три молодые **К.** Вскоре у стариков родился ещё один сын, он вырос и пошёл искать братьев. На помощь ему пришёл добрый волшебник, превративший на три дня в **К.** злого колдуна. Младший брат отыскал эту **К.** и срубил её, после чего его братья опять стали людьми.

У охотников наиболее безопасным в лесу считался ночлег под **К.**, но у неё было нужно обязательно спросить разрешение на это, и в таком случае **К.** обеспечивала путнику защиту от каких-либо невзгод. В промысловых быличках популярен сюжет о том, как **К.** оберегает сон попросившегося к ней на ночлег охотника. Ночью другая **К.** приглашает **К.**, приютившую охотника на именины к своему брату, но та отказывается от приглашения, говоря, что она должна оберегать сон человека. Два охотника, спросив разрешение, заночевали под **К.**. Ночью они услышали, как кто-то подошёл и сказал, что у **К.** умирает мать, а она ответила, что дала приют людям и сейчас навестить мать не может. Утром охотники увидели неподалёку рухнувшее ночью старое дерево, это и была мать **К.** Охотник, переночевав под **К.**, стал собираться в дорогу и услышал чей-то голос: «Я ещё не готова.» Как только он отошёл от **К.**, налетел резкий порыв ветра, и **К.** рухнула совсем рядом, но его не задела.

В оппозиции жизнь / смерть **К.** обнаруживает причастность к миру мёртвых. У к.-з. умирающему **тодысь** «колдуну» приносили из леса

небольшую выкопанную с корнями **К.**, перед которой он исповедовался. После его смерти эту **К.** относили обратно в лес и высаживали на прежнем месте. По одной из версий, к.-п. фольклорный герой **Пера**-богатырь нашёл свою гибель, натягивая тяжёлые шёлковые сети для ловли птиц. Один конец сетей **Пера** закрепил за большую сосну на своём берегу реки, а другой стал прикреплять к большой **К.**, стоящей за рекой. Сети провисали. **Пера** натянул их изо всех сил, **К.** не выдержала и сломалась, **Пера** упал вместе с ней на землю и вскоре от полученных травм скончался. По народным поверьям, медведь, встретив в лесу женщину, беременную мальчиком, обязательно разрывал ей живот, а разодранный плод вешал на **К.** В похоронном обряде ветками **К.** было принято устилать путь на кладбище перед погребальной процессией. Так же украшалась и дорога невесты из бани, где она прощалась с девичеством, что символизировало её смерть в прежнем социальном статусе.

В к.-п. сказке говорится, что с помощью **К.** можно попасть и в другой мир, небесный. Брат и сестра, оставшись сиротами, пошли искать счастья. Они пришли к большой **К.** и увидели на ней много всевозможного добра: и еду, и одежду. Брат полез за ними на **К.**, но прилип к ней и не смог спуститься обратно. Тогда на **К.** поднялась сестра, но и её постигла та же участь. Убедившись, что на землю им не вернуться, дети полезли вверх, добрались до неба и стали жить там.

Лит.: Грибова 1975, Климов 1990, Ожегова 1971, Ожегова 1989, Рогов 1858, Рочев 1984, Сорвачёва 1977, Sarapov 1993, ПМ ИИ.

Н.К.

КОКЛЯ-МОКЛЯ

КОКЛЯ-МОКЛЯ, kok'la-mok'la к.-з., — дух с неясными функциями, обитающий в лесу в промысловой избушке.

В к.-з. быличке охотник встретил в лесу лесного (**во́рса**), тот помог ему в промысле и попросил передать **К.-м.**, что у него убит сын. Охотник вечером возвратился в свою избушку и рассказал брату о странном поручении. Внезапно в избушке раскрылся пол, и из-под него с рыданиями выбежал **К.-м.**

Наименование духа, **К.-м.**, которое приблизительно переводится как «существо с большими

кривыми ногами», имеет параллели в к.-з. фольклоре. Ср. *чужля-мужля* «кривой-косой», *чужкыль-мужкыль-тж.*, а также *джи макля* (персонаж детских песенок).

Возможно, является рус. заимствованием. Ср. вологод. *хохла*, *хохла-мохря*, *хохла-ма-хря* — злой дух, которым пугали детей < рус. *мохар* — мохор, пучок шерсти, перьев, клоч, косма; *хохол* — клоч волос, шерсти, перьев на голове; *хохлик* — черт, дьявол, нечистый.

Лит.: Власова 1995, Даль II. 1981, Даль IV. 1982, Попов 1938.
Н.К.

КОК-ПӨЛӘ

КОК-ПӨЛӘ, *kok pəla* вым. «одноногий», — вредоносный дух.

К.-п. потерял ногу, попав в охотничий капкан. Вредит людям, покрывая ржавчиной изделия из железа.

Лит.: Старцев 1929.
Н.К.

КОКТӨМ НАЗАР

КОКТӨМ НАЗАР, *koktem nazar* «безногий Назар», — фольклорный герой верхневычегодских к.-з., прототипом которого было реальное лицо, колдун.

К.Н. обладал умением безвредно пребывать в воде. Летом, спасаясь от комаров, он постоянно ночевал не в своей избушке, а в реке или пруду.

Лит.: Сидоров 1928.
Н.К.

КОЛЧИМ

КОЛЧИМ, *kolčim*, — герой к.-п. топонимической легенды (см. **Полюд**).

КОРӨСЬ

КОРӨСЬ, *koreś* повс.; **коресь**, *koreś* вв.; **корся**, *korša* уд. лл. (< к. *кор* «лист»), — веник.

Ритуализованный бытовой предмет. **Пыв-сян К.** «банный веник» вяжется, как правило, из берёзовых веток, на которых нет серёжек и сухих сучков. В ритуальных, магических и лечебных целях собирают **К.** и из других видов дере-

вьев: рябины, ольхи (для скармливания скоту от порчи, очищения колодезев и др.), можжевельника (для окуливания от порчи и нечистой силы), пихты и ели (для парения от костных болезней) и т.д. **К.** в представлениях к.-з. и к.-п. связан с метлой (*рос* лл. скр. нв. вв. печ. к.-п., *гöлик* вв. иж., *кудöтчан*, *кудöччан* уд.), печным помелом (*пач лыс*, *пач чышкан лыс*).

Как средства для наведения чистоты, порядка, очищения (тела, жилого помещения и т.д.) они связаны с идеями магического очищения и космоизации пространства. Так же, как мусор, сжигаемый после подметания в печи, в фольклорных текстах к.-з. и к.-п. сжигаются персонажи, являющиеся воплощением зла (**Ёма**, **Бес**, **Коин сар**, колдун, **Гундыр**), которые пытаются скрыться, превратившись в насекомых (голубых муравьёв, мошкору и т.д.) или искры, пыль. В данных текстах упоминаются *пач лыс*, *рос*, *куима К.* «тройной веник», *сöспу К.* «рябиновый веник», *ловту К.* «ольховый веник» или *öкмыс пүьсь К.* «веник с девяти деревьев».

К. широко используется в обрядах. В похоронном обряде рублеными или развязанными вениками (берётся чётное количество) устилается дно гроба, подушка покойника набивается берёзовыми вениками или листьями. В свадебном банном действе невеста в бане прощается с девьей волюшкой, которая уплывает по реке в Северное море на **К.**, которым парилась невеста. Избавление от порчи, болезни, возвращение **всёжөма** также происходило с помощью **К.**: положив под корыто или между корытами подменённого ребёнка, на дне корыта рубили *кыдз К.* «берёзовый веник» или *зын К.*, *керч бадь К.* «багульниковый веник». Детей при сглазе и порче пользовали веником из карликовой берёзы. Корову при отёле парили *купальнича К.* «купальским веником» и окуливали можжевельником. К.-з., выпуская скот на Егорьев день, овец и коров заставляли перешагивать через *пелысь К.*, *сöспу К.* «рябиновый веник», чтобы он был здоровым, красным.

Особенной магической силой обладали *купальнича К.*, собранные из свежих берёзовых (иногда ольховых, рябиновых) веток и полевых цветов, в частности *купальнича дзоридз* «лютик едкий, купальница европейская», которыми парились накануне Иванова дня. В среде к.-з. и к.-п. существовало несколько разновидностей гадания с помощью *купальнича К.*. После па-

рения **К.** втыкали в забор: если упадет — к смерти парившегося, если почернеет — к болезни или несчастью, если засохнет, сохранив зелёный цвет, хозяину предстоит счастливая жизнь; ив. и сыс. к.-з., встав спиной к бане, бросали **К.** через голову: перелёт означал изменения в жизни, почернение оставшегося на крыше веника — болезнь, сохранение цвета — здоровье; вв. к.-з. бросали использованные **К.** в реку: утонул — смерть, прибило к берегу — жизнь без перемен, унесло течением — дальняя дорога или свадьба.

Часто в преданиях к.-з. **К.** является хранилищем магической силы-слабости колдуна. Так, согласно одному из текстов, сыс. **тун Шыпича** был настигнут преследователями, когда споткнулся о **К.**; в предании о печ. **Кыске** его смогли победить только тогда, когда догадались поджечь дом веником, которым **тун** попарился (любой другой огонь гас). В сказках, где коварная жена пытается выяснить хранилище силы (смерти) мужа-богатых (колдун, **Кудряш**, **Гундыр**, Кошей), муж вначале ложно указывает на **К.** (*рос*, *пач лыс*), и только после того, как жена начинает украшать лентами (ставит в красный угол) этот предмет, богатый говорит правду.

К., как и *рос*, в представлениях к.-з. и к.-п. считается предметом, в который может превратиться нечистая сила, оборотни: «**Еретник** может в **К.** или в метлу превратиться»; «Как на корыте-то **К.** изрубишь, так подменённый под корытом в синовое полено или головёшку превращается, а бывает и в старый **К.**». В быличках к.-з. и к.-п. про лешего-помощника или удачливого колдуна-охотника в **К.** и головёшку превращаются тушки пойманных зайцев. По вв. материалам, **К.** может стать заместителем человека, пытавшегося повеситься, а затем передумавшего: в приготовленную петлю следует сунуть *кыдзу* **К.** «берёзовый веник», который жадно захватывается (затягивается) петлёй, если же этого не сделать, верёвка будет «тянуть» к себе прежнюю или новую жертву.

Лит.: Доронин 1947, Заварин 1870, Ильина 1997, Рочев 1984, Fokos-Fuchs 1951, ПМА.
О.У.

КОСТО

КОСТО, *kostg*, — мансийская княжна, жена к.-п. фольклорного героя **Кудым-Оша**.



«Косто»

Худ. В. Захаров-Холминский

К. жила в городище своего отца, мансийского князя, у высоких гор (Урала) в верховьях р. Яйвы. По инициативе матери **К.** постоянно носила на лице маску из коровьей шкуры, которая скрывала ее необыкновенную красоту. Настоящего ее облика не видел никто, даже отец. Сделано это было для того, чтобы **К.** могла сама себе выбрать жениха, а не выйти замуж по воле отца. Многие юноши сватались к **К.**, но, увидев ее страшное лицо, отказывались и были казнены по приказу разгневанного князя. Лишь **Кудым-Ошу**, влюбившись в него с первого взгляда, **К.** показала кусочек своего истинного лица, и он, плененный ее красотой, подтвердил свое согласие на брак.

Лит.: Ожегова, 1971.
Н.К.

КОСТРОМА

КОСТРОМА, *kostroma*, — персонаж обрядовой игры, олицетворяющей проводы весны.

У печ. к.-з. оригинальная обрядовая игра в **К.** сопровождала празднование Петрова дня. С раннего утра часов до пяти вечера молодёжь развлекалась песнями и играми, после чего все собирались в условленном месте. Туда же при-

ходили и остальные жители, независимо от возраста, в качестве зрителей. Собравшись вместе, парни и девушки играли в круг, потом в «*Витас*» (бег парами). В это время появлялись человека четыре-пять парней в масках, называемые **К.** Ставилась скамейка, **К.** садились на неё, а вокруг них вставали девушки. Девушки водили хоровод, пели песни и спрашивали: «Далеко ли **К.**?» Из публики отвечали, что **К.** сейчас за десять, пятнадцать или двадцать вёрст. Девушки продолжали петь до тех пор, пока на их вопрос кто-нибудь из публики не отвечал: «Вот **К.**, пришла, сидит». Тогда девушки становились в круг рука об руку так, чтобы **К.** не могли убежать, а собравшиеся зрители начинали стегать их вицами. **К.** всеми силами старались при этом вырвать вицы, а добившись в этом успеха, начинали сами стегать всех, кто подвернётся под руку. Забава эта продолжалась около часа, после чего с песнями все расходились. Считалось, что этой обрядовой игрой совершаются проводы весны, а ударами вицей стегалась суровая зима.

У иж. к.-з. народная драма **К.** разыгрывалась на Троицу. Рыженого **К.** (на одного из парней навешивали пучки травы и соломы) с прылкой в руках усаживали на чурбак. Остальные участники становились в круг и затевали вокруг **К.** хоровод с песней: «Костромушка прядёт, Иван-дремля дремлет. Далеко ли **К.**?» Неожиданно **К.** вскакивал, сбрасывая с себя наряд из травы и соломы. Все разбегались, а **К.** старался их догнать и поймать.

Название этой игры, по всей видимости, было заимствовано у русских, но сама по себе она оригинальна. У русских празднование **К.** заключалось в бросании в воду соломенного чучела (похороны **К.**) Либо одну из девушек выбирали на роль **К.**, потом другие девушки с песнями относили её на доске на реку. Там **К.** пробуждалась, и все девушки купались. Происходило это празднование в понедельник или воскресенье Всесвятской недели (первая неделя после Троицы), т. е. входило в цикл троицкой обрядности.

Лит.: Дуркин 1926, Конаков 1993, Микушев 1970, Сахаров 1970.

Н.К.

КОДЗОМ

КОДЗОМ, *kežəm* повс., — сев.

Короткое северное лето обязывало начать

К., как можно, раньше; в то же время нередкие поздние заморозки заставляли особенно не торопиться с его началом. При выборе оптимального времени **К.** к.-з. и к.-п. крестьяне придерживались жёстких календарных привязок лишь номинально. Николин день (9 мая ст. ст.) считался у них средним сроком **К.**, первым сроком **К.** считался Еремеев день (пророка Иеремии, 1 мая ст. ст.), а поздним — день царя Константина и его матери царицы Елены (21 мая ст. ст.). Но и эти даты были не строго обязательны.

Начало **К.** у к.-з. и к.-п. обязательно сопровождалось специальными обрядами. Перед выездом в поле было принято мыться в бане и одеваться во всё чистое. Прежде, чем выйти из дома, перед иконами читали молитвы. Ижемские к.-з. перед **К.** съедали по кусочку просфоры, которые сохранялись с Пасхи в красном углу возле иконы. Так же они обязательно ели перед **К.** кусочки сухого хлеба, который лежал там же и тоже был освящён в церкви на Пасху. В некоторых селениях по Сыsole перед **К.** полагалось съесть по куриному яйцу. В отличие от пасхальной просфоры яйцо как символ плодородия и новой, возрождающейся жизни связано с ещё дохристианскими воззрениями, хотя позднее оно вошло и в христианскую обрядность. На Выми размельчённую просфору клали и в семена, чтобы усилить их произрастательную силу. В некоторых селениях перед **К.** производились и кровавые жертвоприношения. В жертву приносились освящённое в церкви животное (бык, телёнок, овца), приобретённое для этой цели всем сельским обществом или же одним человеком.

Перед **К.**, прежде чем бросить семена в землю, обращались к Богу с молитвой об урожае. Затем просили о содействии и своих умерших предков. После окончания **К.** ижемские к.-з. гадали об урожае. Старики бросали вверх лушкшки, из которых разбрасывались при **К.** семена, и смотрели, как они упадут: на бок — будет средний урожай, вверх дном — плохой, а вниз дном — хороший. Интересные обрядовые действия сопровождали у к.-з. женщин **К.** овощей. Перед посевом репы они, резко кланяясь, прикасались к грядке головой и произносили заговор-пожелание: «Дай, земля, репу крупную и круглую, как голова.» А, посадив капусту, опускали несколько раз вниз головой к земле кого-нибудь из детей, обращаясь при этом с молитвой к Богу: «Дай, Господь, нищим и пьющим, и нам грешным бла-

годать»: «Расти, капуста, толстоногая, величиной с попадьину задницу».

Лит.: Дукарт 1975, Конаков 1993, Сорокин 1848, Сорокин 1910/22. Н.К.

КӞИИ

КӞИИ, *kejin* повс.; **кӞийи**, *kejin* вв. печ. | удм. кион «тж», — волк.

К. — один из самых популярных персонажей к.-з. и к.-п. фольклора. В волшебных сказках **К.-сар** (Волчий царь) встречается как вариант Беса или нечистого и выступает в роли антагониста-преследователя. В **К.** оборачивается сказочный герой, которому следует преодолеть большое расстояние. **К.** приносит живую и мёртвую воду для убитого героя.

В сказках о животных у южных к.-з. и к.-п. **К.** называется *Лупша-вок* «брат Лупша», *Лутя-вок* «брат Лутя», считается младшим братом медведя, именуемого *Перша-вок* «брат Перша».

Со сказочным эвфемизмом *Лупша*, несомненно, связано имя известного по к.-з. преданиям колдуна, **Лунарья**, который состязаясь со Стефаном Пермским, превращался в **К.** В **К.**, по представлениям к.-з. и к.-п., могли превращаться и другие колдуны, хотя в преобладающем большинстве текстов быличек о колдунах-оборотнях предпочтение отдаётся образу медведя. Образ волка-оборотня чаще встречается в к.-п. текстах. Иногда этим оборотнем является сам хозяин леса, *вӱрись*. В к.-з. и к.-п. быличках нередко упоминается о том, что **К.** служит лешему в качестве собаки. Изредка собаками лешего называются *еджыд К.-яс* «белые волки». В к.-з. сказках волки называются овцами **Ёмы**, медведи — коровами.

В стадо волков, по поверьям к.-з., колдун мог обратить и свадебный поезд, если **вежливец**, охраняющий свадьбу, не принимал необходимых мер. В магической практике к.-з. кликам **К.** приписывали такую же силу, как когтям и клыкам медведя. Охотники и оленеводы коми подвешивали **К. пинь** «волчий зуб» к поясу, считая, что они помогают от сглаза и от болезней. Отражением поверья о том, что подкиннутым в голбец клыком **К.** можно умертвить хозяина дома, является сказочный мотив убийства зубом Волчьего царя, положенным на грудь спящему герою. Одна из верхневычегодских **тӱдысь** говорила,

что если она приобретёт **К. пинь**, ей не будет страшно ничьё воздействие, поскольку тогда она обретёт огромную колдовскую силу. Хвостом **К.** заматали следы колдуны, чтобы порчу не смогли вернуть на них. То же делает сказочная **Ёма**, скрываясь от преследователей. С помощью волчьих жил к.-з. колдуны наказывали вора, для этого следовало на горячую сковороду **К. сӱн чӱвтын** «волчью жилу кинуть», после чего у вора скрючивались руки.

Слово **К.** в повседневной речи является достаточно распространенным ругательством, определяющим человека жадного, жестокого, не признающего родственных и дружеских связей.

Лит.: Климов 1990, Лыткин, Гуляев 1970, Налимов Материалы..., ПМА. О.У.

КӞИИ САР

КӞИИ САР, *kejin sar* повс.; **кӞийи сар**, *kejin sar* вв. «волчий царь», — персонаж-антагонист в к.-з. сказках, волк-оборотень.

К.с. преследует брата с сестрой, которые спасаются от него перейдя реку по мосту из материнского полотенца. Обернувшись молодцем, соблазняет сестру, с её помощью овладевает полотном, переходит на другой берег и, опять же с помощью сестры, пытается погубить брата, которого охраняют две собаки: по его наущению сестра посылает брата на мельницу с 12-ю ларями, где за 12-ю дверями остаются собаки брата. Брат перед смертью просит разрешения попариться: топит баню дровами с трёх (9-ти) мест, вяжет веники, собранные с трёх (9-ти) деревьев, приносит воду с 3-х (9-ти) колодцев, оттягивая свою гибель. Ворон приходит к нему трижды, сообщая, что собакам осталось разгрызть 9, 6, 3 двери. С помощью собак герой забирает **К.с.** в баню, сжигает и замечает насекомых, в которых превращается **К.с.**, в огонь. Сестра выгаскивает из огня зуб **К.с.**, с помощью которого позже убивает брата. Брат, оживлённый живой водой, принесённой собаками, становится царём. Как правило, данный сюжет является лишь начальной частью сказки, сконтинированной из 3-4 других сюжетов. В ижемском варианте вместо **К.с.** действует Бес.

В сказочной прозе к.-з. встречаются образы духа-хозяина волков и колдуна-оборотня, которым подчиняются и прислуживают волки. В

представлениях к.-з. распространены поверья о том, что колдуны могут превращать свадьбу в волчью стаю. У к.-п. существуют былички о волке-оборотне, дом которого находится в большой ели. Однако, нигде, кроме как в сказках, названия **К.с.** не встречается.

Мотив сжигания нечистой силы, колдуна, сказочного антагониста в бане, с замечанием насекомых, в которых они превращаются очень популярен в фольклоре к.-з. и к.-п. и встречается как в сказках, так и в преданиях, и в быличках.

Лит.: Климов 1990, Осипов 1989, Рочев 1991.
О.У.

КӖК

КӖК, kek повс., — кукушка.

По к.-з. и к.-п. поверьям, **К.** не имеет своего гнезда потому, что однажды она свила его в Благовещение, когда строго воспрещена любая работа. С **К.** связано множество представлений и примет. Так, на верхней Вычегде считали, что **К.** через семь лет превращается в ястреба. В народном календаре определялась взаимосвязь между Николиным днём (9 мая ст. ст.) и весенним прилётом **К.** Считалось, что перед Николой **К.** начинает куковать и наступают белые ночи, которые так и назывались: **К.-а вой** «кукушкина ночь». Говорили, что **К.** прилетает за неделю до Николы, и по её прилёту определяли ход посевных работ: «Если к прилёту **К.** семенной хлеб окажется в закромах непосеянным, год будет плохим». Полагали, что **К.** переставала куковать за неделю до Ильина дня (20 июля ст. ст.), когда хлеба уже созревали: «остью подавилась».

«Поэтѳм **К.**» «кукушка без гнезда» — распространённый образ причитаний к.-з., метафорическое название женщины, сироты, потерявших близких. В лирических песнях **К.** является образом печали и одиночества.

Лит.: Жилина, Сорвачёва 1971, Нонаков 1993.
Н.К., О.У.

КӖМТӖМ МАРТЫН

КӖМТӖМ МАРТЫН, kemtem martin литер., **КӖмтэм Мартын, kemtem martin** иж., — босой Мартын.

К.М. — силач, герой преданий ижемских к.-з., согласно которым жил в с. Ласта (в 12-ти км от с. Ижма) и в любую погоду, зимой и летом ходил босиком. Зимой над ним подшучивали: занимали разговорами стоя на льду, в который **К.М.** постепенно погружался по колено, по мере подтаивания льда под ногами.

Когда строил себе дом, привозил из леса по два бревна: поменьше клал в сани, побольше взваливал на свои плечи. Когда лошадь останавливалась отдохнуть, он ждал, уперев конец бревна в землю.

Согласно преданию, **К.М.** один мог удерживать гружёную барку за канат (при этом уходил в землю по пояс), подниматься против течения в *кахже* «большая крытая лодка». За травлю коров, по рассказам, **К.М.** наказал медведя, взяв его за шиворот (за уши) и трижды окунув в воду со словами: «Чтобы ни ты, ни твои друзья больше сюда не приходили».

Прославился **К.М.** также огромным аппетитом. До нашего времени ижемские к.-з. сравнивают с ним человека, много и долго едящего.

К.М. всю жизнь оставался холостым, т.к. не хотел, чтобы потомки были слабее его, а женщины по себе не нашёл. Сестра **К.М.** (такая же силачка) тоже не нашла себе пары, но жила отдельно от брата, потому что «вместе жить брату и сестре церковь не разрешала».

Варианты преданий о **К.М.** известны у всех ижемских к.-з., включая Тюменских и Кольских ижемцев.

Лит.: Рочев 1984.
О.У.

КӖР

КӖР, kgr повс., — олень.

В половой кодировке **К.** находится в женском семантическом поле. Сваха, объясняя свой приход в дом невесты, говорила, что она видела **К.**, потеряла его из виду, а следы привели ее сюда. В легенде об **Ийркапе** в красивую девушку, перевернувшись через голову, превращается голубой олень, за которым гнался охотник. Прослеживаются следы былой солярной символики **К.:** у ижемских к.-з. Солнце сравнивается с упряжкой **К.**, сказочный герой выбирается из подземного мира на крылатом олене и т.д. (См. также **Йора**.)

Лит.: Плесовский 1968, Рочев 1984.
Н.К.

КӨРТ

КӨРТ, *ker* повс., *kört* к.-я., — железо, металл.

Слово **К.**, как удм. *корт* «железо», происходит от общес. *kört* «железо»; мар. *kürtnig*; эрз. *kšñi*. < доперм. * *kjrtz* < иран.: осет. *kard* «нож, сабля»; курд. *kêrd* «нож»; авест. *karata* «нож».

В первую очередь следует отметить лечебную и магическую роли, которыми наделяется **К.**. Так к.-з. поили больного из **К.** *доз* «железной, металлической посуды». К.-з. и к.-п. для лечения болезни (а также для снятия порчи и ускорения тяжёлых родов), лили заговоренную воду на пациента, пуская тоненькой струйкой по лезвию ножа.

Так как **К.** считали оберегом от нечистой силы, сглаза и порчи, рядом с беззубым ребёнком клали нож, хлеб и соль; взрослые (например, жених и невеста) в ворот рубахи или пояса вшивали иголку без ушка; нож на пояс мужчины считался у уд., печ., иж., вв. к.-з. таким же оберегом, как брусok и клык хищника (см. **Вуджор**); в дверной косяк или ворота к.-з. и к.-п. втыкали иголку без ушка, чтобы в дом не могли проникнуть колдуны или не могли выйти уже вошедшие. Воткнутому в девятый сучок девятого сверху бревна шилом или ножом также можно было «запереть» в избе колдуна. От воздействия нечистой силы в гаданиях или лечении вокруг себя чертили круг ножом и сам нож втыкали на стыке круга. В среде к.-з. встречаются былички о том, как сильный ветер можно утихомирить, бросив против него через левое плечо вывернутой рукой нож или топор. Часто этот сюжет является лишь эпизодом более странного сюжета о встрече человека с лешим, нечистым, пораненным брошенным предметом во время своего передвижения в виле ветра (смерча). Сильный ветер могли и «рубить» топором или косой. Косой же «косили» внутреннее пространство дома, изгоняя **куття войса** «святочных духов» на Святки, болезнь или нечистую силу, донимающую хозяев.

К., по представлениям к.-з. и к.-п., служит медиатором между «этим» и «иным» мирами. К.-з. не стригли ногти покойнику, т.к. считалось, что по пути на тот свет ему придётся взбираться на железную гору, где понадобятся **К.** *гыж* «железные ногти». В сказочном фольклоре герой (героиня) попадают в «иное» царство, находящееся

на горе (в яме) с помощью железного якоря, крюка, в подводный мир — через железный столб. Девушка-героиня в поисках жениха испытывает 3 железных (чугунных) башмака, стирает 3 железных (чугунных) посоха, съедает 3 железные (чугунные) просвирки. По представлениям печ. иж. вв. к.-з., болото, населённое злыми духами, можно перейти, втыкая в землю ножи и топоры.

Железные предметы, по мнению информантов, обладают самостоятельной волей и способностью, при неправильном отношении к ним, нанести вред или приносить несчастье, а при правильном, — помогать владельцу. Так, найденные где-либо нож, топор, ножницы и т.д., приносят счастье, если они направлены остриём в сторону от нашедшего, в противном случае «*вир кистны вермасны*» «кровь пролить могут», поэтому такую находку подбирать запрещалось, чтобы «худа не было»; поэтому же подавали нож всегда ручкой вперёд. Нельзя было также дарить ножи, следовало за них брать хотя бы минимальную сумму, чтобы таким образом передать право владения и сделать предмет «послушным» новому хозяину. Существовало множество запретов и предписаний относительно пользования ножом за столом: у вв. к.-з. нож должен был лежать вдоль стола, его нельзя было втыкать в стол, в хлеб; не допускалось есть с ножа, «чтобы в зверя не превратиться». Последний запрет, вероятно, связывался с ролью ножа в оборотничестве: т.к. к.-з. и к.-п. колдун мог превратиться в медведя или волка, кувыркнувшись через пень с воткнутой в него ножом или обойдя вокруг него против солнца. По этой же причине запрещалось брать чужой нож, воткнутой в пень, дерево, землю и т.д. Нож вообще широко применялся в колдовской практике: протыкание следов человека и животных с целью нанесения порчи, вырезание тени, следа и т.д.

В фольклоре эпитет **К.** чаще всего встречается в сочетании (оппозиции) с другими металлами-эпитетами: **К.** / золото, **К.** / медь, **К.** / серебро, **К.** / медь/ золото и т.д. Причём, в зависимости от качества самого железа: *таиш К.* «чугун», *уклад К.* «сталь», *емдон «тж»*, меняется контекстуальное значение. Так, *таиш К.* упоминается в сказочных сюжетах о девушке, которая ищет суженого. Чугунные башмаки, посох, просвирка связаны с идеей тяжести и долгого пути. Часто **К.** атрибутирует антагониста:



Олень
Пермский «звериный стиль»



Изображение оленя
на поясной пряжке
ижемских оленеводов



Традиционный способ ношения топора коми
промысловиками. В данном случае топор
рассматривается и как оберег человека
Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаранова



Традиционный нож
ижемских оленеводов
Село Сизябск, Ижемский район
Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаранова

Гундыр (его рубашка, телега, гумно), **Ёма** (её зубы, крылья, корыто, в котором она варит гостей), противник эпического **Перы** катится в **К.** колесе. **К.** символизирует силу, и поэтому является атрибутом богатыря (богатырства): семь братьев-богатырей играют картами из **К.**, едят вилками из **К.**, эпический и сказочный богатырь, перед тем как пуститься в странствие, подбрасывает (сгибает) палку (палицу) весом в 1, 3, 30, 40 пудов, выкованную из **К.** И тем не менее оружием богатыря считаются меч-самосек, булатная сабля, и т.д. из облагороженного железа — стали, которые богатырь выбирает перед битвой.

В обрядовой поэзии цепь, в которую «заковывают» невесту в семье жениха, противопоставляется «шёлковому поводу» в родительской семье; «железные оковы» в погребальных плачах — метафора объятий смерти; в похоронной и свадебной причити **К. стын**, **К. стен** «железная стена» символизирует прочность дома, крепость семьи. В заговорах **К. кыв** «железное слово» замыкает несчастья, болезни, порчу, вредительство так же, как железный ключ, у к.-п. **К. кыв** означает «заговор» вообще. В повседневной речи к.-з. и к.-п. **К.** является эпитетом твёрдости, силы и прочности: **К. ки** «железная рука»: о сильном, упорном человеке с твёрдым характером, **К. сьблэм** «железное сердце»: о жёстком, жестоком, **К. плеш** «железный лоб»: об упрямом, твердолобом, **К. кымбс** «тж», **К. яй** «железное мясо»: о крепком, выносливом, физически терпеливом, **К. чиг** «тж».

Лит.: Абаев 1949, Ардзинба 1988, Климов 1990, Лыткин, Гуляев 1970, Микушев 1987, Налимов 1907, Рочев 1984, Рочев 1991, Старцев 1929, Уляшев 1993, Уляшев 1994, Уляшев, Уляшев 1997, Fokos-Fuchs 1956, Wichmann 1916, ПМА.
О.У.

КӨРТ АЙКА

КӨРТ АЙКА, *kert ajka* «железный айка», — герой к.-з. предания о Стефане Пермском, верховневыгодский могучий колдун.

Как и в большинстве к.-з. преданий о единоборстве первого пермского епископа с могучими колдунами-тунами, имя **К.А.** имеет топонимическую подоплеку, объясняющую происхождение

имени названия с. *Körtkerös* «Железная возвышенность». Железо было необходимым атрибутом **К.А.**: он носил одежду и шапку из железа, у него был железный дом, лодка, лук и стрелы; приписываемая **К.А.**, как и другим *тунам*, неуязвимость объяснялась тем, что у него было железное тело. Основным занятием **К.А.** было ограбление судов и лодок, проплывающих по Вычегде, которые он останавливал протянутой через реку железной цепью. Более того, **К.А.** был первокузнцем, поскольку до него ковать железо никто не умел, т.е. являлся как бы культурным героем со знаком минус, так как своим знанием ни с кем не делился.

Наряду со своими «железными способностями» **К.А.**, как и другие могучие *туны*, обладал неограниченной властью над стихиями. По его слову меркли солнце и луна, день превращался в ночь и наоборот. Он мог заставить реку потечь вспять, а в засуху вызвать обильный дождь; мог остановить словом плывущую по реке лодку (популярный в к.-з. «колдовском эпосе» сюжет «Сусло, стой! — Коли, сусло, стой, то и лодка, стой!»).

Согласно преданию, Стефан Пермский, плывя в лодке вверх по Вычегде, как и многие другие до него, был остановлен железной цепью, натянутой через реку вблизи от жилища **К.А.** Осенив себя крестным знаменем, Стефан ударил по цепи крестом, та лопнула и погрузилась на дно реки. Увидев это, **К.А.** произнес заговор, и по поверхности реки загуляли огромные волны, грозя опрокинуть лодку. С помощью крестного знамения и креста Стефан успокоил волны и причалил к берегу. **К.А.** бросился на святителя, размахивая огромным топором. Зная о неуязвимости *туна*, Стефан велел своим спутникам отойти в сторону, а сам пошел навстречу и ударил в лоб топором. **К.А.** упал, как подкоженный, не издав при этом ни звука, и умер. На месте его могилы возникло затем с. Корткерос.

Среди достаточно многочисленных преданий о единоборстве Стефана Пермского с могучими *тунами* вариант, когда он собственноручно убивает своего противника, является редким. Обычно же Стефан противостоит своему противнику лишь до тех пор, пока *тун* не исчерпывает свои колдовские возможности. После чего его с использованием магических средств (удары топором наотмашь, разрезание нательного пояса) убивают либо спутники Сте-



★



★★



*

Корт Айка **взимает**
дань с проплывающих судов
Худ. В. Г. Игнатов

**

Корт Айка
сжигает коми селения
Худ. В. Г. Игнатов

Корт Айка **состязается**
в силе с другим колдуном
Худ. В. Г. Игнатов



фана, либо сородичи *туна*, убедившиеся в его бессилии перед новой верой.

Первая запись и публикация предания о **К.А.** относится к середине XIX в.

Лит.: Доронин 1947, Лебедев 1910, Попов 1938, Рочев 1984.
Н.К.

КОЧ

КОЧ, *keč* повс., — заяц.

К. | удм. *лудкеч* «гж» букв. «дикая, полевая коза» < общеп. *keč* «заяц» < др.-чув., ср. чув. *kač* | тат. *kāžā* «коза», чув. *mulkač* «заяц».

В этиологических мифах к.-з. **К.** называется **Ен ыж** «Божья овца». Ср. удм. *лудкеч* букв. «дикая коза» = «заяц». Согласно мифологическим текстам, **К.** был создан **Омӧлем**, но когда тот признался **Ену** в том, что сотворил «овцу», **Ен** заявил, что создал то же животное, которое отметил, очернив кончики ушей. При сопоставлении творений братьев оказалось, что все зайцы принадлежат **Ену**. По другой версии, зайцев создал **Ен**, а **Омӧль** решил их извести, очернил уши и погнал зайцев к обрыву, поставив перед этим условие: если найдётся кто-либо пугливее этих животных, они останутся жить. Зайцев испугалась лягушка, и поэтому они сохранились. По третьей версии, зайцам, созданным **Еном**, кончики ушей окрасил **Омӧль**, после чего заявил, что теперь это не «овцы» **Ена**, а его «собаки». Демиурги послали лису, чтобы она поймала **К.** и принесла к **Ену**. **Ен** осмотрел **К.** и увидел, что это его творение, но испорченное **Омӧлем**. После долгих споров они пришли к компромиссу, и **К.** были признаны общей собственностью, а потому людям было разрешено есть мясо **К.** Кроме того, демиурги договорились, что когда исчезнет чернота с ушей **К.**, наступит конец света. Отсюда двойственное отношение к.-з. к **К.**: большая часть к.-з. считает зайцев, как творение Бога, желанной добычей, но некоторые, в особенности уд., вв., печ. староверы — созданием нечистого, что обосновывают наличием когтистых лап, отсутствующих у других травоядных, и поэтому зайцев не употребляют в пищу и называют **К. вӧр пон** «лесная собака». С образом **К.** у вв. староверов связаны эсхатологические представления, согласно которым конец света наступит, когда у зайцев кончики ушей побелеют.

В к.-з. и к.-п. быличках, **К.** часто связывается с нечистой силой, иным миром. Так, повсеместно распространены сюжеты о добычливом охотнике, пользующемся благосклонностью нечистого, лешего или *Хозяина зайцев*, добытые зайцы которого при проверке в присутствии священника превращаются в головешки (осиновые чурки). В к.-п. текстах о заговоренных кладах, клад может являться в виде различных предметов и животных, в том числе и в виде **К.**, прозрачного или чёрного (с красной спинкой и белыми кончиками ушей). В виде зайца, по представлениям к.-з., могут показываться **урэс** (вестник несчастья, болезни) и, реже, колдун. В то же время, верхневычегодские староверы считали, что голова **К.**, положенная над косяками дверей, отпугивает духов болезней.

Образ **К.**, сохраняющий двойственный характер, популярен в волшебных, кумулятивных сказках и сказках про животных. В волшебных сказках **К.** — чаще всего помощник, приносящий живую воду, помогающий делом или советом в благодарность за оставленную ему героем жизнь, иногда же является одной из ипостасей антагониста (Кошей, леший), в сказках про животных — страдающий герой или наоборот трикстер. Известно несколько вариантов традиционного сюжета о мыши, съедающей лису, волка, медведя и др., где заяц-трикстер её замещает. В кумулятивных сказках и детском фольклоре, сохранившихся архаические мифологические мотивы, **К.**, в качестве самостоятельного героя, проявляет присущую этому животному сноровку, ловкость и хитрость, и часто упоминается наряду с такими сказочными персонажами, как Сын Солнца, Дочь Солнца, Бык Месяца и т.д. В сказке «Лиса и Мерин», заячье молоко пьёт **Шонді Пу** «Сын Солнца», чтобы обрести силы, необходимые для выведения из небесного хлева **Тольсь Ош** «Быка Месяца».

Лит.: Климов 1990, Микушев 1980, Плесовский 1956, Рочев 1984, Рочев 1991, Сидоров 1928, Fokos-Fuchs 1951, Fuchs 1924, ПМ ВШ, ПМ ОУ.
Н. К., О. У.

КРЕШТШЕННЕ

КРЕШТШЕННЕ, *kreščénie* повс. (< рус.); *ва вежӧдан лун*, *va vežgdan lun* повс. букв. «день освящения воды», — Крещение, 6 января ст. ст.

Накануне **К.** хозяйки выпекали из теста фигурки различных животных и птиц: коней, коров, поросят, зайцев, уток и т. д. У к.-з. эта выпечка называлась *чубб-чань* «конь-жеребёнок». Она подавалась на праздничный стол и была излюбленным лакомством у детей. Существовала вера и в магическую силу этих фигурок. Их клали на божницу, а после Святков скармливали скоту с целью обеспечить ему сохранность здоровья. Фигурки лошадок, положенные в закрома с зерном и сохраняемые там до весеннего сева, должны были обеспечить семенам хорошую сохранность, всхожесть и плодородность.

По поверьям к.-з. и к.-п., В канун **К.** и в ночь на **К.** происходил разгул *нечистой силы* и она была наиболее опасна. По этой причине святочные гадания в ночь на **К.** считались наиболее верными, но и самыми опасными. Охотники в **К.** сочельник выходили вечером на берег реки и слушали. Если на другом берегу слышался лай собаки, то осенью ожидалась хорошая охота на «сосновую» белку. Белку, питающуюся из-за неурожая еловых сосновыми семенами, легче добывать, но у неё хуже мех. Если же лай слышался со стороны леса, то ожидался хороший промысел «еловой» белки. На посиделках в канун **К.** обязательно закрывали надпечное окно, если на них присутствовали ряженые. Верили, что в противном случае через него мог пролезть чёрт, приняв любой образ, например, лошадиной ноги с копытом. Изгнать его могла только хозяйка избы, переодевшись в своё венчалное платье, зажегши свечи перед иконой и помолившись перед ней. Только тогда чёрт исчезал через то же окно. Чтобы не допустить *нечистую силу* в дом и хозяйственные постройки, в **К.** сочельник на косяках окон и дверей рисовали смолой кресты. После обеда в этот день в дом не заносили дрова и воду, не ходили кормить и поить скот, не производили работ, связанных с шумом: колка дров, пиление лучины и т. д.

Печорские к.-з. староверы, принадлежавшие к беспоповскому толку и не признававшие официальную православную церковь, в полночь перед **К.** спускались на реку и с зажжёнными свечами садились около специально прорубленной проруби. После этого в полной тишине собравшиеся внимательно смотрели на воду, с нетерпением ожидая того момента, когда произойдёт колыхание воды. Как только поверхность воды вздраги-

вала, все сразу же бросались к проруби и набирали в приготовленную посуду «святую воду».

Ранним утром в **К.** девушки в последний раз на Святки гадали о суженом. У к.-п. и к.-з. было принято гадать о здоровье всех домочадцев. Для этого на каждого члена семьи замораживали в ложках воду. Того, у кого лёд в ложке был с ямкой, ожидала болезнь или даже смерть. Лёд с бугорком сулил хорошее здоровье, а с двумя бугорками — прибыль в семье (для парня женитьбу, для женщины рождение ребёнка).

Во всех селениях, где была церковь, на реке заранее перед **К.** делали прорубь (*и́ордань*), рядом с которой устраивался иконостас из льда, куда пришедшие на освящение воды ставили свои иконы. Из льда же отливались кресты для иконостаса, иногда их устанавливали до семи штук. После утренней литургии в церкви всё население, во главе со священником, с иконами и крестами в руках отправлялись на великое освящение воды к проруби на реке. Там священник совершал молебен и святил воду, после чего она становилась святой, обладающей, по народным поверьям, особенной целительной и животворной силой. Если в **К.** на голову священника у иордани падал снег, то ожидалось много «сосновой» белки; а если же на непокрытую голову священника и на воду в иордани выпадала изморозь или дождик, то ожидался год богатый на еловую белку. После освящения воды собравшиеся у ледяной купели начинали мыть в ней лицо и руки, некоторые купались в проруби — для тех, кто участвовал в святочных ряжениях, особенно рядившимся покойником, это было обязательно. Купались и давшие обет по случаю выздоровления от болезни и избавления от какой-либо беды. Больных перекатывали в разлившейся на льду воде, нижнее бельё, в котором они были, дома снимали, а на другой день уносили на реку и топили в проруби. Некоторые северные к.-з. купали в проруби своих оленей вместе с упряжкой. Освящённую воду уносили домой в берестяных бураках, там ею обрызгивали скотину, давали пить больным детям. Запас святой воды сохраняли нередко в течение года. На ней пекли из ржаной муки «святая хлеб», который считался действенным лечебным средством для домашнего скота. Сухой «святая хлеб» крошили, размачивали и добавляли в корм скота. Вода, в которой мочили этот хлеб, также считалась освящённой и её использовали для мытья



Резная старообрядческая икона XIX в.
с. Важгорт, Удорский р-н, Республика Коми
Фото В. Э. Шарпова

крынок из-под молока, если в них попадала мышь. Эту же воду использовали для освящения новых колодцев и т. д.

В ижемских селениях у молодёжи существовал обычай в **К.** после освящения воды ходить по домам с голубем, сделанным из дерева и обклеенным сверху бумагой, петь крещенский тропарь (стихи и песнопения в честь праздника), получая за это угощение, как при хождении со славой. Кроме того, в этот день на Ижме было принято с криком и шумом, как можно быстрее, носиться по улицам верхом на лошадях и на оленях упряжках. Считалось, что после этого злые святочные духи (*вежа нуляк*) уйдут окончательно обратно в воду.

По погоде в **К.** делали долговременные прогнозы погоды. Считалось, что если в **К.** был мороз, то в Прокопьев день (8 июля ст. ст.) ожидалось вёдро. Если морозно было всё время от Рождества до **К.**, то вёдро должно было быть от Петрова дня (29 июня ст. ст.) до Прокопьева дня (разгар сенокоса) и т. д.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968, Гагарин, Жеребцов 1968, Дукарт 1978, Жилина, Сорвачёва 1971, Заварин 1870/5, Конаков 1993.

Н.К.

КУДЫМ-ОШ

КУДЫМ-ОШ, *kudim-oš* букв. «Медведь с устья р. Ку», — герой к.-п. преданий, вождь-старейшина сильного рода, **пам** (*пан*), культуртрегер.

Об имени **К.-О.** существует несколько фольклорных версий: он был сильный, как *ош* (медведь); походил на медведя; его мать **Повсин** «Одноглазая», женщина могучая и обладающая колдовскими способностями, родила сына в результате сожительства с медведем. Согласно наиболее распространённой версии, **К.-О.** был сыном вождя рода иньвенских к.-п., который одновременно был жрецом-*паном* (*паном*), т.е. совмещал функции главы общественной, военной и культовой деятельности своего рода. После того, как отец **К.-О.** погиб в одном из военных походов, он был избран новым главой рода и получил соответствующие знаки отличия: жезл и четырёхугольное изображение медведя, которое он постоянно носил на груди. Среди родов древних к.-п. род **К.-О.** был сильнейшим, а

среди вождей никто не мог сравниться с ним по силе. Кроме того, **К.-О.** обладал колдовскими способностями: был неуязвим для топора; смертельно раненный стрелой, до трёх раз мог оживать, прижимаясь полученной раной к земле; был способен вызвать на реке бурю, чтобы отогнать нападавших врагов.

При **К.-О.**, по его настоянию, его городище было перенесено для безопасности из низины на высокий берег реки, в местечко, носящее название «Красная Гора». Там находилось родовое святилище, и его главная жрица **Потось** или, по другой версии, **Чикыш** (<*чикись* «коса») пыталась помешать переселению, угрожая гневом божеств. Но **К.-О.** обратился за советом к Солнцу, и оно подало благоприятный знак. В отличие от своего отца, **К.-О.** больше прославился не военными походами, а дальними торговыми поездками, из которых он привозил товары, меняя их на пушнину. Кроме того **К.-О.**, выступая в роли культуртрегера, распространял культурные достижения соседних народов, до этого неизвестные древним к.-п., не только среди соотечественников, но и по всему к.-п. краю. Так, из одной из своих поездок он привёз семена различных злаков и научил земляков выращивать хлеб. Благодаря ему же у к.-п. появилось железо: **К.-О.** сам отыскал залежи руды, выплавил из неё железо и изготовил первые железные орудия. С появлением железных орудий к.-п. стали изготавливать долблённые лодки, до того они плавали на плотах.

В цикле преданий о **К.-О.** доминирует сюжет о его сватовстве и женитьбе на мансийской княжне **Костё**. **К.-О.** отправляется сватать княжну по совету колдуньи **Потось** (*Чикыш*), которая имела тайной целью погубить его, поскольку знала, что никто из отправившихся сватать **Костё** не вернулся назад. Все они были казнены по приказу мансийского князя, потому что, увидев невесту воочию, отказались от своих намерений. Женихов отпугивало безобразное, мохнатое, более похожее на звериное, чем на человеческое, лицо **Костё**. На самом деле она была красавицей, но её мать, чтобы дать дочери возможность самой выбрать жениха, мужа, обклеила лицо **Костё** кусочками телячьей шкуры. Настоящего лица **Костё** не видел даже её отец. Когда **К.-О.** вошёл в шатёр, в котором находилась княжна, перед ним предстала девушка с прекрасными глазами, но



Кудым-Ош
Худ. В. Н. Оньков



Кудым-Ош
Дерево
Худ. В. Н. Оньков

безобразным лицом. Увидев **К.-О.** *Костѣ* поняла, что это её суженый, она оторвала кусочек шкуры и показала, что под ней нежная белая девичья кожа. **К.-О.** подтвердил князю своё желание жениться на его дочери. Мать очистила лицо *Костѣ* от шкуры. Сыграли свадьбу, а по возвращении **К.-О.** в родное городище с княжной — вторую.

К.-О. жил очень долго, однажды к нему приходила смерть, но он прогнал её. Наконец, предчувствуя свой конец, собрал всех сородичей и сказал, что сразу после его смерти у него изо рта пойдёт пена, ко всем, кто мизинцем соберёт эту пену, перейдёт часть его богатырской силы. По другой версии, **К.-О.** прожил 150 лет, а перед смертью велел похоронить себя в долблёном кедровом гробу, опоясанном железными обручами, и сообщил, что когда-нибудь ещё вернётся на эту землю.

Лит.: Климов 1964, Ожегова 1971.
Н. К.

КУЛӢМ

КУЛӢМ, *kulem* повс.; **кулэм**, *kulem* вв. иж.; **смерт**, *smert* уд. нв.; **сьмерть**, *šmert'* вв. сыс. печ. иж. (< рус.); **сурым**, *surim* устар. сс. (<? манс.), — смерть.

Корень слова **К.** имеет весьма древнее происхождение, на что указывает его широкое распространение не только в финно-угорских языках: удм. *кулыны* «умереть» < общеп. **kul* || мар. *колаш*, морд. *куломс*, фин. *kuolla*, манс. *kāl*, хант. *χāl*, венг. *bal*. ||| нган. *ku*, энец. *kaa*-, сельк. *qu*-, кам. *kū* < праф.-уг. **kōle*- (умереть). Слово **К.** в к.-з. и к.-п. имеет три значения: «умерший» (См. **КулӢма**), «умирание», «персонификация смерти», которые в современном к.-з. нередко различаются терминологически. Так, умерший чаще называется *шонгян* «теплящийся» и *поконча* (< рус. *покойник*, *покойница*), умирание — *кулӢм*, *сурым*, персонификация **К.** — *сьмерть*, *смерт*. Слово *сурым* Лыткин-Гуляев возводит к угорскому: манс. *sorim*, *sorum* «смерть», хант. *šārēm* «тж».

К. в языческий период к.-з. и к.-п. представлялась чёрным медведем. Любопытно, что в ряде сюжетов об одиннадцати сыновьях с отцом, проглоченных лесным и водяным медведями (См. **Шомвуква**), образ Водяного Большого

Медведя варьирует с образами подводных чудовищ (См. **ГлӢт**, **Сир**) — ср. образы медведя и ящера в нижней части сложных композиций на изображениях пермского звериного стиля. В похоронных причитаниях к.-з. **К.** в облике чёрного большого медведя «садится в красный угол», «застилает 5 (6) окошечек», «инеем покрывает печь». Подобные представления сохранились также в к.-з. и к.-п. загадках, где печь метафорически сопоставляется с пожирающей пастью или чёрной задницей медведя. В уд. вв. нв. свадебных причитаниях крёстного жениха невеста называет чёрным злым медведем, который хочет её пожрать (параллелизм свадьба = смерть).

Дикие животные и птицы, случайно попавшие (залетевшие) в дом, считались у к.-з. и к.-п. вестниками несчастий, болезней, **К.** (См. **Орт.**), а нередко и отождествлялись с ней. К.-з. говорили о появлении **урӢс**, предвещавших чью-л. смерть: **Taiō K. водзӢ* (Это перед смертью). Подобными же вестниками у вв. и печ. к.-з. считались животные, отличающиеся нестандартным поведением: мышь, скачущая на задних лапках, трясогузка, севшая на нос лодки и т.д. **К.** предвещало и появление в доме большого количества тараканов.

В среде к.-з. и к.-п. бытует множество запретов, примет, снотолкований, особенно, связывающих **К.** с древнейшим символом жизни, деревом. У уд. и вв. к.-з. нельзя было сажать рядом с домом черёмуху, дерево «низа», т. к. считалось, что она унесёт жизнь хозяина, или дом опустеет, когда её корни дойдут до сруба. Те же поверья связаны в современных представлениях с тополем. Не сажали и ель, символ **К.**, хотя, если она уже росла, её не рубили, чтобы не накладывать **К.** на кого-л. из членов семьи. Высохшие или упавшие на дом (наяву или во сне) деревья также означали смерть.

Некоторые образы видений, снов и реальные образы к.-з. и к.-п. устойчиво связывали с **лӢк К.** — неестественной смертью; букв. «плохой смертью». Так, поедание кем-либо сырого мяса во сне или убийство кого-либо во сне означало его **К.** в результате убийства или травмы, видение корабля под белыми парусами или на верхней Вычегде — русалки (*вауса*) расчёсывающей волосы на берегу — утопление и т.д.

Ничего хорошего не сулила встреча во сне или наяву с приглашающим к себе **кулӢма** «умершим»: отказавшийся от приглашения, по

представлениям к.-з. и к.-п., отделялся болезнью, а не отказавшийся уходил в мир иной. Предвещало **К.** также появление чьего-либо *орт*, антропоморфной части души у верхневычегодских к.-з.. Как правило, *кулӢма* и *орт*, ситуативно олицетворяющие **К.**, описываются болезненными, худыми, неопрятными. Вообще, в образе **К.** в устной сказочной и несказочной прозе преобладают антропоморфные черты. Имеется единственный текст о **К.** в женском облике, согласно которому **К.** стала первая жена Адама, проклятая **Еном** за то, что убила своих 12 дочерей по наущению **Омӧля**. Она провалилась под землю, обречённая «пожирать» своих детей», а её 12 дочерей стали носителями болезней и пороков. В данном тексте отчётливо просматривается влияние христианских апокрифов. В быличках, легендарных, сказочных сюжетах **К.** изображается мужчиной (в отличие от русской Смерти в женской ипостаси), в белом саване, нередко с косой, особенно подчёркиваются неопрятность и костлявость **К.**. При этом антропоморфный образ **К.** сохраняет характерный для зооморфного образа эпитет *морт сёй-ысь* «человека едящий, людоед».

Согласно мифологическим представлениям, **К.** наступала с вылетом души-дыхания (*лов*), по бытовым наблюдениям к.-з. и к.-п. — с прекращением дыхания, поэтому возле умирающего постоянно должен был кто-нибудь ждать *лов петэм* букв. «дыхания выход», чтобы, проверив зеркалом или гладким металлическим предметом отсутствие дыхания, правильно уложить покойника и закрыть ему глаза и рот.

Лит.: Доронин 1947, Лыткин, Гуляев 1970, Микушев 1987, Осипов 1986, Плесовский 1956, Рочев 1984, Уляшев 1994, ПМА.
О.У.

КУЛӢМА

КУЛӢМА, *kulõma* вс. вым. л. нв. к.-п.; **кулэма**, *kulema* иж.; **кулӧм морт**, *kulem mort* скр. сс. уд.; **кулэм морт**, *kulem mort* вв.; **шонъян**, *šonjan* вв.; **шонъянӧй**, *šonjangj* печ. скр.; **шонъянэй**, *šonjanēj* вв.; **шонъей**, *šonjej* нв.; **поконик**, *poconik* вс. вым. иж. л. скр. уд. сс.; **покооник**, *rokoonik* вв., — умерший, но продолжающий посмертное существование человек.

В момент наступления смерти единое человеческое существо как бы распадается на три составляющие: *шой* «тело, труп»; **лов** «душа-дыхание»; **орт** «душа-тень, двойник». Одновременно создается образ покойного-**К.** «умерший», объединяющий как представления о посмертном состоянии тела, так и о душах **лов** и **орт**.

Сведения о посмертной жизни отличаются некоторой двойственностью. С одной стороны, **К.**, отождествляемый с душой умершего, совершает путешествие в отдаленный в географическом пространстве загробный мир, где включается в сообщество предков; с другой стороны, местом жительства **К.** считается могила, в которой похоронено тело-*шой*. В этом случае, мир предков как бы находится здесь же, на конкретном кладбище, где **К.** сразу же после погребения встречается с предками. Считается, что неясный шум этой встречи можно услышать, приложив ухо к могиле. Могила является местом ритуально оформленной связи живых родственников с **К.**, однако **К.** может покидать ее и находиться в различных точках мира живых. Предполагается, что сверхъестественный мир, в котором живут и действуют умершие, входит в параметры географического пространства, при этом сохраняя невидимость и абсолютную непроницаемость для живых. Находясь в этом мире, **К.** обладает сверхъестественными качествами и является для живых духом-покровителем («родитель»), или злым духом, если он умер неестественной смертью («заложенный покойник»). К заложенным покойникам к.-з. и к.-п. причисляли умерших колдунов, ведьм, самоубийц, утопленников, опойц, умерших некрещеными детей. Их хоронили отдельно от «родителей», праведных **К.**, погребенных на общем кладбище. Нечистые **К.** вредят людям, часто становятся упырями, мстят живым за что-либо, «родители» заступаются за живых, загоняя такого **К.** в болото. Считается, что душа заложенного покойника остается на месте своей смерти и здесь является живым, «пугает». Также считается, что душа убитого остается на месте своей смерти и ожидает смерти своего убийцы, чтобы затем проводить его в преисподнюю. Эти души **К.** обозначаются в коми языке словами *повзъӧдчысь* «пугающий» или *гажтӧм* «нечистый». Заложенные **К.** не могут перейти через водный рубеж, поэтому в некоторых регионах их хоронили за рекой, иногда

на специальных кладбищах. У к-п. из числа нечистых **К.** выделяются **ичетики** — маленькие мохнатенькие человечки, духи утопленных матерями младенцев.

Связь с **К.** («родителями») поддерживается посредством поминальных ритуалов, а также регулярных ритуальных призывов. Ритуально регламентированными считались обращения к **К.** в первой половине дня, как то утренний обряд преломления хлеба, а также поминальные трапезы на могиле. Обряд преломления хлеба заключался в том, что первый вынутый из печи хлеб посвящался **К.**, рекомендовалось преломить его, прочитав молитву, пригласить **К.** словами: «*Вошйӧ-сибӧдчӧ муса К.*». «Придите-попробуйте дорогие **К.**», причем все **К.** данной семьи перечислялись поименно. После этого хлеб клали на специальную полочку под образами. Призывать **К.** во второй половине дня считались опасными, поэтому запрещалось помянуть или произносить имя **К.**, особенно к ночи. Страх нерегламентированного прихода **К.** объясняется, с одной стороны, свойством **К.** привлекать души живых на тот свет, а с другой стороны тем, что под видом **К.** может прийти злой дух. Выполнение живыми ритуальных регламентаций обеспечивало им помощь со стороны **К.** Считалось, что **К.** охраняет скотину, загоняет в ловушки дичь, в сети рыбу, помогает косить сено и т.п. Особенно актуальной признавалась помощь **К.** при сельскохозяйственных работах (См. **Нянь**). Прекращение ритуальных отправок могло вызывать кару со стороны **К.**, в результате которой заболел человек или домашние животные. Для того, чтобы выяснить, кто из **К.** стал причиной болезни, к-п. применяли гадание **чер ошван** «подвешивание топора». Выяснив таким образом имя **К.**, устраивали ему жертвоприношение или поминальный обед. Следует отметить также контакты между живыми и **К.**, происходящие по обоюдному договору. В этом случае, еще при жизни люди договариваются друг с другом о том, что тот, кто умрет раньше, явится живому в сновидении или еще каким-то образом и расскажет о загробной жизни. Человек накануне своей смерти может обещать помощь живому родственнику в каком-либо затруднительном деле и явиться как **К.** на призыв. Живые могут посетить тот свет и встретиться с **К.** родственниками в сновидении. При этом сновидцу следует

соблюдать ряд рекомендаций: нельзя есть пищу, которую предлагают **К.**, нельзя целовать **К.**, пожимать им руки и т.п.

По своим качествам **К.** принадлежит к категории духов. Он невидим, способен являться в различных зооморфных образах, обладает особым рода телесностью. **К.** сохраняет за гробом физические особенности, отличавшие его при жизни. Телесные недостатки также сохраняются и за гробом. В.П. Налимов пишет, что некий старик не решался помянуть своего сына в лесу, т.к. при жизни у сына были парализованы ноги. **К.** способен уставать, помогая живым, нуждается в пище, поэтому с момента смерти между **К.** и живыми родственниками устанавливаются своего рода догкоконвенциональные отношения, в соответствии с которыми живые как бы обязуются совершать поминальные тризны, фактически — кормления усопшего, в ответ на которые предполагается помощь со стороны последнего. Считается, что **К.** употребляет в качестве пищи *ру-пар* от кушаний, съедаемых живыми. **К.** обладает тяжестью. Тяжесть загробного тела находится в зависимости от совершенных при жизни грехов. В силу этого грешные **К.** не в состоянии справиться с мытарством переправы и под тяжестью грехов тонут в реке, отделяющей мир предков, в то время как праведные **К.** легко переходят рубеж (См. **Мӧдар югыд**). Тяжесть **К.** может быть обусловлена и состоянием особой нечистоты смерти. К примеру, к едущему на лошади, запряженной в сани, крестьянину прямо в сани стали садиться умершие родственники. Лошадь изнемогала от их тяжести, и только вмешательство колдуна помогло от них избавиться. Телесность **К.** выражается и в том, что призванный в ритуально нерегламентированное время **К.** муж может вступить в половую связь с женой, **К.**-мать может прийти ночью и покормить грудью своего ребенка.

Конкретный образ **К.** зависит от места контакта: в сновидении **К.** является в своем прижизненном, человеческом облике, тогда как в реальности он может предстать в облике птицы или мелкого животного. По сведениям П.А. Сококина «родитель» является в облике кошки, «недобрая душа», т.е. заложный покойник — в облике ящерицы. Ср. в ящерицу превращается чудь, погибшее в результате самопогребения (нечистой смертью) первое поколение предков (См. **Чудь**). Предпочтительным образом для умер-



«Смерть»

Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)

ших нечистой смертью считается собака, в известных текстах сновидений о загробном мире подчеркивается местонахождение такого **К.** в собачьей конуре, а не за столом с «родителями». В облике пестрой собаки, лисы возвращаются домой проклятые и похищенные нечистой силой люди. По сведениям Н. Заварина грешные **К.**, особенно умершие колдуны могут оборачиваться вороном, ласточкой, волком. В народных толкованиях сновидений корова и лошадь считаются образами «родителей». Порода птицы, как воплощения **К.** как будто не имеет значения. В поминальной обрядности предусматриваются особые кормления птиц, для которых прямо на могилах поминаемых **К.** рассыпают зерно или же кладут зерно в специальные кормушки над могилой. У ижемских к.-з. в намогильном памятнике делается специальное отверстие для души-птицы. По представлениям летских к.-з. после погребения душа **К.** в виде птицы прилетает в прежний дом, где для нее ставят тарелку с зерном. С другой стороны, имеют место и некоторые конкретные орнитоморфные персонификации **К.** Так, у к.-п. во время праздника «встречи» трясогозок под птицами, прилетавшими с юга на родину подразумевались предки. В похоронной обрядности начала века остатки намогильной поминальной трапезы отдавали собакам и воронам, при этом предполагалось, что пища таким образом попадает непосредственно к **К.** Связь образа птицы с представлениями о душе **К.** подразумевает исходящую от птицы inferнальную опасность. Ср. представление о лесной птице, прилет которой в деревню предвещает несчастье. Ср. также поверье: «Если будешь считать стаю птиц при их полете, они могут унести твой ум».

Непосредственную связь с миром живых поддерживали ближайшие по времени смерти **К.**-родственники. Их помнили поименно и регулярно поминали. Более далекие по времени смерти **К.** как бы исчезали из памяти живых и автоматически исключались из контекста поминальных ритуалов. Не поминаемые **К.** считались опасными, причем опасность **К.** возрастала в зависимости от степени его древности: чем древнее **К.**, тем он опаснее, тем выше его могущество. Наивысшей степенью опасности и могущества, а значит и сакральным авторитетом, наделялись наиболее древние из **К.** — чудь. Чтобы обезопасить себя от воздействия не по-

минаемых **К.**, их вместе с нечистыми **К.** поминали в Семицкую субботу.

Лит.: Налимов 1907; Сорокин 1911; Грибова 1975; Сидоров 1928; Смирнов 1881; Лимеров 1998.

П.Л.

КУЛЬ

КУЛЬ, *kul'* нс. вс. дл. к.-п., — нижний, темный демиург, водяной, после христианизации также черт, дьявол, сатана.

К. у к.-п. считался братом верховного боготворца **Ена**, соперничающим с ним в процессе миротворчества. Термин **К.** как наименование одного из демиургов, олицетворяющего нижний мир, известен также обским уграм. У к.-з. он сохранился как одно из наименований духа-хозяина воды — *вакуль* букв. «водяной **К.**», духа-хозяина леса — *воркуль* «лесной **К.**», а также нечистой силы, поселившейся в доме — *куль-мути* и подземного духа *мукуль*, оставляющего после себя громадные окаменелости. Словом **К.-чунь** «пальцы **К.**» называли белемниты (ср. рус. «чёртов палец» в этом же значении). **К.** в значении «злой дух» этимологи связывают ещё с допермской (прафинно-угорской) эпохой: праф.-угор. **kuł'z* «дух нижнего мира, насылающий болезни».

Лит.: Добровольский 1883, Лыткин, Гуляев 1970.

Н.К.

КУЛЬ ЧУНЬ

КУЛЬ ЧУНЬ, *kul'čui'* иж. печ. скр. сс. уд. к.-п.; **гулю чунь**, *guľučui'* вв. вс. вым.; **чунь гуль**, *čui'gul'* вым.; **чунь куль**, *čui'kul'* вв. «палец Куля»; **бес чунь**, *besčui'* нв. «палец беса»; **грек чунь**, *grek čui'* скр. «греховный палец»; **кунь чуль**, *kuñ čul'* лет.; **чуд чунь**, *čud čui'* нв. «палец чуди», — белемнит, **чёртов палец**.

Согласно к.-з. мифу, **К.ч.** появились во время завершающего этапа борьбы **Ена** и **Омёля** за главенство в созданном ими мире. Заманив обманом **Омёля** и всех его духов-помощников в сделанные им глиняные горшки, **Ен** стал их закапывать в землю. Один горшок **Омёля** разбился, и духи, находившиеся в нём, разбежались во все стороны. У тех из них, которые бежали

по берегам рек, пообламывались палыцы, они и стали **К.ч.** В народной медицине считалось, что порошок из **К.ч.** отлично заживляет любые раны.

Лит.: Попов 1938.
Н.К.

КУРӢГ ПРАЗЬНИК

КУРӢГ ПРАЗЬНИК, *kurg praz'nik* к.-п. (от *kurōg* «курица»), — куриный праздник.

К.п. отмечался у к.-п. осенью, как правило, в то время, когда ещё не была завершена уборочная страда. В этот день в селение, в котором было намечено проведение этого праздника, собирались со всей округи его участники, принося с собой связанных за ноги молодых петушков и кур. В селении около посада кур обезглавливали, часть из них жертвовали церкви, а остальных варили на костре в большом котле. Во время совместной трапезы мясо запивали принесёнными с собой пивом и брагой. После окончания пиршества пожилые его участники обычно расходились по домам, а молодёжь продолжала празднование с песнями и плясками до позднего вечера. По всей видимости, **К.п.** был заимствован к.-п. у русского населения, по крайней мере, в соседней с к.-п. Вятской губернии аналогичный осенний праздник под названием «Троещеплятница», на котором основной жертвенной пищей являлось куриное мясо, был весьма популярен. Основным отличием к.-п. **К.п.** от русского было то, что в нём принимали участие все желающие, независимо от пола и возраста, в то время как у русских «Троещеплятница» считалась праздником исключительно женским или даже только вдовым. У к.-з., ввиду слабого развития куроводства, **К.п.** известен не был.

Лит. Зеленин 1994, Климов 1991.
Н.К.

КУТТЯ

КУТТЯ, *kuŭ'a* вв.; **куття войса**, *kuŭ'a vojsa* скр. вв.; **куття васа**, *kuŭ'a vasa* вв. скр. сс.; **куття даддя**, *kuŭ'a dađ'da* сьс.; **куття войи**, *kuŭ'a vojja* уд.; **куття волоса**, *kuŭ'a volosa* скр.; **куття вольса**, *kuŭ'a vol'sa* вв.; **кути-мути**, *kuŭ'i-muŭ'i* вв.; **вежа войса**, *veža vojsa* скр.; **вежа войи**, *veža vojja* скр.; **вежа пуляк**, *veža puŭ'ak* иж.; **шулькун**, *šul'kun* к.-п., — святочные духи.

Считалось, что **К.** обитают в воде, а на земле появляются один раз в году — в ночь на Рождество. Весь святочный период они активно хозяйничают на земле, а после Крещения опять уходят в воду. Всё остальное время года **К.** каких-либо контактов с миром людей не имеют. Особенно опасными, в том числе и для взрослых, **К.** становились в рождественский сочельник. В прочие же святочные дни ими преимущественно пугали детей, запрещая выходить поздно вечером на улицу: «Не гуляй поздно, унесёт **К.**» и, укладывая их спать: «**К.** идёт». Запрещали также детям кататься в святочный период на санках с крутых речных берегов, чтобы **К.** не утащил в прорубь. Представляли этих святочных духов в виде маленьких чело-вечков, таскающих за собой железные санки, на которых они и увозили свои жертвы. Молодёжь относилась к **К.** достаточно безбоязненно, считая их ни добрыми, ни злыми, могущими принести даже пользу, сообщив о будущем во время святочных гаданий.

Подобные представления о святочных духах, появляющихся на этот период из воды, существовали и у других народов. У удмуртов их называли *вожо*, у северорусского населения *шуликины*, *шулыканы*, *шелюкны* и т. д. То, что, по поверьям, эти духи были особенно зло-вредны по отношению к маленьким детям, возможно, объясняется совмещением ранних религиозных воззрений к.-з. и к.-п. с библейским сюжетом об избииении младенцев царём Иродом после Рождества Христова. По народным представлениям, эта трагическая для младенцев, и вообще маленьких детей, история как бы могла повториться в Святки, но роль Ирода возлагалась на **К.**

Языческие представления к.-з. и к.-п. объясняют роль саночек, которые таскали за собой святочные духи. Сани в прошлом у них были основным средством доставки покойника на место погребения, как зимой, так и летом, после похорон сани оставляли на могилах. Считалось, что они понадобятся умершему в инобытии.

Названия святочных духов **К.** войса и **К.** войи переводятся как «святочные ночные» (к. *куття* < рус. *кутья* — вид ритуальной пищи, в частности на Святках). Не исключена и их связь со словом *кутны* «поймать». Ср. у удмуртов *кутысь* (< *кутыны* «поймать, схватить») — злые духи, насылающие на людей тя-

жёлые болезни. Обитали они в оврагах, при реках, ручьях и родниках. **К. васа** означает «святочный водяной». **К. дэдда** < *дадь* «санки». **К. волоса** и **К. вольса** (< *воль* «шкура») — отражение мохнатости. **Кути-мути** < *мути* «нечистая сила». Термины **вежа войса** и **вежа войя** имеют значение «святочный ночной». Вторая половина наименования **вежа пуляк** образована от слова *пуль* «очень мелкий». Этимология термина *шулькун* как и безусловно связанного с ним сев. рус. *шуликуны* неясна. Существует несколько версий происхождения этого термина, объясняющих его значение на базе различных языков. Одной из последних и достаточно убедительной является версия Н.И. Толстого, согласно которой первоосновой было праславянское слово *шуйъ* «левый», т.е. «плохой», «нечистый», «неправедный», «негодный».

Лит.: Белицер 1958, Владыкин 1994, Налимов 1907, Попов 1859, Толстой 1995, Uotila 1989.

Н.К.

КУТШ

КУПШ, куш повс., **орёл, orol** к.-п., **орол, orol** повс., **өрөл, grel** уд. вв. (< рус. *орёл*), — орёл.

К.-з. **К.** | удм. *kuš* (по Лыткину-Гуляеву: «птица похожая на орла, но меньших размеров»), *čuničkij* «ястреб-тетеревятник» < общеп. **kuš* «большая хищная птица, ? орёл» || мар. *kutkiž* «беркут», г. *kučkiž* «орёл» | морд *kuškan* «тж.» | фин. *kotka* «тж.» < праф.-уг. **kočka*.

К. — достаточно редкая на территории Коми птица, поэтому, он упоминается в единичных мифах к., и то в одном ряду с хищными птицами, созданными **Омолем**. В отличие от широко распространённых в мире (особенно среди жителей гор) образов орла-солнца, орла-царя, орла-богатыря, у к. **К.** символизирует богатырство и царственность только в сказочном фольклоре, где он нередко называется *лэбач сар* «царь птиц». В этом, вероятно, прослеживается влияние представлений иранских народов, с которыми предки к. в древности имели тесные культурные контакты.

Сказочные сюжеты к., в которых фигурирует **К.**, известны многим финно-угорским, славянским, тюркским, иранским народам. Среди к.-з.

наиболее популярен из них сюжет «Война из-за ячменного зёрнышка», являющийся зачином к большому сказочному повествованию: мышь и воробей, не поделив ячменное зерно, начинают войну зверей и птиц, после которой в живых остаются только медведь с перебитой лапой и **К.** с перебитым крылом. Орла три года содержит охотник (в вариантах: сын охотника, сын купца), скармливая ему всех домашних птиц, всех овец, всех быков. Трижды пытается пристрелить взятого на содержание «разорителя», но трижды **К.** просит оставить его в живых. Исцелившийся и окрепший **К.** пробует силу, с лёту разбивая камень величиной с баню, затем на спине несёт своего спасителя «в орлиное царство» (солнечное ?) к своим сёстрам, чтобы наградить, выдав за него замуж младшую сестру (хозяйку золотого дворца).

В ряде к. сказок **К.**, наряду с ястребом и вороном, называется в числе женихов, сватающихся к одной из трёх сестёр. Существует два варианта развития данного сюжета. В одном из вариантов отец идёт в гости к дочерям; зятя, в том числе и **К.** угощают тестя. В другом, брат сестёр, в поисках невесты (жены, унесённой Кощеем, Кудряшом), обращается за помощью к зятям-птицам, которые помогают ему победить врага и вернуть (найти) жену.

Во многих к.-з. сказках герой-богатырь, ослепленный спутниками в подземном мире, спасает от Змея (**Гундыр**) птенцов **К.**, который помогает ему подняться на землю. Во время полёта **К.** съедает девять (тридцать) бычьих туш, выпивает девять (тридцать) бочонков воды, но чтобы он смог долететь, герою приходится отрезать мясо от икры своей ноги и дать ковш своей крови. **К.** замечает, что «последний кусок мяса и последний глоток воды были самыми вкусными», и плевок возвращает герою части его тела.

Среди известных к. сказочных текстов имеется три сюжета о волшебном деревянном (железном) **К.**, которого создаёт герой, чтобы добыть красавицу-царевну.

В песенном фольклоре образ **К.** по сравнению со сказочным несколько снижен: как символ воинской доблести, молодечества и храбрости уступает более популярному *варыш* «ястреб», а образ мудрой, вешей птицы *кырныш* «ворон» лишь изредка замещается образом *пёрысь К.* «старый орёл». При этом, **К.** «горевестник» описывается скорее как отрицательный образ.

У к.-з. отношение к **К.** у к. было двойственное. С одной стороны, в эту птицу запрещали стрелять, разорить её гнездо: удорские верхневычегодские и печорские к.-з. считали, что человек, убивший **К.**, вскоре умрёт сам, а разоритель гнезда **К.** потеряет дом и ближайших родственников. Известны рассказы о том, что некий охотник подстрелил **К.**, и вернувшись домой неожиданно умер.

С другой стороны, на **К.**, как и на любого другого хищника, к.-з. смотрели как на конкурента, отбивающего добычу у охотников. Вероятно, с этим связано обилие выражений, адресуемых к выжившему из ума старому человеку, который проявляет излишнюю активность, даёт ненужные советы, вмешивается в хозяйственные и семейные дела: *пöрысь К.* букв. «старый орёл», *няр К.* букв. «лысый орёл», *лысэм К.* букв. «облысевший орёл», *бортэм К.* «орёл без крыльев».

Лит.: Климов 1991, Лыткин, Гуляев 1970, Микушев, Чисталёв 1993, Осипов 1986, Рочев 1991.
О.У.

КЫВТӨМ

КЫВТӨМ, *kjvtəm* вым. «безязыкий», — вредоносный, болезнетворный дух.

К. был лишён языка охотником, напоившим его предварительно вином, за то что он ему досаждал. За полученное увечье **К.** стал мстить людям, насылая на них простудные заболевания. Деятельности **К.** приписывали болезни горла и носа, насморк, чихание, головную боль.

Лит.: Старцев 1929.
Н.К.

КЫДЗ

КЫДЗ, *kiz* повс., — береза.

К. у к.-з. и к.-п. была одним из наиболее почитаемых, а в прошлом, по фольклорным данным, и священных деревьев. Согласно к.-з. народным преданиям, расположенное на холме близ устья Выи крупнейшее языческое капище Перми вычегодской находилось рядом с огромной «прокудливой» **К.**. Свяtitель Стефан Пермский разорил это капище, а затем в течение трех дней и ночей рубил топором священную берёзу. При этом **К.** издавала стоны, а из ее

надрубов сочилась кровь. Другая почитаемая **К.**, которая истекала кровью, когда ее рубили, находилась, по преданию, рядом с нижневычегодским селением Арабач. Еще в начале этого века у нижневычегодских селений имелись запovedные рощи, которые заботливо сохранялись в неприкосновенном виде. В к.-п. преданиях о **Кудым-Оше** говорится, что он жил в городище у устья р. Кувы (совр. г. Кудымкар), а на крутом высоком холме рядом находилось священное место, на котором стояла могучая берёза. По бокам от неё были расположены языческие идолы, а под ней — котел для жертвоприношений.

Реминисценция бывшего высокого сакрального статуса **К.** прослеживается в к.-з. сказке «Баба у разбитого корыта». Эта сказка является почти полным аналогом русской сказки о золотой рыбке, за исключением того, что в к.-з. сказке желания привередливой бабы выполняет не золотая рыбка, а **К.**: «Я тебя срублю.» — «Не руби, что тебе надо, то и дам.» После того, как ставшая к тому времени царичей баба, возжелала стать богом, она, как и в русской сказке, опять оказалась в ветхой избушке у разбитого корыта.

В одном из к.-з. преданий о **чуди** говорится, что чудские люди были из себя черные, днем спали, а ночью работали. Однажды пришли белые люди с **К.** в руках. Чудь, увидев **К.**, убежала в леса, выкопала ямы и самопогреблась в них.

Капища, расположенные на вершинах холмов, сакральным центром которых была священная **К.**, свидетельствуют о соотношении ее с верхним, «светлым» началом. На это же указывает и цветовая символика: в песенном фольклоре с **К.**, как правило, связан золотой цвет («золотая листва», «золотые сережки»), что сближает ее с «золотым» солнцем. В календарной символике **К.** ассоциировалась с весной и летом — временем расцвета природы. Как и у славян, **К.** была необходимым атрибутом одного из основных весенне-летних праздников Троицы.

Олицетворяя продуцирующую силу природы, **К.** признавалась материалом, пригодным даже для изготовления человека. Так, в к.-п. сказке бездетный старик, отчаявшийся заиметь со своей старухой ребенка обычным путем, сделал его из **К.** полена. Ребенок ожил и «стал расти не по часам, а по минутам». **Пера-богатырь**, чтобы обмануть задумавшего его убить лешего, кладет вместо себя под одеяло ступу из **К.** (ночью дома) или же чурку из **К.** (ночью в лесу). Женщины-

воляные возвращают вместо человека берёзовое бревно. Закопанная под **К.** девушка, убитая старшими злыми сестрами, прорастает стеблем дудника, из которого ее отец делает дудочку, рассказывающую ему человеческим голосом о произошедшем преступлении.

В растительной символике применительно к оппозиции «свой / чужой» **К.** однозначно олицетворяла «свое», при этом ее древесным оппонентом выступала обычно ель. По одной из фольклорных версий, *Пера-богатырь* умер, надорвавшись во время натягивания рыболовной сети через реку. При этом один конец сети он закрепил за **К.**, растущую на своем, правом берегу, а другой стал приывать к ели, которая росла на левом берегу, что и повлекло за собой его смерть. В к.-з. сказке мальчик, похищенный **Ёмой**, спасается от нее, забравшись на **К.**, с которой его унесла домой (из мира «чужого» в мир «свой») стая гусей, летящих на юг. *Ёма* пыталась забраться за мальчиком на **К.**, но безуспешно.

В оппозиции «женский / мужской» **К.** представляла женское начало. Рациональной основой данной знаковой ориентации были такие внешние признаки **К.**, как ее «кудрявость», белоствольность (у к.-з. и к.-п. белая кожа, «как верхний слой бересты» — один из символов женской красоты), сережки. Берёзовый сок был одним из излюбленных традиционных напитков (**К.** — «мать-кормилица»). Веник из **К.** — необходимый атрибут парной бани, своеобразного сакрального центра крестьянской усадьбы, с которыми были связаны все виды семейной обрядности. Веником из карликовой березы парили новорожденного ребенка, из листьев **К.** веника делали подушку в гроб для покойника (маркируя его «новый дом»). Таким образом, вся человеческая жизнь проходила как бы под знаком **К.**

Лит.: Жилина, Сорвачева 1971; Климов 1990, Ожегова 1971, Сидоров 1924.
Н.К.

КЫРНЫШ

КЫРНЫШ, *kjrnĩš* повс.; **кырніш**, *kjrnĩš* вв., — ворон.

В к.-з. и к.-п. мифологии образ **К.** разработан слабо. В одном из к.-з. космогонических мифов **К.** представлен как птица **Омоля**, по приказу которого мешает голубю, посланному

Еном за землей, доставить ее на небо (по этой версии, небо было создано раньше земли).

В оригинальном этногенетическом к.-п. мифе, записанном и опубликованном в конце XIX в., в роли творца рельефа и рек выступает гигантский черный **К.** свирепого бога **Шурма**, живущий вместе с ним на солнце. При полете этот **К.** производил гром, а из клюва у него вырывалось пламя. **К.** было достаточно провести когтем по земле, как в ней появлялась глубокая борозда, и начинала течь глубокая и широкая река. Из выдернутого **К.** и положенного на землю хвостового пера выросли и покрылись зеленым лесом большие горы (судя по содержанию мифа — Уральский хребет).

В эпосе, сказках к.-з. **К.** изображается вестником, чаще всего, несчастья, смерти, беды, хотя не всегда олицетворяет само несчастье. Так, в сюжетах эпических песен **Педор Кирон**, **Кирьян Варьян** вороны прилетают в виде черной тучи с громом-молнией, но могут лишь нести весть о грозе (напасти). В некоторых сказочных сюжетах («Девочка с веретёнцем» и др.) **К.**, в отличие от голубя, воробья, ласточки и проч. не отказывается донести весть от попавшего в беду героя родственникам или весть попавшему в беду о близкой помощи. Эта же птица приносит живую и мертвую воду для героя, убитого братьями, товарищами или антагонистом.

В свадебных причитаниях, особенно исполняемых в начале обряда, **К. чукар**, **К. хок** «ворон» стая» называется сторона жениха, а сам жених описывается вороном, набросившимся на невесту-лебедь, невесту-утку.

В разговорной речи **К.** является эпитетом человека агрессивного. Кроме того, выражение *веськыд схвья К.* «с прямыми кишками ворон» синонимично выражениям *веськыд схвья косысь* «с прямыми кишками крохаль», *веськыд схвья тогора* «с прямыми кишками гагара», которыми к.-з. характеризуют жадных, прожорливых, завистливых людей, поскольку считается, что внутренности этих птиц никогда не бывают свободными: поглощая пищу они одновременно испражняются. Само название **К.** в народе часто производят от *кырны* «вспарывать».

Лит.: Добротворский 1883, Микушев 1987, Осипов 1986, Попов 1938.
Н.К., О.У.

КЫСКА

КЫСКА, *kiska*, — герой к.-з. предания о **Стефане Пермском**, печорский колдун (**тун**).

Согласно преданию, когда Стефан крестил верхневьчегодских к.-з., он обрел среди ново-крещенных ревностную помощницу в лице девушки по имени Ульяна. Проповеди Ульяны в пользу нового вероучения вызвали сильное недовольство могучего печорского **туна К.**, который решил ее наказать. Прибыв на Вычегду, **К.** подплыл на лодке к селению, где жила Ульяна, сжег там часовню, схватил девушку и, пленившись ее красотой, решил увести ее с собой на Печору в качестве наложницы. Но связанная и брошенная в лодку Ульяна сумела выброситься за борт и утонула в Вычегде. На месте, где тело Ульяны прибило к берегу, её погребли, а Стефан соорудил там монастырь, названный им Ульяновским. Это же наименование получило возникшее там селение.

После сооружения монастыря Стефан отправился на Печору, чтобы наказать **К.** за его пре-

ступление. Подъезжая на лодке к жилищу **К.**, Стефан увидел, что река перегорожена железными цепями (точно так же перегораживал цепями реку другой верхневьчегодский **тун Корт Айка**). Стефан произнес заговор и ударил по цепи крестом, цепь лопнула и затонула. Тогда **К.** собрал на пути лодки великое множество рыб, которые ее остановили, но Стефан опять же с помощью креста разогнал рыб и высадился на берег. **К.** заперся в своем доме, который Стефан велел своим спутникам поджечь, но огонь был бессилен против заговоров **туна**. Наконец, с помощью использованного банного веника **К.** дом удалось поджечь, **тун** высочил в окно и бросился к реке. Помощники Стефана преградили ему путь и зарубили **К.** ударами топоров наотмашь. На месте гибели **К.** Стефан выстроил церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Сам **К.** в отличие от большинства других легендарных **тунов** — соперников Стефана Пермского, увековечивания в топонимике не получил.

Лит.: Доронин 1947.

Н.К.







ЛАСЕЙ ЛУН	226
ЛЁМА	226
ЛОВ	226
ЛОВПУ	226
ЛОВ ЧЫШКӖД	227
ЛУДІК ПЕТКӖДӖМ	227
ЛУПАРЬЯ	227
ЛЬӖМ	227
ЛЮЗИМЕР	229
ЛЯГУША	229



ЛАСЕЙ ЛУН

ЛАСЕЙ ЛУН, *lašej lun* повс., день св. Власия, 11 февраля ст. ст.

В русском народном календаре св. Власий считался покровителем домашнего скота, который заменил после христианизации Руси древнего славянского «скотьего бога» Волоса или Велеса. У к.-з. и к.-п. Св. Власий тоже исполнял функции защитника скота. В некоторых селениях в **Л.л.** служили ему молебны. В жертву святому приносили к посвященным ему часовням телятчи грудинки, ноги и головы, а иногда жертвовали и целых телят. Все эти пожертвования поступали в распоряжение священника и церковного причта.

*Лит.: Засодимский 1983;
Конаков 1993; Кудряшова 1993.
Н.К.*

ЛЁМА

ЛЁМА, *Гота* к.-п., — лесной дух-женщина.

Л. представляли в виде сторбленной старушки в грязной одежде с клюкой в руке. Она заманивала детей в свою избушку в лесу и насильно там удерживала. Вероятно этимологическая связь имени с **Ёмой**. См. **Ёма**.

Н.К.

ЛОВ

ЛОВ, *lov* повс.; **лод**, *lol* вв. сыс дл.; **лоо**, *loo* иж. вв.; **ло**, *lo* вв. | удм. *луд* (< Общеп. *lol* == Допермск. *lewle* «душа, дыхание»); **ис**, *is* иж. печ. вв. (< об.-угор.) — душа, дух, дыхание.

В мифологических представлениях коми **Л.** одна из душ человека наряду с **орт**. **Л.** считается «внутренней», относительно **орт**, душой человека. По В.П. Налимову, она находится в голове, является носителем жизненного начала в человеке и соответствует дыханию. Смерть констатируется после прекращения дыхания и обозначается как **Л. петъм** «выход души». Вместе с тем **Л.** имеет определенную субстанциональность. У постели умирающего собираются родственники, чтобы увидеть исход **Л.** О них говорят: «Смотрят, ожидают исход **Л.**». Предполагается, что **Л.** имеет вид белого облачка или пара, имеются сведения о **Л.** в облике бабочки, мыши, птицы, маленького человече-

ка. После смерти человека **Л.** отождествляется с личностью усопшего. Это душа умершего, которая должна отправиться в загробное путешествие в **Рай** или в **Ад**, соответственно совершенным при жизни поступкам. Окружающий мир также одушевлен. Отсюда зафиксированные в языке устойчивые словосочетания типа *ловья турун* «живая трава»; букв. «с душой», *ловья пу* «живое дерево», *ловья чери* «живая рыба» и т.п.

Местонахождение **Л.** в голове соответствует мифологическим представлениям о символической связи частей тела человека с различными уровнями мироздания. В.П. Налимов полагал, что именно с представлениями о голове, как о вместилище **Л.** связаны у к.-з. обычаи использования черепов шуки, лисы, медведя, росомахи или специально изготовленного человеческого черепа в качестве оберега.

*Лит.: Лимеров 1995; Налимов 1907;
Сорокин 1910; Терюков 1979.
П.Л.*

ЛОВПУ

ЛОВПУ, *lovpu* повс., — ольха.

Л. считалась деревом, против которого были бессильны самые могучие колдуны (**тодысь**). Неуязвимо для любого вида обычного оружия колдуна можно было убить, зарядив ружье пулей из **Л.** Умерший колдун не мог больше ожить, если ему забивали в зад кол, сделанный из **Л.** В сказках и быличках к.-з. встречается сюжет, связанный с очищением от **песж** (скверны): старик (святой, колдун) бьет девушку, дочь нечистого или колдуна, ольховым прутом, из ее чрева выходят насекомые, твари, ящерицы, после чего девушка становится чистой. Вероятно, представления об особых свойствах этого дерева появились из-за того, что сок, выступающий у **Л.** на срезе, на воздухе краснеет, напоминая свежевystупившую кровь, что согласуется и с народной этимологией слова *lovpu* — букв. «душа-дерево», хотя омонимия названия дерева и души (*lov*) возникла вследствие процессов фонетического развития довольно поздно, на собственно пермской почве.

*Лит.: Плесовский 1956;
Сидоров 1928.
Н.К.*

ЛОВ ЧЫШКОД

ЛОВ ЧЫШКОД, *lov cš ked* повс. «полотенце души», — полотенце для души умершего, которое висит в доме покойного в течение сорока дней со дня его смерти.

ЛУДІК ПЕТКӨДӨМ

ЛУДІК ПЕТКӨДӨМ, *ludik petkedem* повс. «вывод клопов», — магический обряд изгнания клопов.

У к.-з. обряд **Л.п.** был приурочен к кануну Иванова дня (24 июня ст.ст.).

Удорских к.-з. в ночь на Иванов день приносили песок из трех разных мест и три сырых, небольших чурбачка из речных наносов. Чурбачки высушивали, а затем сжигали в печи. Принесенный песок засыпали во все обнаруженные дома шели. В это же время брали трех пойманных заранее клопов, привязывали к ним по нитке и вытаскивали из дома на улицу в направлении на восток. Затем клопов били тоненьким прутиком, приговаривая: «Клоп, мой гость, мое тело как кость. Моя кровь как слюна. Ты не ешь меня, ешь своего сына. Раб божий (имя)...»

На верхней Печоре этот обряд избавления от клопов проходил несколько иначе. Находили самого большого клопа, привязывали его за «рога» (усики) к нитке и начинали тащить из избы. Тащивший клопа при этом причитывал: «Ох, красное солнышко, жалко нам, но мы переселяем тебя, мы построили для тебя новый дом. Туда мы тебя и ведем. Там никто не обидит и не убьет тебя. Хоть и жаль нам, мы ведем тебя в новое жилище». Под это причитание клопа выводили под взвоз, ведущий на сеновал. Там его клали в спичечный коробок и оставляли. Во время всего этого обряда строго запрещалось смеяться.

На Сысолье клопов прогоняли следующим образом: их собирали в узелок, завязывали и выбрасывали с крыльца движением руки от себя со словами: «Откуда явились, туда же уйдите», «Куда хотите, туда и убирайтесь».

Оригинальная закликательная песня, которой сопровождали изгнание клопов из избы, была записана у ижемских коми: «Клоп Хлопотович, /Тебя мы отправляем, /Чтобы ты назад не возвратился, /Впредь чтоб не пришел! Немало нашего /Ты белого тела покусал, Немало крошечки нашей /Ты высосал, Прошай, прошай, со всем се-

мейством, /Со всеми твоими братьями-сестрицами, /Впредь не приходи, /Назад не возвращайся!»

У к.-п. обряд **Л.п.** был обязательно приурочен к нисходящей Луне. Ловили двух клопов, произносили над ними причет: «Хорошие наши, красивые наши! Столько жили вместе, так любили друг друга, да придется расстаться: у нас стало холодно, стало тесно. Посадим мы вас в новые кареты и по возем на новые квартиры. А вы возьмите с собой деда с бабкой, отца с матерью, сыновей-дочерей — всю родню и семью». После этого клопов сажали в маковую головку или спичечный коробок, относили в лес и клали под пень или к «карете» с клопами привязывали нитки и «отвозили» их под лестницу.

Лит.: Климов 1991; Микушев, Чисталев 1968; Сахарова и др. 1976; Uotila 1989. Н.К.

ЛУПАРЬЯ

ЛУПАРЬЯ, *lupaŋja*, — фольклорный герой вычегодских к.-з., могучий колдун (**туң**).

Место жительства **Л.** было неизвестно, он внезапно появлялся на Вычегде, грабил селения, убивал людей и исчезал неизвестно куда. Покончил с бесчинствами **туңа**-разбойника Стефан Пермский. Когда он достиг **Л.** на Вычегде, тот пытался уйти от погони, напустив на поверхность реки столько рыбы, что лодка миссионера остановилась. Выйдя на берег, **Л.** превратился в гигантского волка. Затем он напустил на Стефана и его спутников стаю волков, стало медведей, наслал на них бурю и т.д. Стефан, как и в других преданиях о его борьбе с к.-з. **туңами**, проявил еще более сильные колдовские способности, легко нейтрализовал все попытки **Л.** спастись, и тот был схвачен его спутниками. Они долго рубили **Л.** топорами, но он, как и другие **туңы**, был неуязвим для любого оружия. Убить **Л.** смогли лишь тогда, когда, как он сам советовал, как это сделать.

Лит.: Плесовский 1979. Н.К.

ЛЬОМ

ЛЬОМ, *l'em* (< Общеп. * *l'òm*) повс.; **ЛЬОМ ПУ**, *l'em pu* вв. иж. лл. нв. печ. скр. сс. уд., — черемуха, черемуховое дерево.

В поверьях к.-з. и к.-п. образ **Л.** включается в символический ряд лиственных деревьев, кото-

большой деревянный крест, на который и поместили «непокорное» медное распятие.

В традиционной экспрессивной лексике и фразеологизмах у к.-з. и к.-п. через метафорическое соотнесение с образом **Л.** описываются негативные черты характера и поведения человека: о глупом, упрямом человеке могут сказать: **Л. пу плеш** «черемуховый лоб»; о чрезмерно крикливом ребенке у удорских к.-з. неодобрительно говорят: **Л. пу керас** «черемуховая вырубка»; ленивым детям родители шутливо могут пригрозить: **Л. пу сур выйим** «черемуховое пиво имеется», под чем подразумевается наказание вицей.

В сказках к.-п. волшебный посох, изготовленный из **Л.**, наделяется магической силой, позволяющей фольклорному герою обличить воров и наказать обидчиков. Аналогичные представления характерны для традиционного мировоззрения многих народов европейского северо-востока. Известно, в частности, что при изготовлении пастушеского посоха, наделявшегося волшебной силой воздействия на животных и нечистую силу, у народов северных губерний России предпочтение отдавалось именно **Л.** До недавнего времени неотъемлемой частью праздничного аксессуара молодых неженатых щеголей в к.-з. селах была изящно украшенная резным орнаментом *сера бедь* «узорчатая палка» из ветви **Л.**

Лит.: Конаков 1997; Климов 1990; Кудряшова 1993; Плесовский 1968; Финченко 1992; Штернберг 1936; Sharapov 19956; ПМА; ПМ ЛГ; ПМ ОУ; ПМ ПЛ.
В.Ш.

ЛЮЗИМЕР

ЛЮЗИМЕР, *l'uzimer* вым. (от *люзь-нитны* «раструсить сено, солому»), — вредоносный дух.

Л. олишетворял вихревые потоки воздуха, вызывающие вращение воды в водоемах, зимой поземку в поле, а во время сенокоса разносящие уже собранное сено по всему лугу. Считалось, что **Л.** боится табака, и чтобы он перестал проказить на лугу, достаточно было произнести вслух название этого зелья.

Лит.: Старцев 1929.
Н.К.

ЛЯГУША

ЛЯГУША, *l'agusa* повс.; **лягой**, *l'agej* уд. (<рус. лягушка); **матка**, *matka* лл.; **маточка**, *matocka* л. (<рус. мать); **скакуш-ка**, *skakuska* л. (<рус.); **чеччасы**, *čecčas* вым. (<к. чеччавны «скакать»), — лягушка.

Отношение к **Л.**, от являющейся в одном из к.-з. космогонических мифов, зооморфной ипостасью демиургов, было неоднозначным. С одной стороны, **Л.** считалась имеющей отношение к колдовским силам. В **Л.** могли превращаться колдуньи. С помощью костей от двух спарившихся **Л.** можно было обрести невидимость. С другой стороны, **Л.** признавалась божьим творением, и поэтому ее воспрещалось



Лягушка
Пермский «звериный
стиль»

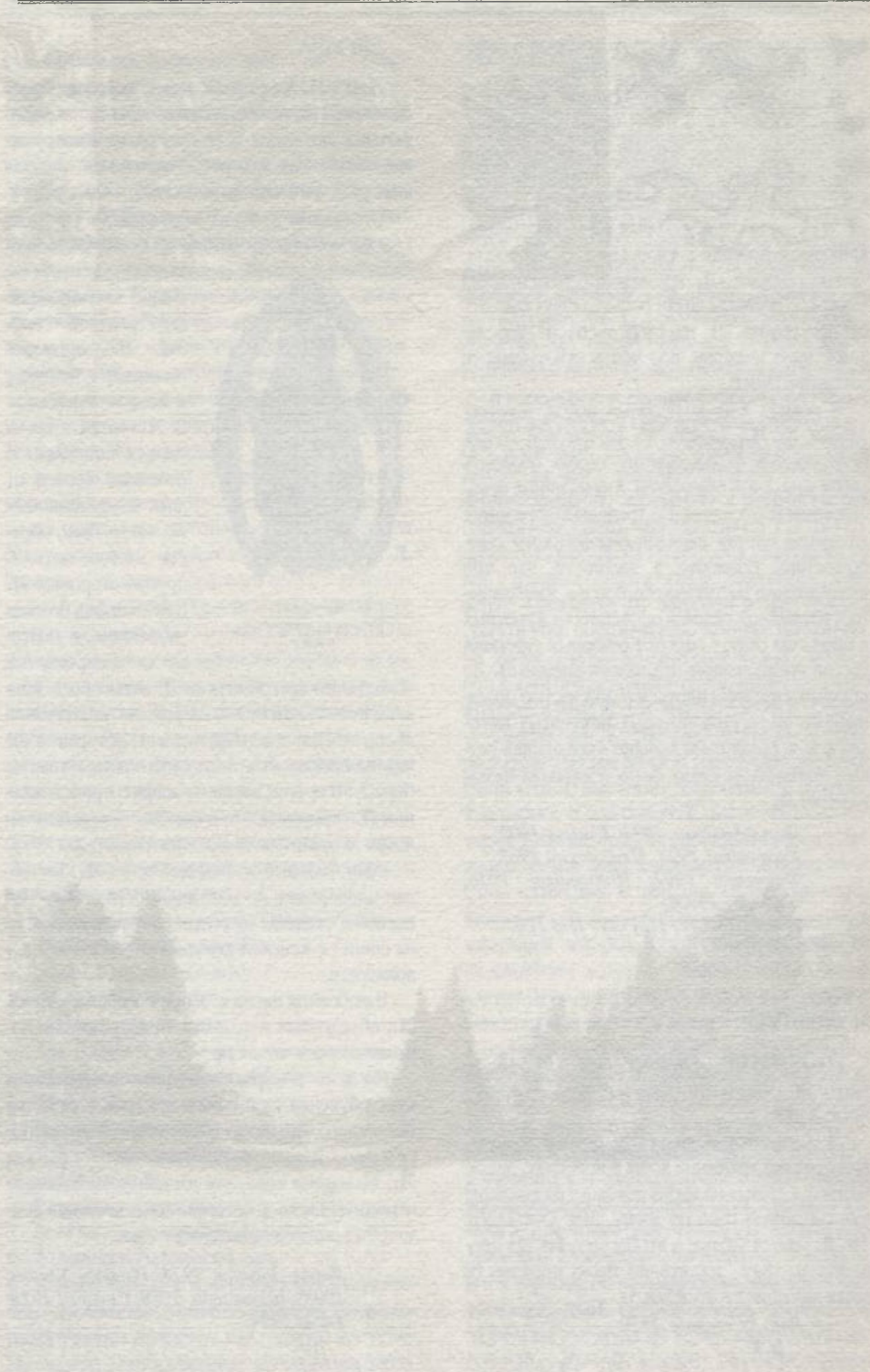
убивать. По другой версии **Л.** нельзя было убивать, потому что она была раньше человеком: в **Л.** превратился первый человек, который в отчаянии бросился с крыши своего дома и упал на борону. В другом варианте мифа о происхождении **Л.** говорится, что в нее был превращен человек за сожительство со своей матерью.

Рациональные основы отнесения **Л.** к символам плодородия, по всей видимости, лежат в ее внешнем сходстве (особенно в положении лежа на спине) с женской фигурой и в большой плодovitости.

В любовной магии к.-з. при помощи косточек **Л.**, объединенных муравьями, привораживали понаравившегося человека.

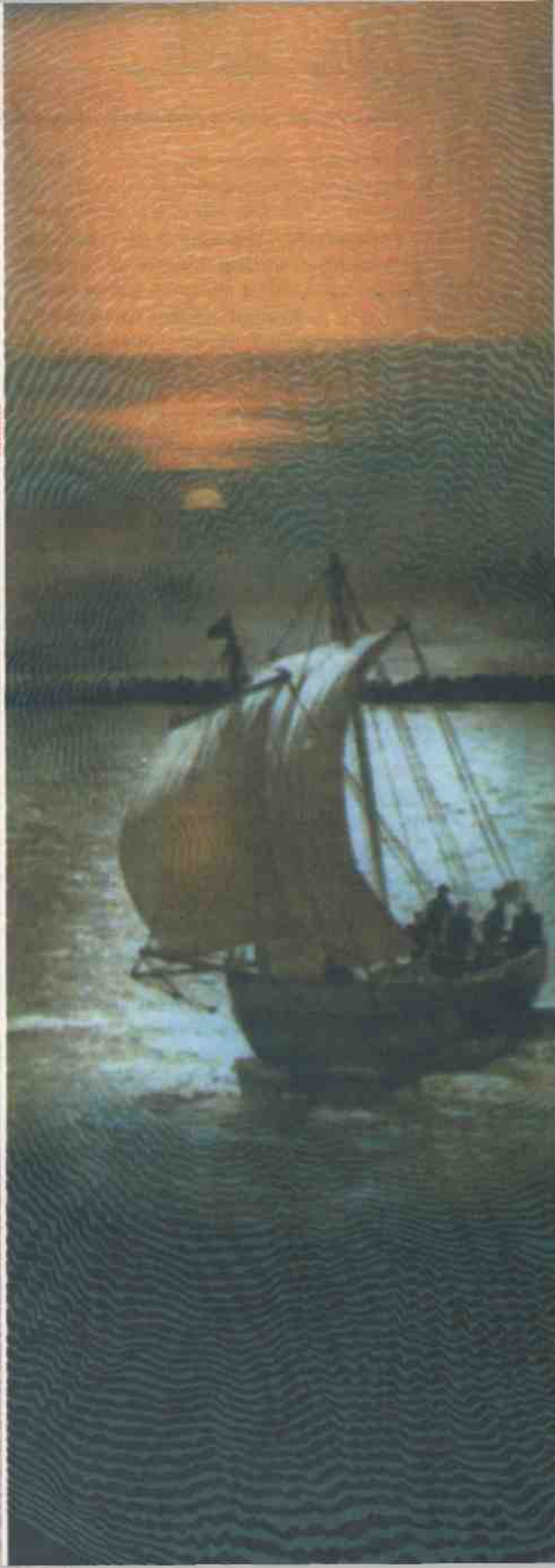
По к.-п. поверьям, неофит, завершающий курс обучения у опытного колдуна, в качестве последнего испытания должен был ночью явиться в баню. В полночь там появлялась гигантская **Л.**, вызванная колдуном-наставником, разевала огромную пасть, в которую испытываемый должен был войти и пройти сквозь нее.

Лит.: Доронин 1924; Ильина, Уляшев 1998; Львова и др. 1989; Сидоров 1928; Fuchs 1924.
Н.К.





МАМОНТ	232
МАСЬЛЕНИЧА	232
МАТИ	234
МЕДӖС	234
МЕЖАДОРСА ЫДЖЫД ЛУН	235
МЕЛЕЙ	235
МЕЛЕЙКА	235
МИКАЙЛӖ ЛУН	236
МИКОЛА-УГОДНИК	236
МИЧ	238
МИЧА РОМАН	239
МОР	240
МОРТ	240
МОРТ ЮР ИЗ	242
МОДАР ЮГЫД	242
МОС	246
МОС ПЕЛЬ ВУНДЫСЬ	248
МУ ВЕЖӖМ	248
МУ КУТЫСЬ	249
МУ ПУКСЬОМ	249
МУТИ	252
МУ ШУД	254
МЫЖ	254



МАМОНТ

МАМОНТ, *tamont* повс.; **мамант**, *tamant* скр.; **мамон**, *tamon* вв.; **мухор**, *tiuxor* иж. «земляной олень», — мамонт.

В к.-з. мифологии наряду с мифологической версией о том, что водные источники и водоемы были созданы демиургами: **Ен** создал реки (воды текучие), а **Омоль** — болота и озера (воды стоячие), существовали представления о творце рек — **М. М.** был так тяжел, что проваливался в землю по грудь, и там, где он ходил, появлялись реки и ручьи. В мифе о библейском потопе, записанном в начале этого века, **М.** представлен как его первопричина: он так много ходил по земле, что вода из созданных им рек залила все вокруг. Далее следует обычный библейский сюжет о Ноевом ковчеге: Ной хотел спасти и **М.**, но тот в ковчег не поместился, утонул, и поэтому все **М.** исчезли. Уже современные фольклорные записи последних лет добавили подробности о гибели **М.**: не уместившийся в ковчег **М.** еще долгое время держался на плаву, но уставшие летать птицы стали садиться ему на «рога» (бивни), и под их тяжестью он утонул.

Утонувший **М.** переселился под землю. Мезенские к.-з. считали, что не только русла, но и долины рек были созданы **М.** — это следы его подземных ходов. Его же деятельности они приписывали создание рельефа одного из прежних городищ, через всю площадь которого некогда были проведены рвы, соединяющие долину одного ручья с долиной другого. Мифологические представления о **М.** как творце рек и реальном подземном или подводном звере широко распространены у различных народов Сибири и Дальнего Востока. Были они известны и северороссам, а также эстонцам. На реальную основу их появления убедительно указывает тот факт, что представления о **М.**, создателе рельефа древнего городища у мезенских к.-з., появились лишь после того, как вблизи от него были найдены бивни.

Лит.: Рочев 1964;
Сидоров 1924; Fuchs 1924.
Н.К.

МАСЬЛЕНИЧА

МАСЬЛЕНИЧА, *mas'lenica* вв. вс. вым. иж. скр. сс. уд.; **масленьча**, *mas'lenca* дл.; **масленица**, *mas'lenica* к.-п. (< рус.); **йов-выв**, *jevviv* вв. л. нв. скр.; **йолвыл**, *jelvil* вв. л. печ.; **йооввы**, *jegevij* вв. вым. (молочница); **йолвыл вежон**, *jelvil vežon* вв.; **йов вежалун**, *jege vežalun* уд.; **йоо вежоолун**, *jege vežoolun* иж.; **йоо вежоолун**, *jege vežoolin* иж. «молочная неделя», — Масленица.

Как и у других православных народов, **М.** у к.-з. и к.-п. открывала праздничный цикл весенних обрядов. Веселье на **М.** продолжалось в течение всей недели, особенно активно — во второй ее половине. Какого-либо религиозного содержания в обряды на **М.** к.-з. и к.-п. не вкладывали, считая это предвесеннее празднество просто «вина-сур хан гажа праздику» — веселый праздник питья вина и пива.

В каждом селении на **М.** устраивались ледяные горы. Их строили из досок, облитых водой. На Печоре эти горки украшали по бокам небольшими елочками и фонарями, которые зажигались по вечерам. Из еловых лап сооружали «ворота». Катались с гор на санках, попарно. Парни держали девушек на коленях и управляли санями. У к.-з. и к.-п. было известно и катание на **М.** с гор другого вида. На крутых откосах под углом около 45 градусов укреплялись наклонно два обледенелых шеста, параллельно друг другу. У их верхних концов устраивалась площадка, с которой парень и девушка, взявшись за руки, ступали на обледеневшую поверхность шестов (каждый на свой шест) и скатывались на ногах вниз. Катались с гор по шестам во время **М.** и русское население Урала и Сибири. Катались с ледяных гор в течение всей **М.** недели, днем — дети, а вечером — молодежь и даже люди среднего, а иногда и пожилого возраста. На Выми в среду, а в селениях по Сысолу в четверг **М.** с гор катались молодые, поженившиеся в этом году после Святков. При этом молодая супруга давала деньги парням, которые строили горку, в некоторых местах она, прежде чем скатиться, должна была поцеловать мужа. Такое же особое значение придавалось катанию с гор на **М.** молодоженов у русских на р. Мезень. По тому, насколько удачно скатывались с гор в первый раз женщины, судили об урожае льна (скатилась хорошо — лен уродится). Дру-

гим популярным развлечением на **М.** были качели. Их сооружали в сараях накануне праздника. Качались преимущественно подростки, воскресенье — но в последний день **М.** на них развлекалась уже молодежь.

Во всех к.-з. и к.-п. селениях в **М.** любимым занятием и развлечением были также выезды на лошадях. Выезжали на расписных, богато украшенных и покрытых цветным сукном саях. К дугам подвешивали колокольчики, украшали их цветными лентами, цветами из бумаги. Парни катали в своих саях девушек вдоль селения. Для маленьких детей в сани ставили большие корзины, сажали детей в них, и те тоже участвовали в веселье. Особенно красочными были выезды у северных к.-з. (ижмцев). Помимо лошадей ижмцы использовали для катания и оленей упряжки. На выезд они одевались как можно наряднее. В пятницу **М.** недели все молодожены, венчавшиеся после Святков, обязательно участвовали в выезде, причем молодая должна была надеть кокошник. В к.-з. с. Серегово после катания на лошадях молодых забрасывали снегом. В ижемских селениях на **М.** было также принято устраивать гонки на лошадях и оленях. Характерно, что эти выезды чаще всего совершались по замкнутой окружности вокруг селения. Подобные магические круги «под знаком солнца» должны были обеспечить селение от всевозможных несчастий со стороны вредоносных сил.

Возобновлялись на **М.** и праздничные представления, разыгрываемые ряжеными. Но если на Святки это было домашними развлечениями: при хождении со «славой» по домам, на праздничных вечеринках, то в дни **М.** ряженные веселили народ уже на улицах селений. Устраивали так называемый *поезд* — лодку ставили на двое саней. В лодку садились ряженные, и «поезд» ехал по деревне в сопровождении толпы зрителей. На средней Вычегде один из ряженных обязательно изображал медведя, а другой — охотника. «Медведь» рычал, кидался на остальных участников инсценировки. «Охотник» вступал с ним в борьбу, во время которой остальные ряженные его подбадривали, давали советы. Наконец, «охотник» одерживал победу, снимал с «медведя» шкуру (вывернутый наизнанку тулуп), а «медведь» вдруг оживал, и представление начиналось сначала. На **М.** ридились медведем и охотником и в некоторых русских селениях на Мезени. В ижемских селениях в лодку ставили железную

печку, самовар, устанавливали стол. Ряженные разыгрывали многосюжетное представление: пекли блины на печке, пили чай из самовара, толкли в ступе зерно, «кузнец» бил по наковальне и т. д. Один из ряженных, в вывернутой наизнанку шубе и мохнатой шапке, сидел на носу лодки и изображал **М.** На р. Вымь, в с. Серегово **М.** возили по селу в пятницу. Ряженный, изображавший **М.**, в ярком сарафане, кофте, повязанный красным шелковым платком с кистями, сидел в саях за столом с закусками. Народ при встрече с **М.** низко кланялся ей. В поездках на **М.** в некоторых селениях на Сысолье ряженными были даже лошади: на передние ноги им надевали рванные мужские штаны, навешивали на голову беличий шкурки, на седло — лапти, старые венники. У к.-п. в маленькие дровни, на которые была брошена охапка соломы, запрягали одну или две лошади, а на дровни садились **М.** — мужчина, одетый в шубу навыворот и в женское платье, с метлой у плеча. Лошадей со всех сторон обвешивали соломой. Иногда на лошадь сажали и мальчика, тоже в вывороченной наизнанку шубе, с пучками соломы на спине и голове.

В пятницу днем, а в субботу и воскресенье днем и вечером молодежь в селениях по р. Вашка устраивала на **М.** «беседы» в специально снятой для этой цели избе. Основным развлечением на них была игра в «круг». Один из парней брал девушку за руку, она, в свою очередь, другой рукой выводила в круг еще одного парня, а тот — следующую девушку. И так до тех пор, пока все участники игры не оказывались в единой цепочке, после чего они начинали водить хоровод под пение песен, преимущественно русских: «Калинушка», «Во саду ли в огороде», «А мы просо сели» и др. Играли на **М.** в круг и на Печоре.

Были у к.-з. и свои оригинальные песни на родном языке, которые исполнялись на **М.**, например «Гогыль, пё, гогыль» «Круг ли мой, круг». При исполнении этой песни дети взбирались на какой-нибудь холмик и скатывали с него вниз куриные яйца или другие круглые предметы. Другая песня «Шондйбанёй гажа валайёй» «Солнцеликий радостный валияй» посвящалась встрече весны. У сысольско-вычегодских к.-з. словом «валайтны» называли гуляние в **М.** на конях по кругу, вокруг наиболее многолюдных мест селения.

Пришедший к к.-з. и к.-п., несомненно, под русским влиянием образ Госпожи **М.** был из-

вестен преимущественно лишь в этноконтактных зонах. Широко распространенный у русских обряд сжигания в конце праздничной недели чучела **М.**, символа уходящей зимы был лишь у к.-з. в с.Серегово на Выми, где преобладало русское население. Обряд этот происходил в Серегове так: в воскресенье вечером молодежь, женщины и дети собирались на пригорке. Девушки наряжали чучело **М.**, закрепляли его на палке, воткнутой в снег, а затем поджигали. После уничтожения злокозненных зимних сил женщины шли в церковь к вечерней службе, а молодежь с песнями гуляла по селу.

В некоторых сысольских селениях **М.** суббота считалась женским праздником. Об этом дне даже говорили: «Один женский праздник в году». Сговорившись заранее, женщины собирались группами до 20-30 человек и поочередно отправлялись на угощение в дома каждой из них. Трапезы эти были сугубо женскими, мужчины на них не допускались. Более того, когда женщины с плясками и песнями переходили из дома в дом, они вели себя чрезвычайно агрессивно по отношению ко всем попадавшимся им на пути мужчинам: их били по спине, закидывали снегом, отбирали шапки и рукавицы и т. д. При этом мужчины должны были принимать такое обращение с ними как естественное и не высказывать недовольства. Подобные женские разгульные праздники, разрешенные и защищаемые обрядовыми традициями, были широко известны в прошлом у различных народов.

Обязательным элементом празднования **М.** были обильные угощения. Печь и варить начинали еще за 2-3 дня до праздника. Во всех домах варили пиво (**сур**), более зажиточные запасались вином. Как и у русских, обязательным праздничным кушаньем были блины. Тещи угощали ими молодых зятёв, остальные пекли их для себя и для гостей. Есть все старались, как можно больше — после **М.** наступал Великий пост.

Лит.: Дмитриева 1988;
Дукарт 1975; Жилина,
Сорвачёва 1971; Конаков 1993;
Микушев, Чисталёв 1966;
Попов 1874; Янович 1903.
Н.К.

МАТИ

МАТИ, matî, Наста Мати, nasta matî, Наста Маре, nasta mafe, Наста-Мать, nasta-maf, — Настин Матвей, верхневычегодский колдун (вар. колдунья).

М. известен не столько футурологическими предсказаниями: о «железных птицах», «железных нитях, которые опояжут землю», сколько как противник вишерского колдуна **Тювэ**, к которому **М.** пытается прийти и после смерти, чтобы доказать свою силу. (См. **Тювэ**.) В некоторых текстах (с легкой руки А.С. Сидорова) **М.** называется колдуньей, что находит объяснение в ошибочном восприятии имени колдуна. Поскольку А.С. Сидоровым был зафиксирован один текст с именем **Наста-Мать**, а в к.-з. языке отсутствует категория рода, исследователь воспринял и перевел это имя как *мать-Настасья*. В других же, более поздних текстах, это имя встречается в приведенных выше формах, которые позволяют однозначно трактовать **М.**, *Mame, Мать* как сокращенную форму от рус. Матвей. Таким образом, **Наста Мать** правильное было бы перевести как «Матвей, сын Насти».

Лит.: Микушев, Рочев;
Муравьева 1964; Рочев 1984;
Сидоров 1928; ПМА.
О.У.

МЕДӖС

МЕДӖС, medes повс., — день св. Модеста, 18 декабря ст. ст.

У к.-з. и к.-п. **М.**, как правило, широко отмечался в тех местах, где имелись посвященные этому святому часовни. В них отслуживались молебны, в дар священникам приносили телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят, поскольку, как и у русских, **М.** считался покровителем домашнего скота. Застолье в этот день было постным (Рождественский пост), но обязательно со специально сваренным к нему пивом (**сур**). Молодежь в **М.** обязательно устраивала посиделки.

Лит.: Конаков 1993.
Н.К.

МЕЖАДОРСА ЫДЖЫД ЛУН

МЕЖАДОРСА ЫДЖЫД ЛУН, *me-žadorsa ıǰıd lun* «Межадорский Великий День, Межадорская Пасха», — церковный календарный праздник, отмечавшийся в сырьских сс. Вотча и Межадор.

Согласно преданию, некогда, в XVII или в XVIII в. во вновь построенную межадорскую церковь была перенесена из вотчинской церкви икона св. Стефана Пермского, считавшаяся чудотворной. При этом святой дал согласие на перенос своего образа лишь при том условии, что раз в год, 13 июля ст.ст., икона будет возвращаться в Вотчу. Раньше **М.Ы.Л.** праздновался два дня, поскольку считалось, что святой обязательно должен был переночевать в Вотче. Причем на ночь рядом с иконой св. Стефана обязательно ставили еще и икону Богородицы. В конце 50-х — начале 60-х гг. XX в. **М.Ы.Л.** отмечался по существенно сокращенному сценарию, участники празднования, преимущественно пожилые женщины, отправлялись из Межадора в Вотчу с чудотворной иконой около 11 часов утра, а к 15 часам обряды, приуроченные к **М.Ы.Л.**, обычно уже завершались. В Вотче для встречи чудотворного образа на одной из небольших площадей устанавливали стол, на него помещали принесенную икону, а также другие образа и всевозможную выпечку. Кроме того, каждый из участвовавших в праздновании **М.Ы.Л.** приносил с собой заранее обещанное и специально приготовленное к этому дню домашнее пиво (**сур**). После отслуживания молебна начиналась коллективная трапеза. Все участники обряда отведывали освященного хлеба, а затем начинали угощать друг друга пивом, причем принесенное с собой пиво пить самому не полагалось. Оставшуюся выпечку, пиво, а также освященные веточки можжевельника с ягодами уносили домой. Хлеб, пиво и ягоды скармливали домашнему скоту, по одной ягоде давали также каждому члену семейства, а ветки можжевельника складывали над дверью для обеспечения дому благополучия до следующего праздника **М.Ы.Л.**

Лит.: Жеребцов, Лапчук 1958.

Н.К.

МЕЛЕЙ

МЕЛЕЙ, *melej*, — фольклорный герой уд. к.-з., прорицатель.

Согласно легенде, **М.** жил три-четыре поколения назад. Он был очень высокого роста, с седой бородой и совершенно слепой. Тем не менее по ночам **М.** отлично видел все небесные светила. Перед церковными праздниками ночью он выходил на улицу, поднимал голову к небу и начинал вещать о будущем. Закончив свою речь, **М.** обращался к собравшимся вокруг него людям со словами: «Зачем слушаете мое божественное предсказание? И так увидят ваши сыновья и дочери то, о чем я говорил и говорю». Суть апокалиптических пророчеств **М.** была в следующем: скоро грянут большие перемены, на свет божий появились антихристы, которые не верят Богу и не хотят признавать царя. Деньги будут валяться на полу и никому не будут нужны. Люди все будут грамотными, все начнут писать да переписывать, а потом все взбунтуются и опустошат все селения. На Удоре останется лишь один воевода, а в остальных местах будут лишь расти белые березы. (См. **Кыдз**.)

Лит.: ПМ ЮР.

Н.К.

МЕЛЕЙКА

МЕЛЕЙКА, *melejka* уд. вым., Мелैया, *meľajka* уд. вым., герой к.-э. предания о Стефане Пермском, мезенский колдун (**тун**).

Имя **М.**, как и имена большинства **тунов** — содерников Стефана Пермского в к.-э. легендах, по всей видимости, имеет топонимическую подоплеку, объясняя происхождение названия мезенской деревни Мелентье-во (к.-з. *Мелей*). *Мелей + айка = М. (Мелैया).*

Состязание Стефана с **М.** предстает в фольклоре как состязание в силе двух колдунов, по канонам «колдовского эпоса» к.-з. Вначале следует сюжет «Сусло, стой! — Коли сусло стой, то и лодка стой!» Стефан едет на лодке по Мезени и видит, что на берегу **М.** гонит сусло для пива. Стефан произносит заговор, на что следует ответный заговор **М.** И сусло, и лодка одновременно останавливаются. После этого Стефан и **М.** произносят опять же стандартные для аналогичного эпизода, в «колдовском эпосе» фразы: «Сусло, беги! — Сусло бежит, тогда и лодка твоя побегит!» После чего статус-кво восстанавливается. Стефан причаливает и вылезает на берег. **М.** нападает на него с оружием, но Стефан произносит заговор и становится

ся неуязвимым. Догадываясь, что **М.**, как и все *туны*, имеет тесную связь с водной стихией, Стефан приказывает своим спутникам преградить ему путь к реке. Тогда **М.** произносит заговор, в результате которого сусло моментально остывает, прыгает в чан, произносит еще один заговор, и сусло начинает бурным потоком заливать окрестности. В ответ на это последовал заговор Стефана, после которого костер под чаном ярко разгорелся, сусло закипело, а ошпаренный **М.** выскочил из чана и бросился к реке. Спутники Стефана встали у него на пути и стали рубить **М.** топорами наотмашь, но сумели убить его лишь после того, как по совету самого **М.** разрезали ему нателенный пояс.

*Лит.: Доронин 1947.
Н.К.*

МИКАЙЛӢ ЛУН

МИКАЙЛӢ ЛУН, *mikajle lun* повс., — Михайлов день, 21 ноября ст. ст.

М.л. отмечался у к.-з. и к.-п. не повсеместно. Особенно интересно проходил этот праздник у удорских и вымских к.-з. Вечером, накануне **М.л.**, устраивались складчины, причем отдельными группами собирались парни с девушками и родители со своими детьми в возрасте от семи до двенадцати лет. Мужчины и парни на свои вечеринки приносили вино, женщины и девушки — пиво, выпечку и другие закуски. И молодежные, и взрослые увеселения проходили по сходному сценарию. Вначале было угощение, а потом начиналась игра под названием *невеста пу борйӓм* «выбор будущей невесты». Причем если на молодежных вечеринках в нее играли сами участники, то на взрослых главные роли исполняли присутствующие на них дети. Родители же как бы играли роль постановщиков театрального действия. После угощения мальчики и девочки становились в круг и под пение родителей начинали скакать и кружиться по избе. Нарезавшись, они чинно рассаживались на колених своих родителей, а те хором начинали исполнять специальную обрядовую песню. Вначале следовал зачин: после слов «О, царев сын...» и «О, царевна...» назывались имена какого-либо мальчика и какой-либо девочки из присутствующих на празднестве. Затем пелось: «Запахали их на озеро, размочили, подержали, в снопы связали...»

После этих слов мальчик должен был успеть сказать: «Спасибо». Если мальчик благодарил поющих, они исполняли хвалебную песню. После окончания пения мальчик вставал, подходил к девочке, имя которой было названо в зачине, и брал ее под руку. Дети выходили на середину комнаты и кланялись всем присутствующим. Выбор будущей невесты был произведен. Если же после исполнения зачина мальчик не успевал или забывал поблагодарить певцов, то далее исполнялась не хвалебная, а хулительная песня. Выбор считался несостоявшимся. Игра продолжалась до тех пор, пока все дети не оказывались разбитыми на пары. Причем дети должны были помнить о своем выборе в течение всего последующего года.

*Лит.: Конаков 1993, Старцев 1929.
Н.К.*

МИКОЛА-УГОДНИК

МИКОЛА-УГОДНИК, *mikela-ugodnik* к.-з. (< рус.); **Микола милосливой**, *mikela mileslivej* уд.; **Микела милэстивэй**, *mikela mileslivej* вв. иж.; **Микола милостивой**, *mikela milostivej* к.-п. уд. (< рус.), — св. Николай Чудотворец.

Как и у русских, в к.-з. и к.-п. фольклоре широко представлены сюжеты, в которых **М.-у.** выступает в роли помощника и защитника охотников, как бы совмещая свои функции с функциями лесного духа-хозяина или же противостояя ему. В к.-з. мифе именно у **М.-у.** медведь просит дать ему большой палец, но тот отказывается, угрожая в противном случае дать человеку крылья, а собаке лук со стрелами. Когда медведи стали часто в лесу нападать на людей, **М.-у.** спустился на землю. Он свалил березу, расщепил ее и вставил в расщеп клин. Пришел медведь и хотел съесть **М.-у.**, но тот попросил его вначале помочь ему расщепить березу. Медведь сунул в расщелину ствола лапу, а **М.-у.** выбил клин и стал жестоко избивать пойманного медведя железной палкой. Наконец медведь взмолился о пощаде и дал клятву никогда больше не трогать людей.

Один охотник припозднился в лесу на промысле. Внезапно пошел сильный дождь со снегом, и стало очень холодно. Вскоре охотник так замерз, что у него отказали руки и ноги, и он стал двигаться дальше по лесной тропинке полз-



**Деревянная скульптура Св. Николая Чудотворца
из г. Чердынь Пермской губернии**

Кон. XVII — нач. XVIII в.

Пермская государственная художественная галерея (Власова 1985)

ком. Наконец он увидел впереди огонек и дополз до кельи, в которой жил отшельник. Охотник попросился на ночлег, но отшельник отказал ему в этом под предлогом, что он уже тридцать лет живет святой жизнью и не может позволить осквернить свою келью. Еле живой от холода охотник пополз дальше и увидел вскоре еще один огонек. Он с трудом дополз до костра, у которого лежал какой-то старик. Тот встал, сварил кашу с маслом и накормил его. После того как охотник хорошо обсушился у костра, они легли спать. Утром старик опять накормил охотника, и они вместе тронулись в путь. Когда они проходили мимо места, где находилась келья отшельника, охотник увидел там лишь воронку, в которой кружилась вода и плавала его шапка, оброненная им ночью рядом с кельей. Оказалось, что старик этот на самом деле был **М.-у.**, который спустился с неба, чтобы помочь охотнику и наказать нарушителя закона гостеприимства.

В другой быличке старик, попросившийся охотиться вместе с двумя охотниками, побеждает чудовище, в две сажени ростом, захотевшее их съесть, борясь с ним на железном гунне длинной и шириной по двенадцать верст (эпизод заимствован из к.-з. сказок о битве героя с **Гундыр**). Охотники и старик обнаружили в доме чудовища множество человеческих тел и отрубленных голов и огромное количество всевозможных шкур — добыча загубленных чудовищем охотников. Когда охотники предложили разделить добычу, старик отказался от своей доли в их пользу и попросившись, сказал им: «Помните **М.-у.**, попросив охотников закрыть глаза. Когда они открыли их вновь, **М.-у.** уже не было.

В одной из быличек северных к.-з., переселившихся на р. Обь, рассказывается об оленеводe, который пошел на охоту, провалился под лед и стал тонуть. Вдруг откуда-то появился седой старик, протянул ему свой посох и выгашил из воды. Охотник, желая отблагодарить своего спасителя, спросил у него, где тот живет. Старик ответил, что на земле его можно увидеть только в большой каменной церкви **М.-у.** в Салехарде. Когда охотник появился в церкви, то он узнал спасшего его старика на иконе **М.-у.**

В к.-з. сказках **М.-у.** предстает в роли чудесного лекаря. Взяв в помощники бедного мужика, **М.-у.** ходит по деревням и исцеляет безнадежно больных. Для этого он велит истопить баню

и рубит там в корыте больного на куски. Затем он набирает в рот немного какого-то снадобья, хранящегося у него в пузырьке, и брызгает им на изрубленные куски. После первого брызгания куски срastaются, после второго — сросшееся тело становится чистым и, наконец, после третьего — больной оживает здоровым и помолодевшим. Всеми полученными за лечение деньгами **М.-у.** делился поровну со своим напарником. Сюжет этот был известен и в русском фольклоре, откуда, по всей видимости, и был заимствован.

Какие-либо обряды в день **М.-у.** у к.-з. и к.-п. не производились, исключение составляли удорские к.-з. У них в этот день было принято одаривать различной выпечкой (шаньги, рыбники и др.) стариков и вдов со словами: «*Милостивый Микола семіс*» «Милостивый Микола дал». Иконы **М.-у.** относились у к.-з. и к.-п. к особо чтимым, правда, к.-п., если на вновь приобретенной иконе обнаруживали надпись «Николай Чудотворец», ее немедленно уталяли из дома — из-за созвучия слов «чудотворец» и **чудь**, которым к.-п. называли всевозможных духов и *нечистую силу* вообще.

Лит.: Рочев 1984; Успенский 1982; Янович 1903; Fuchs 1924; Fokas-Fuchs 1951; ПМ ПЛ; ПМ ЮР. Н.К.

МИЧ

МИЧ, *mić* повс.; **мичлун**, *mićlun* литер., — красота.

М. как эстетическая категория в представлении к. связана с такими этическими и этикетными понятиями, как *бур* «хорошо, хороший» и *шань* «добро, добрый». В контексте космогонических мифов **М.** связывается с гармоническим началом, которое вносит в мир **Ен**. В мифах творения **М.** выражается в гармонизации мироздания, выделении света из хаоса и отделении его от тьмы. Отсюда бытовое определение **М.** как светлого и белого, в отличие от *мичтём* «некрасоты, некрасивого», как темного и черного, *мича-еджыд* «красивый-белый» и *мистём-сьод* «некрасивый-черный» — устойчивые сочетания, относящиеся и к человеку, и к предметам окружающего мира, и к природным явлениям. Белизна тела — неперменный признак женской **М.** в обрядовой и лирической по-

эзии, человека (в отличие от нечеловека) в быличках. Ижемские к.-з. связывали образ **васа** «водяного» с погодой: в пасмурную — черный, некрасивый, угрюмый, в солнечную — светлый, красивый, веселый, что позволяет соотносить **М.** с солярностью того или иного образа.

Создание светил демиургами, по представлениям к.-з. и к.-п., внесло в мир идеал гармонии и красоты. Согласно одному из мифов, **Омбь** творит **Толысь** «месяц», отчего на земле все начинает замерзать, тогда **Ена** создает **Шонді** «солнце», а впоследствии, заметив очищающее действие месяца, присваивает оба светила. С тех пор **Толысь** становится хранителем ночного порядка, заместителем солнца и агентом **Ена** в нижнем мире. Согласно другому мифу, месяц — осколок солнца, которое попытался присвоить **Омбь**, поэтому он изначально является творением **Ена**. В образе небесных светил, основных источников света и тепла, максимально выражена идея **М.**, поэтому метафоры «**толысь** зуг» «лунный затылок (изнанка)», «**шонді бан**» «солнечный лик» являются наиболее распространенными в фольклоре к.-з. и к.-п. **Шондібан** «солнцеликий, солнечный лик» — эпитет, одинаково применимый к невесте в свадебном обряде, родственникам в плачах, к покойнику в похоронном обряде, к девушке в лирической поэзии и к сказочной красавице. Ассоциативная связь серебра и золота со светилами определяет их значение в маркировке **М.** **Эзысь чужам** «серебряное лицо» в народной поэзии синонимично выражениям «белое лицо» и «лунное лицо», а в повседневной речи **зарни ныв** «золотая дочь, девочка» и **эзысь пи** «серебряный сын» апеллируют к соллярной и лунарной символике, идеальным человеческим прототипам. Ср. **Шонді ныв** «дочь Солнца» и **Толысь зон, пи** «лунный парень, сын». Эпитет «золотой» применительно к руке, голове, сердцу указывает на идеальное умение, сознание и чувство, распространяя понятие **М.** на такие категории, как творчество, добро и сознание, как средства гармонизации окружающего мира и самого творца.

Со светом же соотносится такой критерий **М.**, как прозрачность. У эпических и сказочных красавиц «сквозь тело кости видны, сквозь кости — мозг, сквозь мозг — все, что творится на белом свете». Близкие параметры красоты находим в представлениях как родственных народов (хантов), так и у таких географически и куль-

турно отдаленных народов, как буряты, у которых богатырь Эре-Токколо-Моргон, встретив невесту, «сквозь одежду на тело смотрит, сквозь тело на кости смотрит, сквозь кости на мозг смотрит». Идеально красивое тело сравнимо с поверхностью волшебного зеркала или блюдечка с наливным яблочком, в которых отражается гармония и красота мира («белый свет»). В ряде к.-з. и к.-п. быличек лесные люди (традиционно обозначаемые черным) и водяные, связанные с текучей водой, описываются прозрачными, с просвечивающими костями. В данных текстах подчеркивается прозрачность и потусторонность хозяев стихий. Таким образом, **М.** в представлениях к. воспринимается как нечто, проникающее в реальный мир из иного мира, в мир материальный из мира идеального, духовного.

Лит.: Кулик 1914; Налимов 1907; Сидоров 1926; Уляшев 1992; он же 1993. О.У., Н.К.

МИЧА РОМАН

МИЧА РОМАН, *miča roman* (букв. прекрасный Роман). — герой к.-з. эпической песни, отдаленно напоминающей сюжет русской былины «Князь Роман и Марья Юрьевна» (см. **Романича**).

Существует две к.-з. версии сюжета песни, которые бытовали на верхней Вычегде и верхней Печоре (в районах расселения к.-з. старообрядцев). В жанровом отношении эти песни ближе к балладам. Сюжет коми песни **М.Р.** следует воспринимать в контексте песенных сюжетов о горностай-девице и к.-з. баллад о полонянках: образ **М.Р.** выполняет служебную функцию по отношению к образу его жены-полонянки. В сюжете песни его роль пассивна. **М.Р.** — муж, потерявший свою жену (вар.: жених, потерявший невесту), или муж, у которого оптимат жену враги, вновь обретающий утерянное семейное счастье.

Имя героя имеет постоянный эпитет *мича* «красивый, прекрасный», что придает имени собственному мифопоэтизированный смысл, образ получает положительную заданность значения. Образ **М.Р.** занимает срединное положение между безлично-обобщенным фольклорным образом (молодец) и конкретным именем свадебных величаний (напр.: добрый молодец Иван

Иванович). Это условно обобщенный тип исторического персонажа, историческая конкретность которого утеряна и заменена на качественную оценку «прекрасный».

Лит.: КНЭ 1987, Миклушев 1973.

А.В.

МОР

МОР, mor вв. к.-п. нв. скр., — 1. болезнь, зараза, чума, мор; 2. черт (< рус. мор).

К.-з. выражения типа **М. лыиис** **М.** подстрелил — о заболевшем по непонятной причине, **М. оз босьт** **М.** не берет — о тяжело больном, мучающемся, но никак не умирающем человеке дают основания предполагать, что в прошлом **М.** было наименованием злого духа или божества, воплощавшего смерть.

Лит.: Налимов 1903 б).

Н.К.

МОРТ

МОРТ, mort повс., — человек.

К.-з. и к.-п. слово **М.** имеет параллели в других ф.-у. языках: удм. **мурт** «человек; чужой, посторонний»; морд. **мурде, мурдя** «мужчина, человек; муж»; фин. **marras** «смертный» < финно-перм. * **mertä** «человек, мужчина» заимствовано из индоиранских языков.

Согласно воззрениям к.-з. и к.-п., **М.** был сотворен **Еном** из глины и покрыт сверху костяным панцирем, но, не наделив его душой-дыханием **лов**, **Ен** ушел отдохнуть, поставив сторожем собаку; **Омоль** уговорил собаку дать ему посмотреть творение **Ена** и, осквернив его своими соплями и слюной, вывернул наизнанку, отчего человеческие внутренности и выделения стали **пеж** «нечистыми»; **Ен**, узнав об этом, наказал возвращать выделения **Омолх**, на что косвенно указывают и шутливое к.-з. выражение о посещении отхожего места: **уджийōз вешти Омолыслы** «долги вернул **Омолх**», и запреты на осквернение мочой огня, пищевыми газами — воды, слюной — земли и т.д. Данный сюжет широко распространен в Евразии и имеет апокрифическое происхождение в другой мифе к.-з. рассказывается о том, что Гагара (**Омоль**) достала со дна Океана три песчинки, из которых **Ен** создал Землю, человека и всех полезных и добрых существ. По третьей к.-з. версии, **М.** все

животные появились из капелек крови одного из братьев лягушек (**Омоля**), упавшего с кочки, самое красивое животное стало женщиной. Некоторые к.-з. сообщали, что **М.** родился **пуись-туруись** «из дерева и травы». По к.-п. материалам **М.** (мужчина и женщина) появился из рыбьей икры, оставленной на берегу, по другой версии люди были рождены от **Перы** и дочери Солнца. По некоторым мифам к.-п., вначале на земле не было ничего, кроме воды, на которую ветер принес пыль и мусор, отчего появился маленький островок, затем выросший в землю. Из мусора вырос лес, в котором появились звери, и среди них маленький человек, который вначале жил на дереве, потому что земля была сырая, жидкая. Согласно некоторым текстам к.-п., из тела чудища, отрубившего себе голову серпом, вышла всякая нечисть, разные животные и в последнюю очередь **М.** По чудским преданиям к.-з. и к.-п., в мифическое время дети начинали ходить и говорить с рождения, что продолжалось до того времени, пока женщина не осквернила небо и хлеб.

С телом **М.** у к.-з. и к.-п. связан ряд универсальных оппозиций: «левое/правое», «верх/низ», «перед/зад», «грудь/спина», «рот/ухо», «рот/зад», «рука/нога» и т.д. При этом с понятием **хор** «голова» связываются не только **голова** и **верхняя часть тела**, но и мифологический, социальный, возрастной и географический **верх**, а с **под** «ступня, подошва» — мифологический, социальный, возрастной и географический **низ**. В повседневной речи наблюдаются параллели, в которых части тела соотносятся с определенными уровнями мироздания и объектами мира природы и мира людей: ср. **под** «ступня, земная поверхность», **хор** «голова, главный, верх», **чор, чер** «голень, ствол растения», **сьбамōс** «сердцевина чего-л., дерева, нутро человека» < **сьолом** «сердце». В загадках и инвективах части человеческого тела сравниваются с образами внешнего мира: тело — ступа, пень, руки — грабли, ноги — кочergа, корни, голова — горшок, туес, живот — пестерь, короб, лоток для пропеивания муки и т.д. В к.-з. и к.-п. загадках о живом **М.** акцент делается на иерархии строения человеческого организма по вертикали: **Мыр, мыр вылас гыр, гыр вылас сяр, сяр вылас вор, ворас лютот зверьяс М.** «Пень, на пне ступа, на ступе шар, на ша-ре лес, в лесу лютые звери»; **Кык сись, кык**

сись вылын трубича, трубича вылын аньборд, аньборд вылын сизим роза кашник «Две свечи, на свечах выюшка, на выюшке воробы, на воробах горшок с семью дырками». В эпитетах по отношению к покойнику, напротив, подчеркивается гомогенность и аморфность, что характерно и для метафорических описаний младенца: *мыслы куйбд* «земле навоз: о покойнике», *сит додь* «дерьма сани: о ребенке», *муув ныйт* «подземная грязь: о покойнике», *найтысь лэптомтор* «из грязи поднятый: о ребенке», ср. тж: *еджыд бус улын куйлысь* «под белой пылью лежащий: о покойнике», *бус куртысь* «пыль сгребавший: о ребенке».

Идеальный образ человека в коми фольклоре (обрядовой и лирической поэзии, сказках и т.д.) описывается в светлых, прозрачных, теплых красках, в то время как колдун, неприятный человек связываются с черным и синим сублиматами. В похоронной обрядовой поэзии «золоторесничный глаз» и «серебряноколючное ухо» покойника метафорически сопоставляются с солнцем и луной; в свадебной поэзии светилам уподобляются жених с невестой, родители, родственники, близкие брачующихся. Хроматический код дублируется и металлическим, для которого характерно достаточно четко выраженное эмоционально-оценочное отношение к **М**. Так, положительные качества и отношение при этом связываются с золотом, серебром: *зарни киа* «золотыми руками: о мастере», *эзысь ти* «серебряный сынок: о ребенке, о младшем», *зарни ныв* «золотая девочка, дочка: о ребенке, о младшей», *зарни подъя* «с золотыми ступнями: о счастливом». Отрицательные качества или физическая сила связываются с железом: *корт сьолом* «железное сердце: о жестоком, черством», *корттув син* «гвозди-глаза: о бесстыжем; о колдуне», *корт ки* «железные руки: о сильном». Железные зубы, железные части одежды и предметы — атрибуты нечистой силы, «иного мира», «не-**М**». Комплиментарные эпитеты по отношению к человеку в фольклорных текстах и в устной речи у коми традиционно строятся через символические характеристики внутренних органов и поверхности тела человека: *зарни мус ув* «низ золотой печени», *сьолом шор* «середина сердца», *вурьыстам кучик* «бесшовная кожа», *шобдй еджыд яй* «пшенично-белое тело», *коч гон еджыд яй* «белое как заячий пух тело» и т.д.

Следует подчеркнуть, что в традиционном мировоззрении некоторые зоны и части тела (гениталии, пуп, волосы, глаза, зубы, пальцы) наделяются особыми характеристиками, что, вероятно, во многом обусловлено представлениями об их маргинальной природе. В этом плане показателен комплекс поверий коми о пальцах рук и ног. Так, по белым пигментным пятнам на ногтях определяли будущее, прошедшее и настоящее: пятно у ногтевых корней указывало на предстоящее событие, чем ближе к концу ногтя, тем ближе к исполнению событие, отсчет велся от большого пальца, левая рука связывалась со «своим», правая — с «чужим». По разнице в длине большого и второго пальца на ноге определяли доминирование в браке: длинный большой — «главенство», длинный второй — «подчиненность». Держа спящего за безымянный палец, можно было разговаривать с ним и узнать не только его мысли и тайные желания, но и связаться с «иным миром»; мизинец мертвого младенца, по представлениям вв. коми, приносил охотничью удачу; мизинец, отрезанный у покойника, может сделать его обладателя невидимым и способствует удаче в воровстве и на охоте, а кровь, «принятая» из мизинца убитого, освобождает убийцу от преследования душой жертвы. Вв. к.-з. для вызывания домового надрезали указательный палец, промокали им тряпочку и клали на матицу. Большой палец на руке атрибутировал человека и человеческую силу: согласно мифам к.-з. и к.-п., медведь просил у *Ена* большой палец, но получил отказ, т.к. в случае выполнения его просьбы человеку следовало бы дать крылья, а собаке — лук со стрелами. В обиходной речи социальные иерархические отношения часто выражаются в акрокоде: *чаль* «мизинец» — младший, отдельный, отщепенец, *пев* «большой палец» — глава семьи, хозяин и т.д. Фразеологические обороты и жесты к.-з. указывают и на сексуальную символику пальцев: *чуньон каром*, *чуньон вочам* «пальцем сделанный: о неловком, недалеко человеке», *шор чунь* «средний палец: эвфем. о *penis*». Выгнутый в сторону собеседника средний палец у выч. и печ. к.-з. трактуется как «*ылж* (*кань*) *бож уло видзодлам*» «под овечьим, кошачий хвост подсматривание», т.е. в место, которое традиционно связывается с *пеш* «нечистой».

Лит.: Грибова 1965; Грибова 1975; Климов 1990; Лыткин, Гуляев 1980; Налимов 1903; Налимов 1908; Пле-

совский 1975; Сидоров 1972; Уляшев 1995; Уляшев 1996; Шарапов 1990; Шарапов, Уляшев 1996, 1997; Fokos-Fuchs 1951.

О.У., В.Ш.

МОРТ ЮР ИЗ

МОРТ ЮР ИЗ, *mort jur iz* вв. «Человеческая голова-Камень», — одинокая скала в предгорьях Урала.

По преданию верхневыхгодских к.-з., за «Камень» (*Из*) отправилась охотничья артель из семи братьев, которая дошла до **М.ю.и.** — скалы, похожей на человеческую голову, возле которой нельзя было шуметь. От произведенного шума поднималась буря, пурга, непогода. Один из братьев предложил испытать силу и ловкость возле **М.ю.и.**, прыгнуть через него. Все братья стали поочередно прыгать и тут же превращались в камни. Так появились возле **М.ю.и.** еще семь скал.

Лит.: ПМ ОУ.
О.У.

МӖДАР ЮГЫД

МӖДАР ЮГЫД, *meḋar jugid* повс.; **мӖдар югид, *meḋar jugid*** вв.; **мӖдор югыд, *meḋor jugid*** уд. иж.; **мӖдор югыт, *meḋor jugit*** к.-п.; **тысдор югыд, *iṣdor jugid*** уд., тот свет, загробный мир. Мифологический локус обитания умерших.

Образ загробного мира неразрывно связан с комплексом представлений о смерти и о посмертном существовании человека. Мифологические представления к.-з. и к.-п. о местонахождении **М.ю.** противоречивы. С одной стороны, считается, что **М.ю.** отделен от мира живых реальным географическим пространством как далекая обитель предков на севере. В этом случае умерший, совершает долгое и трудное путешествие в **М.ю.**, пересекая высокие горы, леса и реки. С другой стороны, **М.ю.** как бы «включен» в мир живых и отделен от него, как невидимое пространство духов от видимого пространства людей. Поэтому умершие принимают непосредственное участие в делах живых: помогают (или вредят) в ведении хозяйства, в охоте, рыболовстве, при сельскохозяйственных работах и т.п. (См. **Кулӧма**). Двойкие сведения о **М.ю.** обращали на себя внимание уже первых его исследова-

телей. В связи с этим В.П. Налимов предполагал, что умершие находятся среди живых до тех пор, пока их поминают, а затем отправляются на «другую планету».

Версий **М.ю.** немного. Согласно одной из них, на том свете, на берегу озера горящей смолы (*сир би гуран*) стоит большой котел на длинных ножках. **Омӧль** (здесь — дьявол, в космогонии — «темный» демиург) бросает человеческие души в котел. Рядом находятся белые избы, в которых живут праведники. Более распространенной является версия **М.ю.**, отмеченная еще в середине XIX в. Н. Завариным. Согласно этой версии, **М.ю.** представляет собой крутую и скользкую гору, окруженную со всех сторон огненной рекой. На горе находится **Рай**, к которому стремятся души умерших. Архангел Михаил на лодке перевозит через реку души праведных; души грешников должны переходить через реку по узкой жерди. В образе «огненной реки» угадывается концепция **Ада**, преисподней, куда падают и проваливаются грешники. По другим версиям, райскую гору окружает «река горящей смолы» (*сир биа х*), просто горячий поток, река или море. Современные сведения о **М.ю.** представляют собой главным образом записи текстов сновидений, основным мотивом которых является путешествие сновидца (живого человека) в **М.ю.** При этом в современных записях сохраняются основные параметры архетипической схемы **М.ю.** Таким образом, общая концепция **М.ю.** реализуется в противопоставлении наиболее высокой и наиболее низкой точек мирового пространства — **Рая** и **Ада**, соответственными образами которых являются гора и окружающее ее водное (огненное) пространство. Нижний мир, преисподняя онтологически определяется как место, находящееся в сфере воды. Возникновение преисподней как равноправного «верхнему» «нижнего» космического уровня обосновано в мифологии рядом версий: 1) Низвергнутый с небес «темный» демиург **Омӧль** уходит в нижний мир через отверстие от забивания колышка. 2) После проклятия **Еном** первой женщины, убившей по совету **Омӧля** двенадцать своих дочерей, она проваливается в преисподнюю, где становится смертью, а ее дочери — духами болезней. 3) Мифические первопредки коми (**чудь**) погребают себя в земле или уходят под землю, тем самым открывая «нижний мир» и ста-

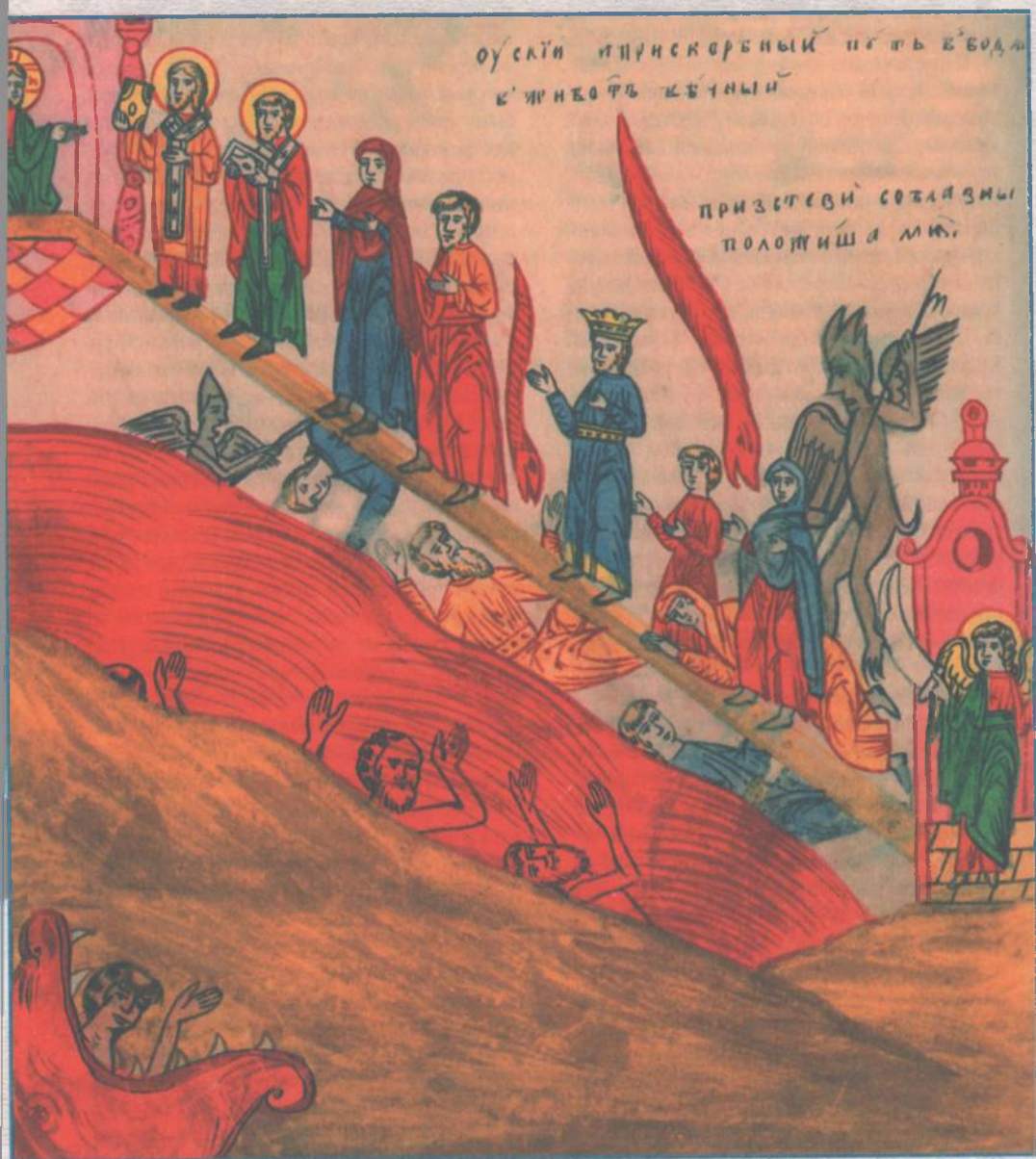
новятся первыми умершими. 4) Преисподнюю «открывают» два первых умерших грешника — пьяница и скупец (см. **Ад**).

Первоначально нижний мир являлся единственным местом обитания душ умерших. По условиям космической сделки *Ен* отдает души всех умерших хозяину преисподней *Омбю* за то, что последний учит его ковать железо. Взаимодействие с религиозной христианской доктриной обнаруживает диссонанс в неразделенности душ праведников и грешников, а также мест их дислокации. Мифологическое сознание воспринимает неразделенность как ситуацию хаоса, прямую угрозу космическому равновесию. Кризисную ситуацию разрешает Иисус Христос, выполняющий в данном случае функции демилурга. Спустившись в ад, он отделяет свет от тьмы, день от ночи («в то время был вечный день» *Ылывек лун*); левое от правого, поставив грешников по левую руку, а праведников по правую. Отныне разделение **М.ю.** на *Рай* и *Ад* получает онтологическое обоснование. *Ад* определяется «внизу», в левой стороне, во тьме по отношению к «верху», правой стороне, к свету *Рая*; соответственно разделяются и души умерших.

Переправа через огненный или водный рубеж, подъем на гору входят в концепцию митарств души умершего на пути в *Рай*. Оба мотива основаны на понимании греха, «нечистоты» как субстанции, имеющей «тяжесть». Количество совершенных грехов как бы увеличивает загробный «вес» умершего, в результате чего он глубже проваливается в водно-огненную пучину преисподней (см. **Кулома**). В современных записях героиня переходит водный рубеж вброд, проваливаясь в воду до носа; карабкаясь в гору, она срывается несколько раз, пока уже высоко вверху ей не начинают попадаться кустики. В зависимости от тяжести грехов переправа может варьироваться от широкого железного моста до бревна, жерди и тонкой паутины. В последнем случае переправа связана с образом паука, который переносит умерших по паутине. (Ср. поверье, что если увидишь паука, то вскоре получишь известие.) Для переправы служат также полотенца (или куски холста), на которых гроб с покойником опускается в могилу, на Удоре — так называемая «мерка», тонкая жердь в длину гроба, привязываемая к надгробному кресту. До начала XX века в некоторых районах Коми

было принято хоронить умерших в долбленых гробах-колодах, имитировавших лодку, которая также предназначалась для загробной переправы. Кроме того, еще в начале XX века сани, на которых везли на кладбище гроб с умершим, было принято оставлять на могиле, очевидно, для загробного путешествия его души. Трудность подъема выражена в самом образе крутой, «скользкой», «мыльной», «железной» горы. При подъеме тяжесть грехов вынуждает грешника скользить вниз, в адскую бездну. Характерно, что непременно условием правильного, а значит, успешного подъема являются собранные за всю жизнь и взятые с собой в загробный путь ногти. Поэтому остриженные ногти не выбрасывали, а хранили в особом месте, после смерти же их клали в гроб. Также, для будущей загробной жизни в гроб клали собранные за всю жизнь выпавшие при расчесывании волосы покойного. Поднявшись на гору, усопший оказывается среди близких ему умерших людей. В текстах сновидений обитель предков предстает как луг с сочной ярко-зеленой травой. Ср. коми **снэж** «небо», букв. *луг бога*. Часто усопшие описываются сидящими за обеденным столом. При этом нередко обращают внимание на то, что нечистый умерший находится не за столом, а в конуре или другом месте. Умершие зовут сновидца присоединиться к трапезе, но он отказывается.

Тема путешествия в **М.ю.** имеет достаточно широкое распространение в фольклоре коми, хотя и не имеет явной выраженности. Прежде всего это касается текстов волшебных сказок, содержанием которых является путешествие в **М.ю.**, предшествующее женитьбе героя. К примеру, в сказке **Шомвуква** герой совершает путешествие к пустынному северному острову, на котором скрывается его жена. В трудностях пути, семантике переправы на остров, а также в благополучном возвращении героем жены и утраченного богатства, т.е. в последующем обретении им нового социального статуса, угадывается идея загробного странствия. К известным сказочным образам **М.ю.** относятся «лес», «гора», «терем», путь к которым ведет через «море», «реку»; нередко «чудесный мир» находится под землей, под водой. Тема путешествия в **М.ю.** используется в текстах свадебных причитаний в качестве структуры, объясняющей смысловое содержание обрядового сценария. Героем, совершающим странствие в **М.ю.**, является



«Переправа на тот свет»

Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)



«Переправа на тот свет»

*Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)*

представитель невесты — девичья воля, имеющая ряд метафорических выражений, таких, как «коса», «лента», «красивое девичье имя» и т.п. Путешествие начинается от окна, возле которого причитает невеста, или из трубы бани, откуда «девичья воля» вылетает в виде дыма, превращается в золотую утку, подлетает к церкви, но не находит места на кресте; затем воля летит на небо, на поляну в лесу, на подсеку и, наконец, уплывает вниз по реке. В ряде причитаний описывается путешествие героини по многочисленным притокам, заканчивающееся в море беспомощным барахтаньем в бурных волнах.

Лум.: Fokos-Fuchs 1951, Лимеров 1998б. П.Л.

МОС

МОС, *megs*, повс., — корова.

В традиционном мировоззрении к. образ **М.** наделяется наиболее высоким сакральным статусом по сравнению с другими домашними животными. **М.** является важной и обязательной частью приданого. По сути, **М.** является экономической основой новой семьи. Не менее важен и символический аспект дара — с **М.** связывается идея благополучия семьи: род коров старались поддерживать из поколения в поколение — невеста получала **М.** в приданое от своей матери, та, в свою очередь, получала **М.** этого же рода от своей матери, и так далее, очевидно, до некоей мифической **М.**-прародительницы. Непрерывность рода **М.** соотносится с идеей непрерывности материнского рода, и эта стабильная передача из рода в род как бы обеспечивала стабильное существование семьи. Замена **М.** своего рода на другую категорически запрещалась, считалось, что с заменой «своей» **М.** может измениться (испортиться) жизнь всей семьи. Если род **М.** каким-то образом прерывался, то хозяйка имела право выбрать (купить) себе **М.**, но только один раз в жизни. По представлениям к., помочь в выборе **М.** могли умершие. Даром умерших считались так называемые «**М.** водяных», якобы выходящие изредка из водоема на ближайший дуг. Одну из них человек мог поймать, набросив на нее крестик. Считалось, что такая **М.** будет отличаться высокой удойностью. Важность момента выбора новой **М.** (теленка) угадывается в комплексе примет, призванных исключить ошибку. Прежде всего

подыскивали **М.** с хорошей родословной: «Если мать теленка с высокой удойностью, то и теленок будет таким». Будущую удойность **М.** определяли по ряду характерных признаков: по «молочной жиле» («У молочной **М.** молочная жила проходит около пупочной завязки, а не идет от него»); по шерсти: («У коровы с густой шерстью молоко жирное»); по хвосту: («Если у теленка длина хвоста ниже колена, то **М.** будет удойной»). Аппетит коровы определяется по носу: «Если у теленка нос твердый, а подбородок широкий, то он непривередлив к корму. Если же нос мягкий, а подбородок узкий, то теленок придиричив к корму и мало ест». Хорошей считается **М.** с «широкой костью». Перечисленное — лишь небольшая часть из огромного множества примет, и это при всем том, что выбор теленка был явлением редким, а взрослых удойных **М.** старались не продавать вообще, т.к. считалось, что с **М.** продается благополучие семьи, «плодовитость» рода. Косвенным выражением этого представления надо полагать обычай кражи из хлева во время продажи теленка или **М.** кусочка навоза, клочка сена и других предметов, для того чтобы «теленки не заскучали и чтобы выкупить его полностью». Имеется в виду, что вместе с этими предметами в хлев переносится часть благополучия рода теленка, которая должна обеспечить его адаптацию к новому месту. Примечательно, что кража подойника или скамейки для дойки ассоциируется с полной кражей благополучия рода, поэтому считается этически недопустимой.

Теленка выводит из хлева его бывшая хозяйка и передает поводок новой хозяйке. Считается, что если продавец отводит теленка до хлева покупателя, то теленок будет скучать и не приживется на новом месте. Если же покупатель сам забирает теленка из хлева продавца, то он якобы с ним забирает и счастье, благополучие хлева. Поводок передают из рук в руки, причем руки должны быть не голыми, а в варежках.

Приобретению **М.** сопутствует обряд приобщения ее к новому хлеву. Перед введением в хлев **М.** останавливают у порога, затем хозяйка трижды обходит вокруг нее по ходу солнца. После этого она снимает с пояса веревку и кладет ее на порог хлева. Переведя **М.** через веревку, хозяйка завязывает узелок и прячет веревку в потаенное место. Эту веревку достают из тайника на первый выгон скота, и тогда этот обряд повторяется. В завершение обряда хозяйка поит

М. подсолненной водой и кормит ее хлебом из своих рук. В некоторых деревнях обряд введения **М.** в хлев совершал знахарь. Перед порогом он набрасывал на корову поясок, а переступив порог, поочередно подводил ее к каждому углу хлева, осеняя корову иконой и читая молитву. Считалось, что знахарь как бы «знакомит» корову с духом хлева, под патронажем которого в дальнейшем она будет находиться. С момента введения в хлев устанавливается единоличное право хозяйки на уход и содержание **М.** Оно выражается как в ежедневных обязанностях по уходу за коровой, так и в годичных обрядах первого выгона и принятия родов. «Право женщины» на корову обусловлено мифологически. Текст мифа гласит, что некогда **М.** доили мужчины причем, одной рукой на ладонь другой руки, и затем пили молоко. Однажды **М.** исчезла. Поиски мужчин не дали результатов, но хозяйка повстречала в лесу женщину, которая назвала себя хранительницей **М.** от «нечистой силы» и научила ее правилам обращения с **М.**, а также утвердила ее единоличное право на доение **М.** и уход за ней.

Первый выгон скота приурочивается к теплым дням, к появлению первой зеленой травы. Запрещается выгонять **М.** в тот день недели, на который в этом году выпало Благовещение. Утром, после восхода солнца, хозяйка должна спуститься в хлев и посмотреть, как лежит **М.** Если она лежит головой на запад, то это предвещает некоторые неудачи в жизни. Коми-пермяки полагают, что направление головы **М.** на север означает смерть кого-то из членов семьи. Подойдя к корове, хозяйка крестит ее вымя и лоб, читая заговор: «Святой Власий, Анастасия, Модест и Харлампий! Господи, благослови **М.**-матушку от грома-молнии, от злого слова, завистливых глаз, нам на добро». После этого она кладет на порог хлева веревку, использовавшуюся в обряде введения в хлев. Корову погоняют березовым прутиком, приговаривая: «Отпускаю я тебя, матушка, на пастбище. Гуляй хорошо и ежедневно целой и невредимой возвращайся домой». Провожая корову в общее стадо с молитвой: «Богородице, Дево, радуйся...». За околицей деревни разжигают два костра, между которыми прогоняют все стадо.

В ритуальном сценарии деревенской жизни корове некогда была определена роль основного жертвенного животного. В с. Аныб **М.**-нетель

приносилась в жертву в престольный праздник Успения Пресвятой Богородицы (28 августа).

М. покупалась в складчину или же ее приводили кем-либо из сельчан по завету. Жертвоприношение происходило на площади перед церковью. Мясо варилось в общем котле и съедалось прихожанами, шкура отдавалась церковному причту. В с. Богородск аналогичное жертвоприношение на праздник Покрова Богородицы (14 октября) сопровождалось легендой о прибегавшем ранее для жертвы оленя. Однажды люди, не дождавшись оленя, принесли в жертву **М.**-нетель, и с тех пор олень перестал появляться.

Нарушение стабильности семейной жизни зачастую выражается в магических действиях колдуний или завистниц, направленных на **М.**. Сглазить или навести порчу на **М.** может только женщина, отрицательное воздействие со стороны мужчины фактически равно нулю.

Сглазить **М.** и этим самым непреднамеренно вызвать ее болезнь может любая женщина, не обязательно колдунья. Навести сглаз можно на **М.**, молоко или теленка. Теленок более подвержен сглазу и чаще всего умирает. Порой достаточно произнести: «А *куканыс!*» «Ну и теленок!» Чтобы исключить сглаз теленка, весть о его рождении держится в тайне. Нередко даже члены семьи узнают о новорожденном теленке через две-четыре недели, по прошествии наиболее опасного периода. Заходить в хлев, где находится новорожденный теленок, следует держа во рту соломинку-**вуджор** как оберег от непроизвольного восхищения. Чтобы обезопасить **М.** и теленка от воздействия нечистой силы, их окуривают дымом от тлеющего мха, щучьих зубов и стружек от порога дома. Излечить сглаз теленка можно, если обрызгать его святой водой.

Часто сглазу подвергается молоко. В результате оно становится горьковатым на вкус, снижается его жирность. Для предотвращения сглаза запрещается давать молоко кому-либо из чужих людей после заката солнца. Процеживать молоко следует сначала в свою посуду и только затем перелить в чужую. Нельзя процеживать молоко на глазах посторонних. Процеживают его на женской половине избы, отгороженной от остальной части. При передаче молока чужим его необходимо подсолить и перекрестить. Запрещается давать молоко кому-либо до истечения шести недель после родов **М.** Чтобы предотвратить сглаз **М.**, хозяйка должна каждое

утро крестить ей лоб и вымя. При этом читается заговор с перечислением святых покровителей **М.** Над дверью хлева в качестве оберега прибивается рябиновая палка.

Другим видом магического воздействия на **М.** является преднамеренное наведение на нее порчи профессиональной колдуньей. Колдунья-**тшыкӧдчысь** наводит порчу на молокопроизводящую способность **М.** через ее молоко. У порченной **М.** опухает вымя, и она перестает доиться. Для снятия порчи следует взять шучьи зубы, паутину из трех углов хлева, мусор с порога дома, остатки корма из-под ног **М.**, любой предмет или его часть, принадлежавшие колдунье (волос, ногти, кусочек ткани одежды и т.п.). Затем у **М.** отрезают шерсть с крестца, лба и груди, все это поджигают в кадилынице и окуривают **М.** дымом. При этом хозяйка обходит **М.** против хода солнца. Знахарка, проводящая обряд снятия порчи, спрашивает: «**Кодӧс тшыннан?**» «Кого окуриваешь?». Хозяйка отвечает: «**Ки вомидӧс.**» «Порчу от руки». После совершения обряда хозяйка доит **М.** При этом из сосков течет не молоко, а сукровица. Выдоенное хозяйка должна вылить между тремя шестами наотмашь.

Колдуньи-**керысь** могут наводить порчу как на **М.**, так и на людей, и считаются более сильными профессионально. **Керӧм** наводится вследствие нанесенной хозяйкой **М.** обиды или оскорбления кому-либо, а также колдуньями-**керысь** просто по злему умыслу. В.П. Налимов описывает случай, когда женщина-**керысь**, поругавшись с соседкой, ночью, как только скрылась луна, вырыла три ямки возле хлева соседки, разлила в них молоко ее **М.**, забросала ямки землей и помочилась в них. Эти манипуляции должны были привести к болезни, а затем и к смерти **М.** Можно также сжечь на огне сметану, и от этого вымя **М.**, из молока которой сделана сметана, сохнет, а сама **М.** *немӧ вошӧ* букв. «переходит в ничто». **Керӧм** считается большим грехом, за который человек жестоко расплачивается на том свете. Однажды некий пастух переводил стадо **М.** по мосту через реку и встретил женщину, известную в селе как колдунья. Она сказала пастуху: «Если я захочу, то все **М.** здесь полягут и больше не встанут. Но на старости лет не буду уж такой грех брать на душу».

Колдуньи-**керысь** способны в ночь под Крещение превращаться в **дзодзув** «ящерицу».

Дзодзув имеет облик обнаженного мужчины с хвостом и ушами черта, с раздвоенным змеиным языком. Проникнув в хлев в этом облике, **керысь** отрезает часть коровьего вымени (сосок). При этом фактически не бывает крови. Но **М.** вскоре умирает. Спасти ее можно, лишь обнаружив отрезанный кусочек вымени. Его необходимо сразу же занести в дом и бросить в огонь печи. От этого начинает гореть сердце **керысь**, и она будет вынуждена прийти и вылечить **М.**

В отличие от колдуний-**керысь**, колдуньи-**пель вундалысь** «уши отрезающие» могут нанести вред только **М.** и исключительно в ночь на Великий Четверг. Этой ночью они ходят по деревне в ночных рубашках, распустив волосы и вооружившись специальными ножницами. Для того чтобы попасть в хлев, **пель вундалысь** принимает облик мыши или сороки. Она должна отрезать кусочек уха **М.**, при этом кровь также не течет. У испорченной **М.** пропадает молоко, она сохнет буквально на глазах и вскоре умирает. Излечить **М.** может только сама колдунья, но лишь в том случае, если хозяйке **М.** удастся доказать, что именно она навела порчу. Ремесло **пель вундалым** держится в глубокой тайне. Даже муж не знает о том, что жена в Великий Четверг уходит резать **М.** уши, оставив вместо себя в супружеской постели чурбан. Чтобы защитить **М.** от порчи в Великий Четверг, на дверях хлева легтем рисуют кресты, приговаривая: «Господи, благослови и сохрани», а самой **М.** крестят лоб и вымя.

Лит.: Налимов 1908; Сидоров 1928.
П.Л., Л.Лобанова.

МӨС ПЕЛЬ ВУНДЫСЬ

МӨС ПЕЛЬ ВУНДЫСЬ, *mes pel vundis* повс. «коровам ухо отрезающий»; **мӧс пель пасыысь**, *mes pel pasjys* повс. «коровам ухо отмечающий», **мӧс вӧра вундалысь**, *mes vera vundalis* лл. «режущий вымя у коров», — колдун, портящий коров (см. Мӧс).

МУ ВЕЖӖМ

МУ ВЕЖӖМ, *tu vežet* повс.; **му вежем**, *tu vežet* вв. иж. «земли изменение»; **му**

вежандыр, *tu vežandir* повс. «земли изменения время»; **му сотчом**, *tu sotčgm* повс. «земли сторание», — конец света, апокалипсис.

Апокалиптическая тематика в мифологии к.-з. и к.-п. разработана слабо. В то же время традиционное мировоззрение признавало, что мир конечен, точнее, что периодически происходит изменение земли. Представления о грядущем **М.в.** сохраняются до сих пор. Так, в 1995 г. на верхней Вычегде был записан оригинальный загрязненный мифологический текст о кончине этого мира. Согласно ему, грядущее «изменение земли» было во время библейского Великого потопа, в результате которого утонули все люди, кроме Адама и Евы, спасшихся на плоту. Они призвали на помощь лебедя, и тот стал доставать клювом землю из-под воды и складывать ее на плот. (Вариация на тему «мифа о ныряющей птице».) Так появилась эта земля. Очередное ее изменение прогнозируется на 2000-й год, когда произойдет вселенский пожар. (Ср.: по представлениям ненцев, мир обновляется каждые две тысячи лет, в 2000 году будет снова потоп и земля вновь изменится.) Печорские к.-з. полагают, что **М.в.** будет предшествовать прогрессирующее оскудение природы: вырубят все леса, исчезнут птицы. Затем с востока в 12 часов ночи (суточный временной рубеж) придут два огненных столпа, и на земле все сгорит. Из людей спасутся только те, кто закопается в землю на 9 локтей. 30 лет на земле ничего не будет расти, а что будет потом, неизвестно. По верхневыхегдской эсхатологической версии, перед концом света уши у зайцев станут полностью белыми (их кончики в мифологическое время сделал черными **Ен** для отличия от зайцев **Омбля**), исчезнут птицы на земле, пропадет вода. Последний человек умрет от жажды.

*Лит.: Гагарин 1969;
Головинев 1995; Fuchs 1924.
Н.К.*

МУ КУТЫСЬ

МУ КУТЫСЬ, *tu kutis* вым. «землю держащий, поддерживающий», дух — хозяин земли, отвечающий за ее плодородие. Более подробно функции **М.к.** в к.мифологии не отражены, либо уже утрачены.

МУ ПУКСЬОМ

МУ ПУКСЬОМ, *tu püksgm* печ.скр.уд.; **му пуксем**, *tu püksm* вв. иж.; **мир вочом**, *mir večgm* книжн.; **му погмом**, *tu šogmēm* к.-п., — сотворение мира, космогенез.

В космогонии к.-п. и к.-з., как и в абсолютном большинстве других мифологических мировоззрений, основное внимание уделено процессу творения, происходящему в так называемое мифическое время. Мир до начала космогенеза (первобытный хаос) в космогонических мифах либо только обозначен символами, либо не промаркирован вообще. В качестве символов, маркирующих хаос, в большинстве версий представлена водная стихия. В качестве других маркеров хаоса встречаются также «туман и мрак», «облако», «болото». По одной из версий, белый свет попросту «был пустой», т.е. не было ничего, кроме Бога-творца. Возможно, что она возникла под влиянием библейской мифологии.

В большинстве оригинальных к.-з. и к.-п. космогонических версий мир создается двумя демиургами (**Еном** и **Омблем** у к.-з., **Еном** и **Кулем** у к.-п.). Само начало мироздания начинается с появления целенаправленного движения, в результате которого начинает создаваться мир, а его создатели, вначале нейтральные по отношению друг к другу, превращаются в антиподов. Изначальная нейтральность демиургов подчеркивается в большинстве записей о космогонических воззрениях к.-з. и к.-п. Они называются именно по этой причине «братьями», «братом старшим (**Ен**) и братом младшим (**Омбля**, **Куль**)», или «товарищами». Эта же идея продублирована в их одинаковом орнитоморфном облике — два голубя, два утенка. Не противоречат этому утверждению и фольклорные записи, в которых **Ен** и **Омбля** (**Куль**) названы братьями, но наделены разными обликами: лебедь и гагара, утка и гагара. В этих вариантах обозначена двойная идея: первоначальная тождественность и столь же изначальная тенденция к разделению. Если лебедь и утка — это птицы верхнего мира, а точнее — медиаторы между миром средним и миром верхним, то гагара — прекрасная ныряльница — аналогичный медиатор между миром средним и миром нижним, а поэтому — птица нижнего мира. Это же отображение в орнитоморфном коде противопоставления верха и

низа (*Ена* и *Омбля*) можно увидеть и в варианте, в котором демиурги изображены в виде лягушек, но добывают землю не они, а принадлежащие им птицы — голубь и ворон. Аналогичная картина сотворения мира в результате соперничества двух демиургов широко представлена в мифологиях различных народов мира, в частности у сибирских аборигенов.

Особенно четко мысль о том, что сотворение мира началось с движения с осознанной целью, выражена в космогоническом фольклорном тексте, в котором в качестве демиургов представлены голуби. В этой версии о сотворении мира первоначально нет еще неотъемлемого компонента остальных версий, двух потенциально антагонистических начал (братьев-демиургов), вернее, они есть, но разобщены и не знают друг о друге. Предыстория сотворения мира начинается с их движения друг к другу навстречу, «помчались навстречу друг другу... Назвались братьями». С целенаправленного движения демиургов начинается разрушение хаоса и в другом космогоническом варианте: «Однажды... вылезают из болота две лягушки, очень похожие друг на друга».

Отличительной чертой всех перечисленных партнеров дуалистических сил, ипостасей первообитателей хаоса, а затем — демиургов является то, что все они по своей символике являются медиаторами, связывающими между собой понятия в бинарной оппозиции «верх — низ». Лягушка как земноводное — идеальный медиатор между землей и водой, миром средним и миром нижним, то же самое — гагара. Все птицы, умеющие летать, но среда обитания которых (гнездилища, добыча пищи и т.д.) связана преимущественно с землей (водой), — медиаторы по вертикальной оси между миром средним и миром верхним. Перелетные птицы дублируют эту идею и по горизонтальной оси (юг — сторона света, где солнце находится в зените, в мифопоэтическом сознании аналогичен понятию «верх», а север, соответственно, тождествен низу). Водоплавающие птицы и лягушка, помимо того, связаны с полисемантической символикой водной стихии.

В одной из записей демиурги *Ен* и *Омбля* представлены в виде гагары и лебедя. Они названы товарищами, или, по другому варианту, братьями, причем второй брат родился от плевака первого. Землю гагара-*Омбля* достает из

под воды. Аналогичный миф был записан у северных к.-п. Только вместо лебедя в нем фигурирует утка, а вместо *Омбля* — *Куль*. Вариант с орнитоморфными демиургами имеет, видимо, древнейшие сибирские истоки и может быть реконструирован как один из основных космогонических сюжетов прауральской мифологии. Более древнее происхождение имеет вариант к.-з. космогонического мифа с антропоморфными демиургами: согласно ему, по безбрежному морю плыл *Ен* на лодке-трехпруске; плыл он долго, устал, но пристать для отдыха было некуда. В раздражении *Ен* плюнул на воду и видит: за ним на такой же лодке плывет другой такой же человек. Поехали вместе. Превращенный *Еном* в гагару, его спутник нырнул в воду, достал немного земли и стал подниматься вверх. В это время *Ен* заморозил поверхность моря, и гагара, разбивая своей головой слой льда на поверхности моря, растриала из клюва всю землю. Так же случилось и во второй и в третий раз. Наконец, гагаре удалось доставить на поверхность моря три песчинки, из которых *Ен* сотворил землю. Своему же товарищу *Ен* дал только дырочку от воткнутого кола, из которой тот вывел всякую вредоносную для людей тварь. По другой версии, *Омбля* получил во свое владение дырку от кола в земле от *Ена* после того, как потерпел поражение в борьбе с ним за обладание небом и землей.

В целом данный сюжет имеет балканское происхождение и широко распространился у народов Восточной Европы благодаря влиянию русской народно-христианской (апокрифической) традиции. Сюжет о том, что «нижний» демиург получил дырку в земле от кола в собственность, также имеет самое широкое распространение и параллели в Восточной Европе и в Сибири.

Другой вариант космогонии представлен в развернутом фольклорном тексте, записанном в 1923 г. с рукописного списка на к.-з. языке. Первообитателем хаоса в этой записи предстает утка, которая плавает по «беспрельдному первозданному морю-океану» и несет в себе яйца жизнезарождения. Она долго ищет место, где могла бы высидеть своих птенцов, но так и не находит, первые четыре яйца, снесенные уткой, были поглощены водной пучиной, но два последних она сумела спасти и высидела у себя под крыльями двух утят: *Ена* и *Омбля*. Пока утята не возмужали, мать носила братьев на своей спи-

не, а потом попросила достать упавшие в морскую пучину яйца и разбить их об ее спину. После этого утка взметнулась ввысь, потом стремительно ринулась вниз и разбилась насмерть о воду. Первым нырнул *Ен*, *Омбаль* заморозил поверхность океана, но загредел гром, и *Ен* разбил лед ударами молний. Добытые с океанского дна два яйца *Ен* разбил о тело матери. От первого разбитого яйца тело утки-матери разрослось в длину и ширину, покрылось лесом и зеленью, а в небе загорелось солнце. Из второго яйца *Ен* сделал себе помощников-ангелов. *Омбаль* тоже достал два яйца: из первого разбитого яйца появилась луна, озера, болота и зыбучны, а из второго — помощники *Омбаль*. Потом *Ен* и *Омбаль* приняли человеческий вид и спустились на землю.

В этой космогонической версии мир создается и с помощью яйца (боги-демиурги, солнце, луна), и способом биологического порождения космических объектов, при котором сам творец гибнет (земля). Мотив творения из мирового яйца соотнесен с мотивом о водоплавающей птице, ныряющей, правда, не за землей, а за яйцом. Есть основания для предположения, что мотив того, что ныряющая птица добывает землю, первоначален и для этой версии. О яйцах, добытых *Омбальем*, говорится, что они были покрыты тинной. Тина как маркер только что добытой со дна водной стихии земли характерна для мифов о ныряющей птице. В то же время он удивительно стоек в записях космогонического характера у к.-з. Тину приносят и один из голубей-демиургов, когда они «порешили изведать дно мрака и тумана». В другом сюжете, когда *Ен* послал своего голубя за землей, тот тоже принес именно тину.

Возможно, что в к.-з. космогонии мифопоэтическая символика мирового яйца была связана лишь с созданием небесных светил. По крайней мере, тогда объяснимо достаточно нерациональное расходование столь ценного материала, как «космические яйца», в процессе мироздания в рассмотренной выше космогонической версии: из конкретных космических объектов непосредственно из них были созданы лишь солнце и луна. К остальному процессу мироздания они имеют лишь косвенное отношение. В пользу данного предположения говорит и существовавшее у к.-з. поверье, что «если женщина украдет у другой женщины из-под курицы яйцо, то это равносильно похищению солнца». Кроме того,

обращает на себя внимание и само количество «космических яиц», поскольку в «классическом варианте» мифа о мировом яйце для всего космогенеза в полном объеме достаточно его одного.

Более близкий к «классическому» вариант этого мифа был записан у к.-п., но он также связан с мифом о ныряющей птице. Согласно ему, весь мир представлял собой безбрежный океан, в котором плавала утка. Она снесла яйцо и уронила его в воду. Гагара нырнула на дно океана, достала яйцо и разбила его. Верхняя половина яйца превратилась в небо, а нижняя — в землю.

У к.-п. известно несколько вариантов космогонических мифов, в которых действует только один демиург. Вполне вероятно, что они позднего происхождения и являются лишь смутными реминисценциями былых мифологических представлений. Согласно одной из них, вначале было только облако, *Ен* очень сильно загредел, и от облака отломился кусок, который *Ен* полил дождем. Кусочек облака стал расти, рос-рос, и образовалась земля. В этом тексте сохраняется мотив первоначальной власти *Ена* (еще до сотворения мира) над громом, а следовательно, и над молнией («небесным огнем»). Ср. в к.-з. мифе *Ен* (лебедь) и *Омбаль* (гагара) плавали на поверхности первозданного океана и заспорили (опять же до начала акта творения), чей голос сильнее. Когда лебедь подал голос, грянул гром, а под самым боком гагары ударила молния.

Традиционное мировоззрение воспринимало любое изменение в окружающем мире, особенно связанное с перестановкой — как возвращение ко времени создания космоса, когда мир был еще «пластичен». Для моделирования космоса во время творения использовались его символы-маркеры. Так, например, жители вымских селений производили раздел сенокосных паев с помощью выборных представителей, которые проводили свое «собрание» в лодках, стоящих на якоре посередине реки. (Ср. мифологический остров посередине водного хаоса.) В Иванов день в с.Брыкаланске, а в с.Ижма в Ильин день (на календарных рубежах — летний солнцеворот и осенне-летний рубеж) молодежь устраивала луговые игры на островах близ селений.

В другом к.-п. фольклорном тексте к акту творения мира также причастен *Ен*, но как бы косвенно, вовсе не имея такой цели. Когда-то на всем белом свете был один *Ен*. Однажды он ехал на своей лошади. Лошадь переела и, когда

скакала, обронула кругляшку. Из этой кругляшки и образовалась земля.

В двух близких к рассмотренным к.-п. космогоническим версиям творец мира имеет традиционный орнитоморфный облик, но действует в одиночку, и какой-либо связи с мифом о ныряющей птице не прослеживается. Согласно одной из них, в мире было только облако. Прилетела какая-то птица и стала искать, куда сесть. Не найдя земли, птица оборвала перо и бросила его на облако. Облако затвердело и стало землей. На нее села птица и стала там жить. Во втором тексте говорится, что было только море, земли не было. Пролетела птица и уронила помет. Из него образовался «корень земли». Он за год вырос большим, земля затвердела. В наличии имеются две реалии мифа о ныряющей птице: водный хаос и птица-творец, но сам мотив ныряния отсутствует.

В одном из к.-п. космогонических мифов демиург отсутствует вообще, точнее, он не персонафицирован. Вначале на белом свете не было ничего, кроме воды. Ветер принес откуда-то немного пыли и бросил ее в воду. Получился маленький островок, стал расти, и появилась земля, на ней сам по себе вырос лес. В нем появились звери, а из зверей образовался человек. Эта фольклорная запись сделана недавно (1987 г.) и представляет собой интересный вариант трансформации наиболее известного у к. мифа о сотворении мира. Сохраняется его основная концепция: водный хаос; небольшая щепотка земли (пыли), из которой вырастает остров, а из него земля; сам по себе появляется лес. Но в мифе отсутствует демиург (демиургия) в любой его ипостаси, а потому звери и человек появляются спонтанно.

Лит.: Грибова 1975; Добротворский. 1883; Доронин 1947; Климов 1990; Конаков 1996; Налимов 1903 в; Напольских 1991; Плесовский 1972; Попов 1938; Сидоров 1928; Сидоров Семантика; Старцев 1929; Fuchs 1924.

Н.К.

МУТИ

МУТИ, *muti* вв. иж. печ. скр. сс.; **мути-бес**, *mutibes* дл.; **мутивей**, *mutivej* иж.; **мутивой**, *mutivej* печ. (< рус. *мутила*, *мутник*, *мутень* — тот, кто *мутит* лю-

дей); **апа**, *apa* повс.; **апань**, *apani* повс. «пожирающий, пожиратель» (< к. *apavny* «хватать, жадно ловить ртом»); **бекарё**, *bekare* уд. «кривой, задастый»; **бекрень**, *bekreni* нв. (от к. *бек* «ягодина, зал, ляжка» или рус. *набекрень*); **бес**, *bes* (< рус. *бес*), **беспи**, *bespi*, к.-п. вв. букв. «сын беса», **бес кусынь**, *bes kusyni*, вв. нв. уд. букв. «бесовской изгиб»; **китом**, *kitem* вым. «безрукий»; **корт кока**, *kert koka* к.-п. «с железными ногами»; **корт пиня**, *kert pinia* печ. «с железными зубами» (см. **Корт**); **кыж**, *kizh* **лешак**, *leshak* повс.; **лешо**, *leshe* вв. (< рус. *леший*); **лэк**, *lok* повс. «плохой»; **мисьтóm**, *mistem* повс.; **мисьтэм**, *mistem* вв.; **мытьтóm**, *myttem* уд. «некрасивый» (< к. мич «красота»); **модарса**, *medarsa* вв. иж. печ. сс.; **модорса**, *medorsa* уд., **мотса**, *metssa* лет. букв. «с другой стороны»; **модъяс**, *medjas* л. «другие, иные» (от к. *möd* «другой, иной»); **мös гыжъя**, *mes gijzja* вв. уд. «с коровьими копытами»; **невидим**, *nevidim* печ. (< рус. *невидимый*); **некошной**, *nekošnej* л. (< рус. *некошиной* «всякая нежить»); **нешуть**, *nešut* уд.; **шутьой**, *šut'ej* повс., **шутей**, *šutej* вв.; **шутилö**, *šut'ile* уд. печ.; **шутилэ**, *šut'ile* вв. (< рус. *шут*); **омоль**, *omel* повс.; **омель**, *omel* иж. вв. «плохой, слабый» (см. **Омоль**); **орчка**, *orčca* печ. иж. вв. «соседний, находящийся рядом»; **по-ни чуня**, *poni čuňa* уд. «с маленькими пальцами»; **порсь кока**, *porš koka* к.-п. «со свиными ногами»; **пöкрóm**, *pekrem*, уд. «проклятый»; **пöтвör**, *petver* уд. нв. (< рус. *потворствовать*); **сöтана**, *setana* повс., **сöт**, *set* вв., **сюра сöтана**, *šura setana* «рогатый сатана» (< рус. *сатана*); **сьодэй**, *šedej* иж. вв. «черный» (< возможно также от нен. *šadej* «идол, божок»); **сьод дядь**, *šed d'ad* уд. вв. «черный дядя»; **сюра-бöжа**, *šura-begža* к.-п. «рогатый-хвостатый»; **сюра-пеля**, *šura-peľa* к.-п. вв. «рогатый-ушастый»; **тыдавтóm**, *tidavtem* лет. «невидимый»; **тынгус**, *tingus* уд.; **тынгос**, *tingos* иж. (< рус. *тунгус*); **тюля-бука**, *tuľa-buka* повс. (< *тöля* (?) + рус. *бука*); **чöрт**, *čert* повс. (< рус. *черт*); **чомör**, *čomer* к.-п.; **чöмер**, *čemer* уд.; **семор**, *šomor* вв. (< общен. * *čomer* «дух хозяйства, божество урожая, хозяин дома, теть» < * *čom* «шалаш, амбар, клеть, лесная избушка»); **чукля**, *čukľa* вв. вым. уд. «кривой»; **чикля**, *čikľa* нв.сс. «кривой»; **яран**, *jaran* вв. букв. «ненец» — злой дух, нечистая сила; бес, черт,

дьявол; всякая нежить; привидения и странные явления (происшествия). См. также **Кывтõм**, **Висьõм**, **Олыся**.

Как у многих народов, у к. существовали запреты на произнесение «имен» нечистой силы, поскольку таким образом ее можно накликасть и навлечь на себя неприятности. Особенно нежелательным считалось помянуть представителей «иного» мира на ночь, во время работы, называть именами нечистого (*омбõлтны* «назвать плохим» букв. «назвать *Омбõлем*») или отсылать к нему детей и домашних животных: *сõтлы ыстыны* «отослать к Сатане», *сõтлы сетны* «отдать Сатане». Любопытно, что к.-з. слово *«сõтны»* означает «обозвать сатаной» и «резко ударить, рубануть, срубить». Об увале, подмене представителями «иного» мира детей, собак, посланных «к черту» см. **Вежõм**, **Шувгей**, **Вõрса**. Многочисленные иносказательные и обобщающие названия **М.** — один из способов предохранения от злых духов, распространенных не только у к., но и у других народов.

Часть к. названий **М.** указывает на физический недостаток того или иного духа — *китõм* «безрукий», **кывтõм** «безязыкий, немой», **пельтõм** «безухий», **пыртõм** «безносый», *чукля*, *чикля* «кривой», *пони чуня* «короткопалый» или внешнее отличие от людей — *кõрт кока* «железнодорожный», *кõрт тиня* «железнодорожный», *порь кока* «со свиными ногами», *мõс гыжъя* «с коровьими копытами», *схора-пеля* «рогатый-ушастый». Физические недостатки духов, с одной стороны, объясняются в быличках как следствие неудачной встречи с человеком, а с другой — указывают на их принадлежность «иному» миру (ср. *мõдарса* «с другой стороны», *орчча* «соседний, соседствующий») и являются такой же отличительной чертой **М.**, как отсутствие **вуджõр** «тени, отражения» или невидимость *«невидим, тыдавтõм»*.

В некоторых названиях **М.** отразились представления о чужих народах как представителях «чуждого» мира: *яран* (ненец), *тынгус* (эвенк). Названия соседних народов были также синонимичны словам «колдун», «некрасивый», «бестолковый».

Большая группа наименований **М.** (*бес*, *мути*, *сõtана*, *лешак* и др.) заимствована из русского языка. Нередко заимствования наделялись новым смыслом и значением. Так, к.-з. на-

зывают лучшим не только лесного духа, но и духа-носителя болезни (вв.), и привидение (вв. нв. печ.), и **орта** (вв.). Словом «бес» обозначают любых духов, кроме духов подворья: *васа бес* «водяной бес», *тыса бес* «озерный бес», *тыла бес* «бес подсеки» и др. Во многих к. названиях **М.** встречаются слова с формантой *не-*: *некошнõй*, *невидим*, *нешуть*. Из них некоторые получили вторичную этимологию: слово «*некошнõй*» в народе связывают со словом «*котысы*» «чад, угар, запах дыма», поэтому считают, что, как и сказочный *Коштишей* «Кошей», этот дух приходит в клубах дыма. Название *нешуть* на Удоре стали воспринимать как название, отражающее запрет на *шутлялõм* «свист» — *не-свисть*.

Именем *нешуть* пугали свистевших детей: «*Эн шутляв, нешутьыс нуас*» «Не свисти, нешуть унесет». Вообще же существовали специальные термины для запугивания детей с целью предостережения от нежелательных поступков: *апа*, *апань*, *тõля-бука*, *сьõд дядь*, *сьõд пон* «черная собака», *куття*. На Удоре плачущему ребенку говорили «*Эн бõрд, сьõд дядьяс воасны*» — «Не плачь, черные дяди придут»; на верхней Вычегде — «*куття нуас*» «куття унесет», «*лешõ локтас*» «леший придет». Образом *тõля-бука* чаще пугали в игровой форме: «*Коді мамõс оз кывзы, коді айõс оз кывзы, коді рок оз сей, тõля-бука дзикалас*» — «Кто маму не слушает, кто отца не слушает, кто кашу не ест, тõля-бука забодает», при этом указательным пальцем и мизинцем изображали «рога» пугала, скачущего на одной ноге (большом пальце). Словом «*апа*» пугали как капризничающих детей, так и тех детей, которые тянулись к горячим предметам, огню, кипятку, поскольку «*апа*» в специальном языке для детей означает не только «жадно хватать ртом», но и «горячо, жжется».

Нередко обобщающие названия **М.** указывали на многочисленность нечистой силы: *бес йылэм* «бесовское потомство», *беспиан* «дети беса», *мутивõйяс* букв. «мутивые», *лешакъяс* «лешаки», *лешак чукар* «куча лешаков», *лешак стад* «стадо лешаков», *сьõд дядьяс* «черные дяди» и др.

Слова и выражения, связанные с образами нечистой силы, широко распространены у к. как абстрактные ругательства или как нелицеприятные эпитеты, подчеркивающие антиобществен-

ное поведение, недостаток ума, некрасоту (см. **Мич**).

Лит.: Климов 1971; Лыткин; Гуляев 1970; Рочев 1972 а; Старцев 1929; ПМА.
О.У.

МУ ШУД

МУ ШУД, *mu šud* повс. букв. «счастье земли», — магическая плодородящая сила земли, локализованная на конкретном поле, пашне.

Согласно мифологическим представлениям к.-з., поле, обладающее **М.ш.**, исключительно плодородно, оно не подвергается нашествию вредителей, и количество урожая не зависит от погодных изменений. **М.ш.** никак не персонафицирован, но, по поверьям к.-з., для увеличения урожайности другого, менее плодородного поля достаточно взять частицу земли со «счастливого» поля, отнести на свое и пригласить (перенести) **М.ш.**. Ср. перенос домового в другой дом, а также перенос **Шуд** «счастья» из старого дома в новый вместе с землей, взятой из голбца родительского дома, в новый дом или забирание «счастливой земли» из голбца в дорогу: «*Шуда олбм вылб гоббч му босьтлісны*». На счастливую жизнь из голбца землю брали. Кражу чужого **М.ш.** к.-з. приравнивали к наиболее тяжким грехам: за нее душа покойника, при жизни совершившего этот грех, не могла соединиться с другими душами на том свете и вынуждена была скитаться вдоль **сир биа ю** — реки, отделяющей «тот» свет от «иного» света, время от времени появляясь перед живыми людьми с жалобами на свою судьбу и покаянными словами.

Лит.: Лимеров 1995; Налимов 1907; Первухин 1888; Смирнов 1809; Старцев 1929.
О.У.

МЫЖ

МЫЖ, *miž* повс. (< праф.-уг. **miš3* «болезнь»), — вина, грех, проступок, преступление.

М. — по представлениям к.-з. и к.-п., нарушение традиционных общественных отношений, прежде всего отношений с умершими пред-

ками и божествами, что выражается в неуважительных высказываниях в их адрес, непоминования, неприглашении к столу. Человек, не посещающий «родителей» (умерших предков) в дни поминовений (на Троицу, Пасху и т.д.), не приглашающий их к общему столу словами «*Вошійбй-сіббдчбй, рбдительяс*» «Приступайте-подходите, родители», совершает **М.**, за который *родители*, Бог посылают болезни, порчу, и при переправе на «тот свет» через **сир биа ю** «смоляного огня реку» душа, отягощенная **М.**, не может перепрыгнуть на качелях, перейти через жердочку, мостик и тонет (сторае). По другим версиям, такую душу души других людей загоняют в болото. Кару за **М.** могут наслать умершие и за непреднамеренно нанесенный им вред, например, за случайно раскопанные кости. **М.** может быть совершено и по отношению к домашним животным, собаке, коню, корове: за убийство своей собаки, истязание коня или кражу овса из-под его носа души умерших животных истят при жизни хозяина и после его смерти, посылают волков на овец, болезни, мешают при переходе на «тот свет» и т.д. **М.-а морт** «человек с грехом» считаются также колдуны, при инициации отрeksiеся от Бога.

Причину **М.** и необходимый для умиротворения родителей дар к.-п. узнавали с помощью гадания **чербшван** «подвешивания топора». Чаще всего устраивались поминки. Иногда заболевший вследствие кары должен был стать в воде ручья или реки поблизости от места **важ йбз** «старых людей, т.е. покойников» так, чтобы вода закрывала больное место. В ряде случаев устраивали молебен в честь «старых».

Вероятно, в древности **М.** означало не только вину, но и само наказание, на что указывают лингвистические параллели в других финно-угорских языках: удм. **мыж** «болезнь, насланная богом в наказание», мар. **муж** «болезнь». В настоящее время **М.** в к.-з. и к.-п. языках означает чаще всего вину: нарушение обычаев; нравственный проступок перед обществом; грех перед Богом; уголовное преступление.

Лит.: Грибова 1970; Лыткин, Гуляев 1970; Налимов 1909; Старцев 1929.
П.Л., О.У.



НАГАЙ-ЛЭБАЧ	256
НЁЛЬ СИНМА ПОН	256
НИМ КЫВ	256
НИМТӨМ ТЕЛЯ-КӨР	258
НЬЫВ	258
НЫВ СЮР ЧЕГӨМ	258
НЫРТӨМ	258
НЮР	258
НЮР ЧУД	259
НЯНЬ	259



НАГАЙ-ЛЭБАЧ

НАГАЙ-ЛЭБАЧ, *nagaj-lebač* лит. нв.; **Нагой-лэбач**, *nagoj-lebač* нв. вв. уд.; **Нагай-титса**, *nagaj-titsa* иж. вв.; **Нагайка**, *nagajka* печ., — Птица Нагай.

Этимология названия волшебной птицы неясна, скорее всего тюркского происхождения. Образ **Н.-л.**, тождественный месопотамской *Анзуде*, индийской *Гаруде*, иранскому *Симургу*, арабскому *Руху*, заимствован из русского фольклора. К.-з. **Н.-л.**, как и русская Птица Нагай, переносит сказочного героя в иное царство (из подземного мира в верхний, с горы в средний мир и т.д.). С образом **Н.-л.** чаще всего связываются мотивы «предательство героя братьями (товарищами)», «спасение птенцов от **Гундыр**», «кормление мясом, срезанным с бедра героя» и т.д. Чаще всего **Н.-л.** живет на дубе; в одном сказочном варианте пространственно локализуется на юго-западе, на горе. Иногда образ мифической птицы ассоциируется с традиционным сказочным образом орла (**кутш**).

Н.-л. — один из главных персонажей одноименной сказки в стихах коми писателя Н.Шукина, переработанной для сценического исполнения. Сказка **«Н.-л.»** была поставлена Государственным театром фольклора Республики Коми в 1994 году.

Лит.: Осипов 1986,

Плесовский Материалы..., ПМА.

О.У.

НЁЛЬ СИНМА ПОН

НЁЛЬ СИНМА ПОН, *noł sinma pon* повс., — четырехглазая собака. См. **ПОН**.

НИМ КЫВ

НИМКЫВ, *nimkiv* повс.; **нимкыл**, *nimkil* печ. сс. лл.; **нимкыы**, *nimkiŋ* вв. иж.; **вордкыв**, *vordkiv* повс.; **ёрдкыв**, *jordkiv* повс.; **ёранкыв**, *jo rankiv* уд. вв.; **чорыд кыв**, *čorid kiv* к.-п. лл. сс.; **корт кыв**, *kert kiv* к.-п.; **молитва**, *meŋitva* уд. иж. (< рус. молитва); **притча**, *pritča* вв. (< рус. притча); **сызьом**, *sižem* повс.; **бурсиом**, *bursiəm* повс.; **бурсиём**, *bursijem* вв., — заговор, молитва, заклятие, пожелание.

Н. (< *ним* «имя» + *кыв* «слово») — выражение идеи власти слова над именами явлений и вещей окружающего мира.

Словесные формулы, по представлениям к.-з. и к.-п., вносят в человеческую жизнь ощущение порядка и устойчивости состояния, что подчеркивается такими терминами, как **корт кыв** «железное слово», **чорыд кыв** «твердое слово» и т.д. **Н.** сопровождает и оберегает от случайностей человеческую жизнь и связывается не только с важнейшими обрядами жизненного и годового циклов, но также и с любыми более-менее значимыми житейскими ситуациями. Этим объясняется широкое распространение **Н.** в среде к.-з. и к.-п. и сохранение представлений о нем до настоящего времени. С другой стороны, **Н.** может также разрушать порядок.

В зависимости от приуроченности к календарным, семейным, ситуативным обрядам выделяются такие разновидности **Н.**, как **молитва** (< рус.) и **бурсиём** «благословение», букв. «добра пожелание», обеспечивающие удачу, достаток в течение длительного периода: года (календарные обряды), семейной жизни (свадебный обряд), человеческой жизни (родильный обряд) и т.д. Заговоры, произносимые с целью нанесения вреда и порчи, называются **ёрдкыв**, **ёранкыв** «проклятие-слово», с которыми сближается **ёрччым** «ругательство, проклятие». Примечательно, что **ёрны** означает и **клясть**, и **слепить**, **ослеплять**. **Н.**, обеспечивающие удачу в том или ином предприятии: сенокос, охота, дальний путь и т.д., называются **вордкыв** < **вордны** «колдовать, ворожить», **сызьом**, **сиём** «пожелание». В лечебной магии наиболее употребительны **вордкыв** и **Н.**, который чаще всего читали на воду, на хлеб, на огонь и т.д.

В обрядах лечения с помощью **Н.** используют хлеб, соль, молоко и т.д. К примеру, при лечении болезни обходятся только водой, в которую добавляют немного сажи с печного чела. Воду в чашке (иногда чашку с солью, с хлебом) ставят на стол перед образами или на шесток. Иногда иконы поворачивают лицом к стене. Затем **тодысь** берет нож, моет в воде, становится к иконам, три раза плюет и три раза дует вправо и влево от себя, начиная с правой стороны, обводит ножом по краю чашки, трижды перекрещивает воду. Если **Н.** читают на хлеб, над-

резают хлеб крестообразно и сыплют в надрез соль. После этого читают **Н.**, перекрещивают воду, вторично читают **Н.** и, воткнув нож в лавку, произносят: «Если через сталь ножа пройти сможешь, то возьми этого человека». И завершаю- ют обряд, в третий раз произнося **Н.**

Классификации **Н.** по объекту воздействия не наблюдаются, хотя тексты заклинаний, заговоров, приговоров весьма и весьма различны. Заклинания стихий с целью изменения погоды (призывание ветра, дождя и т.д.) весьма отличаются от заклинаний дичи, призывании ее в ловушки и сети, или от **Н.**, используемых в лечеб- ной магии, тем не менее терминологически они ничем не выделяются.

Заговоры обособляются по времени предот- вращаемого или желаемого события. *Бурсийм, сызьбм* должны предотвращать несчастье или обеспечить успех в *будущем* так же, как поже- лание здоровья, охотничьей и проч. удачи, про- износимые в бане или в Вербное воскресенье по отношению к ребенку, пожелание здоровья скотине при первом выгоне, обращение к пойман- ной дичи при опаливании, разделывании с просьбой созвать сородичей в ловушки и т.д. Часть **Н.** направлена на исправление порчи, болез- ни, неудач уже случившихся или нанесенных в *прошлом*. При этом наблюдается различие вектора направления слова: пожелания, связан- ные с будущим, открыты и направлены на ис- полнение, пожелания, связанные с прошлым, об- ращены на замыкание действия или возвращают его вспять.

Термин **Н.**, в представлениях к.-з. и к.-п., имеет множество значений. **Н.**, во-первых, оз- начает совокупность способов словесно-магиче- ского воздействия на природу: вещи, животных, стихии, людей, окружающую среду с помощью молитв, просьб, пожеланий, заклинаний, закл- ятий, проклятий, запретов и т.д. Во-вторых, в бо- лее узком значении, **Н.** — один из перечислен- ных способов словесного воздействия. В-третьих — совокупность знаний, выраженных в «Тайном Имени Сущего»; отсюда такие назва- ния колдуна, ведуна, как *ним видьысь* «имя охраняющий», **Н. тдысь** «имя-слово знаю- щий» и т.д. В-четвертых, **Н.** — собственное (ма- гическое) имя колдуна, не избавившись от кото- рого, носитель не может перейти в иной мир.

В среде к.-з. и к.-п. бытует множество расска- зов о том, что колдуны не могут умереть до тех

пор, пока не отладут кому-либо **Н.** Умиравший колдун говорит: «возьми», его преемник: «дай». Реже **Н.** дается вместе с каким-либо предметом: платком, лучиной, овечьей бабкой, которые представляются хранилищем или материальным носителем **Н.** Часто передача заветного слова заменяется или сопрягается с разрезанием *гас- ника* «подвязки штанов», без чего душа колдуна не может освободиться.

В структурном отношении различаются сложные конструкции, представляющие собой поэтически организованный текст с традицион- ным кругом образов, а также простые фразеоло- гические структуры типа «зайцем или, совой возвращайся» (при выгоне овец), *бласлэ кри- стос* < рус. «Благослови, Христос». Встречают- ся также **Н.**, состоящие из одного слова (собст- венно, такие слова и называются **Н.**)

По происхождению различные формы **Н.** имеют разные источники. Молитвы и списки имен святых, произносимые речитативом, вос- ходят к христианской традиции. **Н.** этой груп- пы, в особенности имена святых, считаются на- иболее сильным средством от нечистой силы и колдунов, о чем упоминается в быличках о вставании колдунов-покойников. Самая больш- ая вторая группа к.-з. и к.-п. **Н.** заимствована из русского языка, они представлены в оригина- ле или в кальках и в определенных ситуаци- ях считаются сильнее оригинальных текстов к.-з. и к.-п., представляющих третью группу, что обусловлено оппозицией *своя магия* / *чужая магия*. Однако бытование упомяну- тых текстов в письменной форме и возмож- ность свободной передачи их другому лицу на- рушают основной запрет, связанный с **Н.**: не передавать **Н.** постороннему без крайней не- обходимости. Нарушение запрета влечет мно- гочисленные беды передающему: болезнь, утрату магических способностей, смерть. При этом и **Н.** теряет магическую силу. Данные эт- нографических и фольклорных исследований указывают на существование четвертой, более сакрализованной группы заговоров, отличаю- щихся от профанных (широко распространен- ных) молитв и пожеланий. Именно знание этих тайных **Н.** и связывается, по представлениям к.-з. и к.-п., с собственно колдовством, магией и образом колдуна. Так, **Н.** воспринимается как тайное знание Имени Сущего, владение этим знанием, а также его словесное или вещ-

ное выражение, дающее власть над явлениями природы.

Лит.: Лосев 1990; Налимов 1907; Сидоров 1928; Теплоухов 1926. О.У.

НИМТӨМ ТЕЛЯ-КОР

НИМТОМ ТЕЛЯ-КОР, *nimtem tel'a-ker* иж. «безымянный олененок», — олененок-двойник маленького ребенка.

Н.т.-к. называли олененка, которого посвящали новорожденному ребенку, после чего он получал его имя. На него смотрели, как на двойника ребенка и по его поведению и здоровью судили о будущем его одноименца. После достижения двух лет **Н.т.-к.** утрачивал свой особый статус и переходил в разряд обычных полуволосных домашних оленей, поскольку он уже не соответствовал своему двойнику по возрастной градации.

Н.К.

НЬЫВ

НЬЫВ, *niv* повс.; **ньывпу**, *nivpu* повс.; **ньы**, *nii* иж. вв.; **ньыл**, *nil* сыс. вв.; **ньы**, *ni* вв.; **нив**, *niv* уд., — пихта.

По традиционным представлениям к.-з. и к.-п., **Н.** относился к женскому и нижнему семиотическим полям. У отца новорожденного спрашивали: «**Н.** али **коз?**» «Пихта или ель?». Ответ: «**Н.**» означал, что родилась дочь. Считалось, что если после смерти главы семьи рядом с домом посадить **Н.**, то мужчинам в нем больше не жить — вскоре тоже умрут. Охотники избегали устраиваться на ночлег под **Н.**, поскольку, по народным поверьям, под этим деревом прятался черт, а Илья-пророк по приказу **Ена** стремится уничтожить его ударами молний в грозу. При похоронах было принято устлать дно могилы ветками **Н.**.

Лит.: Сорвачёва 1977; ПМ ИИ; ПМ ОУ. Н.К.

НЬЫВ СЮР ЧЕГӨМ

НЬЫВ СЮР ЧЕГӨМ, *niv sur čegem* печ. букв. «девичьего рога обламывание», — сим-

волическое окончательное лишение молодой жены ее «девичьей воли».

Н.с.ч. происходило во время первого выезда молодоженов на совместные хозяйственные работы. Без какой-либо вины муж подвергал свою молодую супругу порке вишей. Считалось, что после этого она окончательно утрачивала «девичью волю».

Лит.: Плесовский 1968. Н.К.

НЬРТӨМ

НЬРТӨМ, *nirtem* вым. «безносый», — вредоносный, болезнетворный дух.

Н. нос отрезала серпом некая женщина, когда он, приняв вид красивого парня, подбирался к ее грудям, но чем-то обнаружил свою нечеловеческую сущность. С тех пор **Н.** мстит женщинам тем, что варит зелье и с его помощью насылает на детей болезни: чирьи, краснуху и др.

Лит.: Старцев 1929. Н.К.

НЮР

НЮР, *nur* повс., — болото.

В космогонических мифах многих народов Севера и Сибири **Н.** представлено в ряду символов, маркирующих изначальный хаос. Аналогичные представления нашли отражение и в космогонических мифах к.: «земли и неба не было, а было **Н.** и на нем кочки...». **Н.** выступает зримой метафорой изначальной нерасчлененности воды и земли, так же как мифологический «мрак» символизирует изначальную нерасчлененность света и тьмы, а «туман» — воды и воздуха. В фольклоре к.-з. одной из зооморфных ипостасей демиургов выступают две лягушки: «Однажды... вылезают из болота две лягушки, очень похожие друг на друга». Связанная с **Н.** тема зарождения жизни, вероятно, косвенно представлена и в круге значений к.-з. слова, обозначающего неперсонифицированный первоэлемент коми космогонии — *ваняйт* «болотная тина, ил», которое включает в себя два слова: *ва* «вода» и *няйт* «грязь; послед».

В отличие от леса, который в фольклоре к. рассматривается как территория, лишь пограничная с иным миром, **Н.** выступает зримой ме-

тафорой иного пространства-времени, где для живого человека не только нет твердой почвы под ногами, но и время изменяет свой ход — считается, что нельзя долго оставаться на болоте, иначе в голову ударит запах болотных трав и перестанешь замечать, как идет время.

Для сказок и быличек к.-з. и к.-п. типичным является мотив нахождения унесенных нечистой силой или пропавших без вести на территории **Н.** Как правило, их находят полностью обнаженными или в изорванной одежде, а общее их состояние характеризуется словами «ни живые и ни мертвые» (т.е. на грани бытия и небытия). У к.-з. и к.-п. **Н.** считается местом обитания душ заложных покойников. Неожиданный выход на поверхность болотных газов, а также случаи наблюдения на **Н.** *лоз би* «синего огня» традиционно рассматриваются как признаки появления нечистой силы. В представлениях к.-з. о душе холодный синий огонь символизирует следы, оставляемые **ортм** человека. Отметим, что у к.-з. старообрядцев бегунского толка существовала традиция тайного захоронения усопших на **Н.** без какого-либо обозначения места погребения. У современных керчемских к.-з. зафиксирована традиция установления на тропе, ведущей к **Н.**, обетных крестов в память о без вести пропавших на этом **Н.** В данном случае обетный крест, вероятно, выступает и оберегом.

У к.-з. считается, что на **Н.** ни в коем случае ничего нельзя оставлять из личных вещей и одежды — «иначе **Н.** тебя не отпустит и ты не сможешь вернуться домой». У современных удорских к.-з. записана быличка о том, как спасатели пытались вывезти с **Н.** останки охотника, задранного его сороковым по счету медведем. Когда тело погибшего погрузили в вертолет и пытались взлететь, летчики не смогли поднять машину в воздух. Так продолжалось несколько раз, пока один из местных лесников не сказал: «Это **Н.** нас не отпускает — наверно, мы что-то забыли». И действительно, вернувшись на **Н.**, спасатели увидели на месте гибели промысловика клочки его окровавленной одежды и волос.

В народной медицине многих финно-угорских народов, в том числе к.-з. и к.-п., особыми целительными и магическими силами наделяются травы, ягоды и цветы, собранные в определенное время непосредственно на **Н.** либо на

прилегающих к ним территориях. Реальное галлюциногенное воздействие болотной флоры, нередко, осмысливается в народной традиции как действие со стороны сил, обитающих в ином мире или на границе с иным миром. В тоже время в текстах традиционных для к.-з. и к.-п. заговоров часто встречаются формулировки, отсылающие болезнь и порчу «обратно на **Н.**» Понятия о **Н.** как ином пространстве-времени (ином мире, прошлом или будущем) наглядно представлены в поверьях к.-з. и к.-п. о том, что именно на **Н.** можно легко узнать о своем будущем. Для этого надо найти на **Н.** такие мостки, которые не ведут на другую сторону **Н.**, а заканчиваются на его середине. Предписывалось встать на середине таких мостков и обратиться к кукушке со словами: «*Кёкё чойё, тунъ-ясь-вотась — кымын во ола*» «Кукушка-сесгрица, нагадай-покажи во сне — сколько лет проживу».

В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. территория **Н.** всегда находится в оппозиции к жилому, освоенному пространству. Путь по **Н.** и в фольклорных текстах и в быту всегда рассматривается как опасное для человека путешествие, предполагающее возможную встречу с обитателями иного мира.

Лит.: Ильина 1997; Конаков 1997; Налимов 1908; Попов 1938; ПМА. В.Ш.

НЮР ЧУД

НЮР ЧУД, *nur čud* к.-п., — дух — хозяин болота.

НЯНЬ

НЯНЬ, *nan* повс., — хлеб.

Н. — один из основных продуктов питания, обладающий высоким ритуальным статусом. В мифопоэтической традиции к. **Н.**, представленный в виде чудесного злака, растущего кустами и имеющего колос от земли, является наиболее значимым маркером «золотого века». Первые люди получили **Н.** от Бога, поэтому он рождался в земле и вырастал самостоятельно. Утрата чудесного хлебопашества сопровождается изменениями структур макро- и микрокосма и знаменует конец «золотого века». Для по-

следующей эпохи характерен знак с одним колосом. В мифологии к.-п. новой традиции хлебопашества обучает культурный герой **Кудым-Ош**.

Существует представление о том, что злаки произрастают из земли, в которой покоятся предки, так что рост злаков, плодородие полей напрямую зависят от воли умерших. Поэтому сев в первую очередь ассоциируется со смертью зерна, отправлением его в мир умерших. С другой стороны, весенние полевые работы связываются с идеей оплодотворения матери-земли, при этом зерно, соответственно, исполняет роль мужского семени.

Началу посевных работ соответствовало обязательное очищение в бане и надевание чистых одежд. Перед выходом из дома совершали молитву перед образами. Рекомендовалось также съесть *образывса нянь* «иконный хлеб» — **Н.**, хранившийся с Пасхи за образами, или пасхальное яйцо. В некоторых селениях к посеву приурочивались кровавые жертвоприношения возле церкви. Прежде чем бросить семена, молились Богу, а затем, повернувшись в сторону кладбища, обращались к умершим с просьбой о хорошем урожае. У иж. к. сев сопровождался пением трудовых песен, имеющих в контексте ритуала, несомненно, продуцирующую направленность.

Соответственно жатва может ассоциироваться с разрешением от бремени. Рубежность времени созревания-беременности, которое известно как «цветение ржи», обуславливает представление о нем как о наиболее опасном периоде. Неправильные действия со стороны людей могут отрицательно повлиять на состояние плода (колосающихся злаков), поэтому злаки в этот период находятся под покровительством особого мифического существа **Полбзничча**, осуществляющего надзор за соблюдением ритуальных предписаний.

Жатва предвлялась кровавыми жертвоприношениями Ильина дня, посвященными умершим. В этот же день мужчины обходили поля и благодарили умерших за урожай, женщины, преломляли **Н.** перед образами, приглашали усопших к угощению. С поминовением умерших связан и обычай оставленного последнего пучка несжатого **Н.**, который к.-п. называли *Ен тош* «Борода Бога». Из зерна нового урожая варили ритуальную кашу *чамбр*, часть которой кол-

лективно съедали на поле, а часть оставляли на меже для усопших.

Выпечка **Н.** считалась исключительно женским делом. Если мужчине приходилось печь **Н.**, то он обязательно должен был надеть на голову белую шапку, как бы символически меняя свой пол. Выпечка начиналась с **Н.** *ловзьдбм* «оживления **Н.**». Оживлением называется состояние теста, подымающегося в квашне. С этого момента определяются символические связи **Н.** с телом и жизнью человека. Если **Н.** поднимается плохо, то это предвещает болезнь для женщины, ставившей квашню. Во время свадьбы и на именинах принято забывать часть приготовленных к посадке в печь **Н.** сырыми; в этом случае сырой **Н.** считается знаком будущего счастья. Сырые **Н.** нельзя считать — они будут принадлежать **Омолю**. Если на именинах замужней женщины при посадке **Н.** в печь в последней партии остался один **Н.**, а не два, то эта женщина вскоре овдовеет. Если вынутый из печи **Н.** оказывается сырым или подгорелым, то это предвещает несчастье, если же он румян, то и человек будет румян и здоров. Если **Н.**, испеченный на Пасху, будет румян, то и в течение года жизнь всей семьи будет складываться удачно.

Вынутые из печи **Н.** клали на особую доску **Н.** *пбв* и накрывали специальным полотном **Н.** *дбра*. Считалось, что в этот момент **Н.** умирает. Применение **Н.** *дбра* здесь семантически тождественно применению савана. Первый вынутый из печи **Н.** преломляют, кладут на полку под образами и призывают усопших к угощению. Вынутые из печи караваи нельзя было класть друг на друга, в крайнем случае, если **Н.** на доске не помещался, приподнимали краешек, объясняя это тем, что «выше хлеба даже хлеб не может быть».

Высокий сакральный статус **Н.** поддерживается христианской символической соотносительностью хлеба с «телом Христа», поэтому **Н.** считается даром Божиим или же самим Богом. Это определяет и повседневное местоположение **Н.** на краю стола под образами. Считается, что если **Н.** упадет на пол, это услышат ноги **Ена** (Бога), если на землю, то — голова. Нельзя, чтобы к упавшему со стола **Н.** прикасалась кошка, это оскверняет **Н.** По материалам А.С. Сидорова, к **Н.** приложим эпитет *«шондйбан»*, т.е. «лик солнца», что полагается только Богу и самым большим святым.

Как ритуальное блюдо **Н.** употребляется в календарных обрядах, обрядах жизненного цикла, в строительной обрядности. В праздничные дни выпечка **Н.** была обязательной, но особой магической силой якобы обладал **Н.**, испеченный в Святки, на Крещение и на Пасху. Накануне Крещения из теста выпекали фигурки различных животных и птиц. Эта выпечка, называвшаяся *чибб-чань* «жеребенок», подавалась на праздничный стол. Ее также клали в божницу, а после Святков скармливали скоту с целью обеспечить ему здоровье; положенные же в закрома с зерном, эти фигурки из **Н.** должны были обеспечить семенам сохранность и плодотворность. На Крещение на святой воде пекли **вежа Н.** «святой **Н.**» из ржаной муки, который считался лечебным средством для домашнего скота. Пасхальная просфора, как и **Н.**, освященный в церкви на Пасху, хранились в красном углу за образами. Полагалось съесть кусочек такого **Н.** перед началом сева; на Выми размельченную просфору клали в семена, чтобы увеличить их произрастательную силу.

Н. — обязательный атрибут свадебного обряда. Рукобитие (обручение) закреплялось молением перед образами, на стол, под которыми выставляли короб с **Н.** На верхней Вычегде во время рукобития невеста и жених подавали через стол друг другу платки и держали их за углы. Крестная жениха караваем **Н.** разминкала эти платки. На нижней Вычегде в канун свадьбы на стол выставляли каравай **Н.** и икону, которыми затем благословляли невесту и жениха. На Летке при передаче невесты жениху отец невесты дарил жениху икону, а мать — каравай **Н.** При выходе к венцу в с. Вотча отец невесты крестил ее караваем **Н.**, а затем иконой. У к-п. невеста во время венчания должна была держать за пазухой *чери Н.* «рыбник», который затем она съедала вместе с женихом. После венчания молодых обязательно встречали **Н.**-солью, а потом благословляли иконой и караваем **Н.** При первом посещении родителей молодой, теща угощала молодого блинами: если невеста потеряла девственность до свадьбы, молодой складывал блин вчетверо, откусывал середину и вешал блин на гвоздь на стене. Ср. названия готовых изделий, которыми в повседневной речи иносказательно называют женское доно: **Н.** *тупось* «хлеба каравай», *пирог* «пирог», *пану*, *панурка* «лепешка».

Не менее значимо употребление **Н.** в погребально-поминальной обрядности. После наступления смерти в изголовье усопшего ставят **Н.** с зажженной свечой; на Летке круглый **Н.** со свечой ставят в гроб в ноги умершего. Прощаясь с умершим, принято приходить в его дом со своей выпечкой: ярушниками, рыбными пирогами, шаньгами и другими видами **Н.** Этими изделиями хозяева угощают во время поминок, а также раздают их нищим. Кроме выпечки прежде приносили зерно, которое ссыпали в большую посудину на лавке. Ижемские женщины просили усопшего доставить принесенную пищу, в том числе и **Н.**, их умершим родственникам. На Выми каждый посетивший дом умершего должен отломить и съесть кусок **Н.** Поминальный стол накрывали домотканой скатертью, на концы стола клали **Н.**, обязательно *чери Н.* и другую выпечку. В обычае проводов души умершего на 40-й день заместителя умершего снабжали едой, **Н.**, пивом и провожали до околицы.

На крестины в дом новорожденного приходят гости и обязательно приносят с собой выпечку. В строительной обрядности **Н.** лепешки использовались в гаданиях при выборе места для дома, переднего угла. *Чери Н.* поднимали вместе с матицей, а затем ели его всей артелью, сидя на шкуре. В обрядовой жизни **Н.** применялся и в качестве жертвы для лесных и водяных духов. Так, промысловик-охотнику рекомендовалось ежедневно бросать наотмашь кусочек **Н.** в огонь очага. Рыбаки, отправляясь на первую рыбную ловлю, бросали в воду **Н.** для водяного.

Н. используется в качестве оберега, при этом большое значение имеют муки, которые претерпевает **Н.** по ходу его производства (их сравнивают муками Христа). **Н.** кладут в колыбель ребенка; находясь в лесу, охотники держат **Н.** под подушкой; чтобы предотвратить порчу ружья, его заряжают **Н.** пулей; считается, что **Н.** пулей можно убить лешего, колдуна. В колдовской практике **Н.** используется достаточно широко. Для того чтобы недруг заболел или умер, в его символическое изображение на бумаге стреляли **Н.** пулей. При лечении различных недугов читались заговоры или молитвы на **Н.**, которым кормили больного. Некоторые приемы лечебной магии демонстрируют символическую связь между процессом выпечки **Н.** и деторождением. В частности, при лечении подмененного ребенка (см. *Вежом*) применялся способ перепекания

его в печи. Подмененного привязывали к **Н. зыр** «хлебной лопате» и трижды сажали в теплую печь, в результате чего подмененный должен был «вновь родиться». В апотропейной магии употреблялись и предметы, входившие в соприкосновение с **Н.** Так, **Н. добра** «скатерть» и **Н. зыр** «хлебная лопата», как и сам **Н.**, применяются в качестве оберега от вставших из гроба мертвых колдунов. Чтобы предотвратить дождь или град, на улицу рекомендовалось выбросить хлебную лопату, хлебный нож, печное помело. В святочных гаданиях **Н.** и предметы, с ним связанные, применяются для установления связи с иным миром. При слушаниях на перекрестках накрывание гадающих **Н.** скатертью означает их символическую смерть (ср. накрывание саваном;

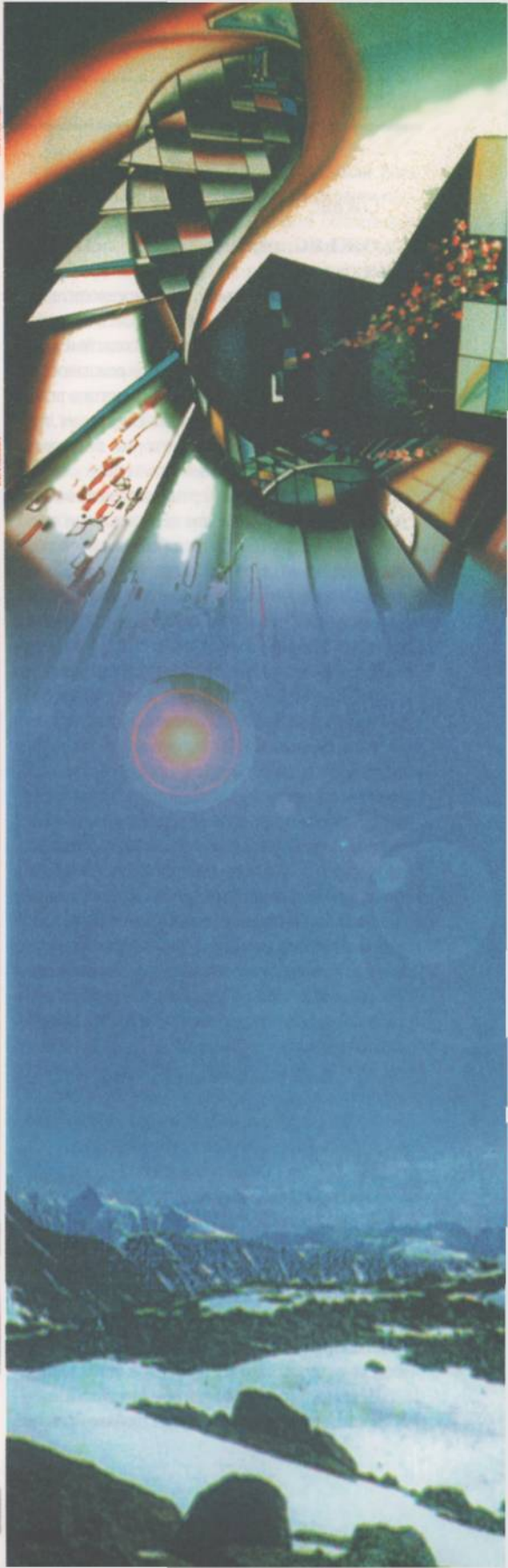
скатертью накрывают и больного эпилепсией, «чтобы успокоился»), семантическое соотношение локуса гадающих с локусом святочных духов, от которых исходит потусторонняя информация. В то же время очерчивание гадающих **Н.** ножом и держание над головами **Н.** оберегали гадающих от проникновения в их локус святочных духов. На тайно испеченные **Н.** девушки приглашали суженого-ряженого. Сквозь отверстие в сочне гадающая девушка могла увидеть судьбу-смерть кого-либо из близких.

Лит.: Белицер 1958; Ильина 1983; Сидоров 1928; Налимов. Материалы; ПМА; ПМОУ. П.Л.





ОЖЬЯС	264
ОЛЫСЯ	264
ОМӨЛЬ	266
ОПОНАСЕЙ ЛУН	266
ОРТ	268
ОРТ АДДЗЫСЬ	269
ОСЬЯС	269
ОШ	269
ОШБЫДТАС	271
ОШЛАПЕЙ	272
ОШ ЧУАЛАН ЛУН	272



ОЖЬЯС

ОЖЬЯС, *ožjas*, — герой к.-п. этногенетического мифа.

О. и его брат **Осьяс** были предводителями многочисленного народа, обитавшего далеко на востоке солнца. Жизнь была благодатной: было не нужно ни пахать, ни сеять, все рождалось само по себе (вариация на тему «золотого века»). Братья и их народ поклонялись свирепому, кровожадному богу **Шурма**, который питался человеческим мясом, заживая его теплой овечьей кровью, для чего ему в жертву еженедельно приносились два мальчика, две девочки и три овцы. В награду за это **Шурма** заботился о людях и оберегал их от всевозможных невзгод. Но однажды жертвы не были принесены вовремя. Разгневанный **Шурма** наслал на людей огромного черного ворона, который своими крыльями производил гром, а из клюва у него вырывалось пламя. Ворон погубил всех людей, подданных **О.** и **Осьяса**, а самих братьев прогнал далеко на заход солнца. Чтобы они не могли вернуться назад, ворон своим когтем провел в земле борозду, и по ней потекла широкая и глубокая река. Братья сделали плот и переправились через реку, но ворон увидел это и погнал их еще дальше на запад. Наконец, загнав **О.** и **Осьяса** в дремучий лес, ворон прекратил преследование. Чтобы братья не смогли выбраться на родину, ворон положил на землю вырванное из своего хвоста перо, из которого выросли высокие горы (Уральский хребет). **О.** и **Осьяс** остались жить на новом месте, от них впоследствии и произошел к.-п. народ.

Лит.: Добротворский 1883.

Н.К.

ОЛЫСА

ОЛЫСА, *oliša* повс.; **олысь**, *oliš* повс. «обитатель, жилец», — домовый.

Представления об **О.** у к.-з. и к.-п. соответствовали русским представлениям о домовом, духе — хозяине дома и хозяйственных построек для содержания скота. Его основной функцией было обеспечение благополучия всех обитателей дома и домашнего скота.

Помимо термина **О.** для обозначения духа — хозяина дома у к.-з. и к.-п. существовало большое

количество других наименований, которые можно разделить на несколько подгрупп. Самое широкое распространение в различных диалектных вариациях (иж. к.-зюзд. к.-п. лл. печ. сс. уд.) имело наименование духа — хозяина дома *суседко* (<рус.). Причем в одних случаях он являлся духом-хозяином всего жилищно-хозяйственного комплекса, в других — только помещений для скота. Также широкое распространение имело другое русское заимствование, *дед*, в различных вариациях: *дедко*, *дедушко* и т.д. У верхнесольских к.-з. употребляли термин *батамко* (<сев. рус. *батанушка*). У удорских к.-з. имел распространение термин *жилец* (<рус. *жилец*).

К.-з. и к.-п. наименования духа-хозяина дома и помещений для скота чаще всего обозначали область его владений: *керкаса* «домовой», *керка айка* вым. «старший, хозяин дома», *керка дед* «дед дома», *карта чуд* к.-п. «дух хлева хозяйственной части дома», *кутор чуд* к.-п. «дух хутора», *гид ань* вым. «конюшенная женщина», *гид айка* «хозяин, старший конюшни», *гиди-ысь суседко* к.-п. «конюшенный домовый», *гид олысь* в.в. «житель конюшни», *шы ань* иж. «женщина хлева».

Ряд наименований указывает на место его обитания: *гоббч айка* «гоббешный старик», *гоббч гажтэм* с.с. «дух голбца», *гоббчса* «гоббешный», *пач сай айка* «старик из запечья», *паччёрса* «напечник».

Наименования домового духа *вөв дед* и *мөс дед* (< *вөв* «лошадь», *мөс* «корова») показывают на его власть над этими домашними животными.

Ряд терминов отмечает какие-либо черты из внешнего облика домового духа: *виж кока* вым. «желтоногий», *гёрд гача* нв. «красноштан-ный», *еджыд гача* нв. «белоштан-ный», *гёрд кёсаа* «с красной косой», *гёрд сапога* к.-зюзд. «в красных сапогах», *сера-котша* «рябой в подпалынах». Заслуживает внимания тот факт, что во всех случаях, когда в терминах присутствует цветовая символика, речь идет о духе дома, обитающем в голбце или в подполе.

Оригинальный термин для обозначения духа-хозяина дома существовал у верхневычегодских к.-з., его называли *керка хр кутысь* «поддерживающий главу дома». Слово сочетание *керка хр* имеет в к.-з. языке несколько значений: 1) «крыша дома», 2) «верх дома», 3) «глава дома», любое из которых может быть в данном наименовании доминирующим. У них же было зафиксиро-

вано близкое по значению наименование домового духа *керка видзысь* «охраняющий дом».

Помимо номинации **О.** в значении «дух, дух-хозяин» (ср. *ва олысь* «водяной дух», *вёр олысь* «лесной дух», существовали термины с таким же значением: *бубыля* вв.; *боболь* к.-п.; *гажтём* сс. Несколько терминов распространены не так широко: *абач* к.-п., ср. вв. к.-з. *абача* «крепкий, плотный человек»; *жыкеня* уд. «хозяин *жытник*, хлебного амбара» < уд. *жыкей*, *жытей* «жито»; *орчча* вв. «соседний, тот, кто находится рядом». Некоторые из них не имеют ясной этимологии: *приптай* вв., *чи-лехишка* вв.

Хорошим **О.** считался, если он обеспечивал благополучие дома, его обитателей и домашнего скота или хотя бы «не обижал». У к.-з. существовало поверье, что если у вдовы с маленькими детьми не было коровы, то домовый дух-хозяин доставлял ее в хлев, и молоко детям было обеспечено. Но увидеть эту корову могла только сама хозяйка, для других она была невидима. По другому к.-з. поверью, если скотина голодала из-за недостатка корма, то **О.** посылал ей вязанку сена, которая сама катилась по улице и оказывалась в хлеве, хотя его двери были закрыты.

Если **О.** был чем-то обижен, то он ночью «давил» спящих людей: им снились кошмары, в груди после сна была тяжесть, или же он заплетал им во сне волосы и лизал лоб. Нелюбимым лошадям **О.** запутывал гривы и гонял их по конюшне. Начавшего проказничать домового духа полагалось умиловить угощением. У к.-п. считалось, что он любит топленое молоко и квашеную капусту. Угощение ставили у кошачьего лаза в подполье и приглашали **О.** отвесть его. У к.-п. существовал специальный заговор, в котором домового духа просили вести себя спокойно, беречь хозяйское добро и прогонять мышей, чтобы они не портили продукты. Читали этот заговор там, где хранились продукты: в сениях, амбаре, подполе. После прочтения заговора в шель на полу прятали нож или серп, чтобы закрепить его силу. Обязательное угощение дворовому духу полагалось у к.-п. в Вербное воскресенье, которое считалось праздником духов-хозяев дома. В хозяйственный двор выносили рыбный пирог, *суседку* приглашали на угощение и просили его беречь, холить и любить скотину. Ради праздника *суседки*, чтобы доставить ему удовольствие, лошадям в этот день

подстригали хвосты, а коровам украшали рога, подвешивая на них красные и синие тряпочки.

При переселении в новый дом обязательно полагалось с собой приглашать духа-хозяина старого дома. У удорских к.-з. после приглашения ставили на пол коробку, наполненную пухом, и звали в нее **О.**, после чего несли коробку в новый дом. К.-п. приглашали домового духа в поставленные на пол старые лапти. В новом доме сразу же открывали подпол, чтобы он из лаптей мог переселиться в свое новое место обитания. Или же, подготовившись к переселению, хозяин открывал дверь в голбец и приглашал с собой домового духа, а в новом доме сразу же по прибытии также открывал дверь в голбец и просил его пройти туда.

Четкого представления о внешнем виде домового духа у к.-з. и к.-п. не существовало, обычно он был невидим, но мог появиться в антропоморфном облике: *дед* «старик», *ань* «женщина», в виде серой кошки или собаки, в виде мохнатого комочка и т.д.

Среди к.-з. детей в прошлом была популярна игра, во время которой **О.** вызывался из голбца в избу. Первая подробная запись этой игры относится к концу прошлого века, но и сейчас старшее поколение отлично ее помнит. Существовало два варианта игры с **О.** В первом случае в избе с затемненными окнами у входа в голбец втыкался нож или клалась ножница, дети приглашали **О.** выйти наружу поиграть с ними и попутать их, а сами забирались для безопасности на лавки. Если нож падал или ножницы начинали лязгать, считалось, что **О.** пришел. Если потом он долго не уходил, то его прогоняли кочергой. Во втором варианте игры дети также занавешивали окна, ставили у входа в голбец небольшую посуду с водой, кусочек хлеба с солью, открывали дверь в голбец и, забравшись на лавки, хором приглашали **О.** выйти и отвесть угощение. Существовало поверье, что **О.** мог появиться в виде куриного яйца и показаться по полу. Если в это яйцо бросали поленом, то из него начинало сыпаться много золота и серебра.

Данная игра наглядно показывает двойственное восприятие духа-хозяина дома, особенно обитающего в голбце — нижней периферии домового пространства, максимально приближенного к миру предков. Предки также могут помогать, но могут и вредить живущим. Подземный мир связан и с представлениями о находящихся

там богатствах; таким образом, связь домового духа в игре к.-з. детей с золотом и серебром далеко не случайна. Не случайна и его маркировка красным цветом. Согласно коми цветовой символике, красный цвет в триаде черный-красный-белый служит связывающим звеном между тьмой и светом. На то, что представления о духе-хозяине дома ассоциировались с культом предков, указывают к.-з. предания о практиковавшихся прежде похоронах покойников в голбце. В сказочно-мифологическом сюжете к.-п. также рассказывается о захоронении братом и сестрой своих замерзших родителей именно в голбце.

Лит.: Аврамов 1859/34; Добротворский 1883; Кайлин 1898; Климов 1990; Несанелис 1989; Попов 1938; Рогов 1858; Янович 1903.

Н.К.

ОМӨЛЬ

ОМӨЛЬ, *omeľ* вым. скр. сс.; **Омель**, *omeľ* вв.; **Омеля**, *omeľa* вв.; **Омоль**, *omol* нв., — нижний, темный демиург, после христианизации к.-з. — черт, дьявол, сатана.

В к.-з. мифологии **О.** совместно с **Еном**, который признавался его братом или товарищем, участвовал в сотворении мира. Мнения о его доле участия противоречивы. Согласно некоторым мифам, **О.** лишь портил по ночам то, что **Ен** творил днем, а сам создал только всяких гадов и вредных насекомых. Птица **О.** (ворон) мешала голубю, птице **Ена**, доставать землю. Но гораздо чаще **О.** предстает как равноправный с **Еном** созидатель, хотя творит он согласно своему характеру. Вместе с **Еном** **О.** достает со дна морской пучины яйца жизнзарождения, которые уронила туда их мать-утка, и с помощью одного из них создает луну. Или же именно **О.** в облике гагары ныряет по просьбе **Ена** на морское дно и достает песчинки, из которых и создается земля. **О.** сотворил значительно больше животных, чем **Ен**. Им были созданы хищные звери и птицы, все рыбы, а также лось, олень и заяц, но впоследствии **Ен** видоизменил этих трех животных и рыб, после чего они стали считаться его творениями, а людям было разрешено употреблять их в пищу.

В отдельных случаях **О.** предстает более искусным творцом, чем **Ен**. Так, выступая в роли культурного героя, **Ен** сделал первую скрипку

(**сигудок**), но она зазвучала только благодаря помощи **О.** Или же: **Ен** избрал кузнечество, но научился сваривать железо только после того, как последовал совету **О.** После окончания борьбы за обладание космическим верхом, в которой **О.** потерпел поражение, он удалился жить под землю. По одной версии, **Ен** хитростью заманил **О.** и всех его духов-помощников в сделанные им глиняные горшки и закопал их в землю. При этом один горшок разбился и часть духов разбежалась по земле. По другой версии, **О.**, получив от **Ена** в награду за оказанную ему помощь в изобретении кузнечества власть над душами умерших людей, удалился под землю сам и стал там владыкой ада.

О. как антагонист светлого начала известен лишь у к.-з., у к.-п. в дуалистических космогонических мифах **Ену** противостоит **Куль**. Происхождение имени **О.** неясно. В обыденной речи слово **О.** имеет значение «худой, плохой, слабый». В некоторых вариантах космогонических мифов противником **Ена** называется «леший» или «лешак», т. е. образ низшей славянской мифологии.

Лит.: Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982; Лыткин, Гуляев 1970; Налимов 1925; Сидоров Семантика..., Fuchs 1924.

Н.К.

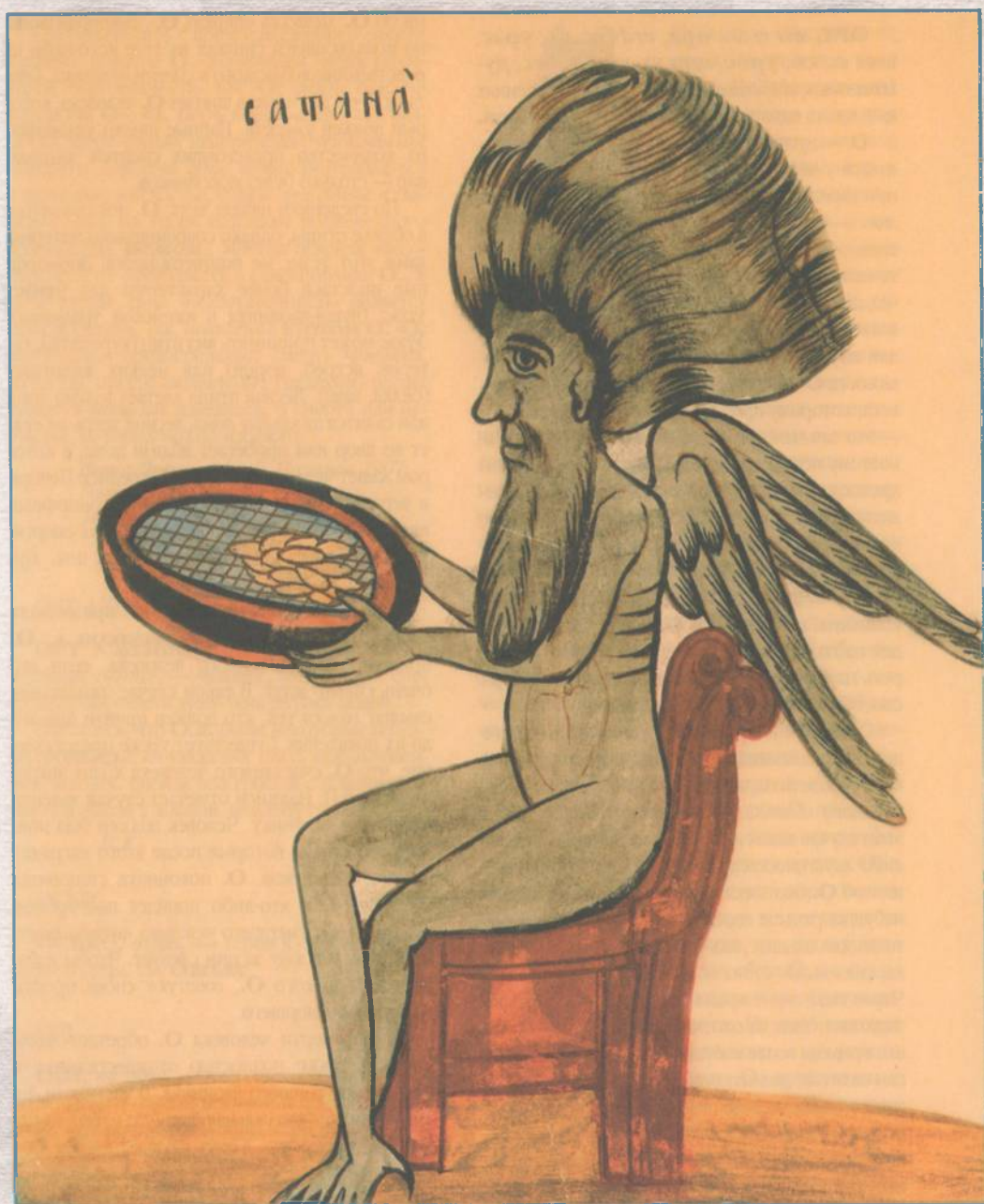
ОПОНАСЕЙ ЛУН

ОПОНАСЕЙ ЛУН, *oponaśej lun* повс., — Афанасьев день, 18 янв. ст. ст.

В **О.л.** истекает сорокадневный срок после зимнего солнцестояния. Число 40 в народных календарях считается рубежным, поэтому в этот день к.-з. и к.-п. крестьяне пытались определить характер наступающей весны. Считалось, что если в **О.л.** дует южный ветер, то весна будет короткая и бурная, если вьюга, то на Ильин день — будет дождь. Ильин день (20 июля ст.ст.) — другая рубежная дата народного календаря, поэтому сопоставление этих двух дней не случайно. В крестьянских хозяйствах в **О.л.** прикидывали кормовые и хлебные запасы, существовала следующая хозяйственная примета: «С **О.л.** кормов потребует половина, а хлеба вдвое больше, чем уже израсходовано».

Лит.: Жилина, Сорвачева 1971, Конаков 1993.

Н.К.



«Омоль (сатана)»

Рис. О. П. Коровиной

(«Цветник»)

ОРТ

ОРТ, *ort* повс.; **орд**, *ord* сьс. вв.; **урэс**, *ures* вв. иж.; **урѳс**, *urfs* уд. дл. сьс. печ.; **душенька**, *dušenka* иж. печ., в представлениях к.-з. и к.-п. одна из душ человека, наряду с **Лов**.

О. — душа-тень, двойник человека. **О.** появляется у человека в момент его рождения и сопутствует ему до самой смерти. По отношению к **лов** — внутренней, обеспечивающей жизнедеятельность организма, **О.** находится вне тела. В течение всей жизни **О.** невидимо сопровождает человека вплоть до его смертного часа и дает знак о приближении смерти близким человека или ему самому. Знаком смерти может быть видимость **О.** — он является родственникам человека, которому предстоит умереть. Видимый **О.** — это сам человек, в своей смертной ипостаси, поэтому нередко он показывает, каким образом произойдет смерть: если человек должен застрелиться, то его **О.** показывается стреляющимся, при этом свидетели якобы слышат хлопок выстрела. Часто видимый **О.** просто занимается обычными делами человека: колет дрова, качает колыбель, прядет и т.п. **О.** может быть опасен для наблюдателя. К примеру, если долго смотреть на **О.** в образе прядущей женщины, то он способен проткнуть глаз веретеном.

Облик **О.** не обязательно повторяет своего двойника-человека. Известны случаи явления **О.** в образе попа, женщины в желтом платье, синенького огонька. **О.** может быть невидим, в этом случае знак смерти подается в виде какого-либо акустического сигнала. П.А. Сорокин пишет об **О.** охотника, который появляется возле избушки раньше своего двойника-человека. Артельщики слышат, как кто-то подошел к избушке, снял лыжи, стоит возле двери, но не входит. Через некоторое время после этого к избушке подходит один из охотников. Считается, что до его прихода возле избушки был его **О.**, поэтому сам охотник должен вскоре умереть. **О.** умирающего вдали от дома человека возвращается на родину и дает знак родственникам о предстоящей смерти. В этом случае родственники слышат, как хлопает дверь, звчат шаги. Знаками **О.** могут быть шум на чердаке или в голбце, стук в двери, жужжание веретена, звяканье тарелок на посудной полке и т.п. **О.** роняет на пол что-либо вещи, и это может восприниматься как знак предстоящей смерти того, кому принадлежит

вещь. Невидимость **О.** связана с представлениями об **О.** *чепѳоль* «шипках **О.**», самопроизвольно появляющихся синяках на теле кого-либо из родственников близкого к смерти человека. Считается, что до синяков шиплет **О.** человека, который должен умереть. Парные шипки указывают на количество предстоящих смертей: сколько пар — столько будет покойников.

По сведениям начала века, **О.** мог появиться в облике птицы, однако современными материалами этот тезис не подтверждается. Зооморфные ипостаси более характерны для **урѳс**, **урэс** (души-двойника в ижемской традиции). **Урэс** может принимать вид птиц (куропатка, тетерев, ястреб, ворон) или мелких животных (белка, заяц). Лесная птица влетает в окно дома или садится на крышу дома, лесной зверь забегает во двор или пробегает вблизи дома, в котором живет человек-двойник. На средней Печоре и верхней Вычегде **урэс** в своих зооморфных ипостасях выполняет функции вестника смерти, тогда как душа-двойник называется печ. *душенька*, вв. **О.**

Появление **О.** может и не предвещать смерть. По представлениям вишерских к., **О.** приходит раньше самого человека, если его очень сильно ждут. В таком случае ожидающие слышат голоса тех, кто должен прийти задолго до их появления. Существует также представление, что **О.** счастливого человека ходит впереди него. В.П. Налимов отмечает случай явления **О.** своему двойнику. Человек должен был поимать своего **О.**, который после этого награждал бы его богатством. **О.** покойника становится опасным, если кто-либо пройдет под гробом усопшего. **О.** умершего человека «привязывается» к нему и всюду за ним следует. Чтобы избавиться от чужого **О.**, советуют снова пройти под гробом умершего.

После смерти человека **О.** обретает видимость, а также полностью отождествляется с личностью усопшего двойника. В частности, на это указывает ритуальная формула «*Мед кыл-зас О. пельнао*» «Пусть слушает ушами **О.**», которую произносят перед исполнением похоронных причитаний. В течение сорока дней **О.** должен обойти те места, где при жизни бывал усопший. После этого **О.**, по одним сведениям, превращается в камень, по другим — уходит в могилу, в которой похоронено тело усопшего, по третьим — исчезает неведомо куда.

Соотнесенность с представлениями о смерти наделяет понятие **О.** значениями «недостаточности, болезненности». Ср. **О. кодь амбль** «худой как **О.**»; **О. беды кодь** «худой как палка **О.**»; **урёс** «хилый, неопрятный»; **урёсмы ны** «захиреть». Понятие **урёс** может употребляться в значениях «несчастье, сглаз»: **урсавны** «сглазить». **Урёс** на Удоре называют подмененного ребенка (см. **Вежом**). Иногда признак «недостаточности» проявляется в самом облике **О.**, в этом случае сама «недостаточность» является знаком смерти. Так, появление **юртом О. О.** без головы» предопределяет смерть человека, тогда как просто видение **О.** (целиком) распевивается лишь как извещение о смерти или несчастье, которых можно избежать.

Лит.: Лимеров 1995; Налимов 1907; Рочев 1984; Сорокин 1910; Терюков 1979; ПМ ОУ.
П.Л.

ОРТ АДДЫЗЫСЬ

ОРТ АДДЫЗЫСЬ, ort ađđizis печ. иж. вв. «видящий орта», — человек, наделенный способностями видеть душу-тень других людей.

Считалось, что **О.а.** были некоторые колдуны (**тёдысь**), им также мог стать и обыкновенный человек, пройдя под гробом с покойником или под носом у лошади, везущей гроб.

Н.К.

ОСЬЯС

ОСЬЯС, osjas, — герой к.-п. этногенетического мифа. См. **Ожъяс**.

ОШ

ОШ, oš повс., — медведь.

Медведь — самый могучий и опасный зверь обширной лесотаежной зоны, обладающий к тому же большим внешним сходством с человеком, имел особый мифологический статус в традиционном мировоззрении многих народов. У к.-з. **О.** считался сыном верховного божества **Ена**, вместе с которым он некогда жил на небе. Однажды **О.** увидел, как одна женщина уронила половинку горошины, слез с неба на землю и съел ее. **Ен** рассердился и лишил его права жить на небе. (Ср. у обских угров: медведь был сыном



Медведь
Пермский «звериный
стиль»

Торума и спустился на землю по железной цепи или был спущен в люльке.) Связь медведя с горохом — одним из символов плодородия, отмечена в мифологии западных славян. По другой к.-з. мифологической версии, **О.** произошел от человека по имени Михаил, который пошел в лес, встал на четвереньки и стал так ходить по деревянной колоде. Пришел леший и превратил его в **О.** Этот **О.** похитил женщину, стал с ней жить в берлоге, и от них пошел весь медвежий род. Согласно к.-п. этиологическому мифу, **О.** был сотворен **Еном** одновременно со всеми другими животными. Вначале **Ен** вылепил из глины для них туловища, потом вдохнул в них жизнь. На другой день он сделал всевозможные хвосты, и все животные стали выбирать их себе по вкусу. **О.** так долго не мог выбрать себе подходящий хвост, что остался вообще без него, отчего очень расстроился; тогда **Ен** выскреб все остатки глины, застрявшие между пальцами, и сделал **О.** хвост. Получился он короткий и толстый.

У к.-п. зафиксирован оригинальный вариант космогонического мифа, в котором **О.** предстает как создатель земного рельефа. Земля вначале была плоской и ровной, но откуда-то пришел **О.** и расцарапал ее когтями, после чего образовались болота и горы. Впрочем, у к.-з. в этом процессе участвует и мамонт. Возможно, что, как и у сель-

купов, образ **О.** у к.-п. взаимозаменялся образом мамонта. На изображениях пермского «звериного стиля» **О.** представлен и как страж мира мертвых: он находится в самом низу композиции, над ним или на нем изображен человеческий череп. Есть вариант, где он имеет большой изогнутый рог, похожий на бивень мамонта. На древние представления о связи **О.** с миром мертвых указывает и изображение,



Женское божество
на медведе
Пермский «звериный
стиль»

на котором он идет против хода солнца и несет на спине фигурку человека с изображенной на груди свертывающейся спиралью. По всей видимости, речь идет о доставке души усопшего в мир мертвых или же о путешествии туда шамана.

Доминирующим признаком, отличающим человека от **О.**, считалось наличие у первого большого, противопоставленного остальным, пальца на руках. Согласно к.-з. мифу, **О.** просил у своего отца *Ена* дать ему большой палец, но получил отказ с угрозой в противном случае дать собаке лук и стрелы, а человеку крылья. По другой версии, **О.** обратился с этой просьбой к св.Николаю и получил аналогично аргументированный отказ, но взамен ему было позволено осенью на короткий срок (**Ош чуалан лун**) быть в лесу полным хозяином. Близкие варианты этого мифа были известны обским уграм и ряду других сибирских народов.

Явную мифологическую подоплеку в традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. образ **О.** сохранял вплоть до недавнего времени. В фольклорной несказочной прозе видное место занимают легенды и былички о колдунах, обладающих способностью превращаться в **О.** Популярны и сюжеты о похищении **О.** женщин, которых он держит у себя в берлоге, кормит и заботится о них, а потом отпускает, или же они убегают сами. Считалось, что нередко **О.** жил с похищенной женщиной как с женой, в результате чего у них появлялось потомство. По одной из версий, к.-п. фольклорный герой **Кудым-Ош** родился



Медведь, переправляющий душу умершего или же шамана в загробный мир
Пермский езвренный стиль

в результате сожительства его матери **Повсин** с **О.** В поминальных плачах в качестве метафоры смерти называются окна, занавешенные шкурой **О.**; шкура **О.**, расстеленная в переднем углу, или усевшийся в нем черный **О.** Существовало стойкое убеждение, что женщине, беременной мальчиком (будущим охотником), нельзя ходить в лес, поскольку **О.**, встретив ее, обязательно разорвет ей чрево и вырвет плод. Наблюдалось также особое отношение к костям и зубам **О.** Подброшенные под остов строящегося дома кости **О.** сулили хозяину несчастливую

жизнь. Зубы **О.**, напротив, считались действенным амулетом, в частности, оберегающим от болей в пояснице, а также от порчи.

У промысловиков **О.** считался зверем, наиболее близким к лесному духу-хозяину или даже его ипостасью. В некоторых районах мясо **О.** считалось **пеж** «нечистым», поэтому его не употребляли в пищу, вероятно, из-за мифического родства с людьми. Верили, что он понимает человеческую речь, и если к **О.** обратиться по-добру, то он не будет разорять охотничьи кладовые или же возьмет лишь часть добычи, оставив остальное в целости. Существовали специальные обрядовые действия, связанные с охотой на **О.** Перед началом охоты в лесу охотники варили в котлах ритуальное блюдо — сладкую кашу из ржаной муки и ставили ее перед охотничьей избушкой, чтобы «угостить **О.**», иначе охота будет неудачной. На другой день, увидев, что котел пуст, охотник никому не должен был говорить об этом. Перед убитым **О.** полагалось извиниться, говоря: «Не сердись, так уж тебе суждено». По мнению охотников, в **О.** нельзя было стрелять повторно в случае неудачного выстрела, так как тогда он оживал, даже при смертельной ране. Сердце первого убитого **О.**, съеденное охотником, по поверьям, наделяло его отвагой при последующих охотах. Существовало убеждение, что охота на сорокового медведя особенно опасна.

А.С. Сидорову удалось детально записать ритуальный церемониал, принятый во время коллективной охоты на **О.** в одной из печорских деревень. Сведения эти исключительно интересны, поскольку представляют собой единственное зафиксированное исследователями быта к.-з. и к.-п. описание целого комплекса сакральных действий, связанных с **О.** Подбор участников предстоящей охоты в этой деревне происходил в глубокой тайне, особенно от женщин и детей. Охотник, затеявший это мероприятие, приходил в сумерках к наиболее опытным охотникам и задавал иносказательный вопрос: «Я куда-то собрался идти, ты идешь со мной или нет?» В зависимости от решения спрашиваемых следовал положительный или отрицательный ответ.

Местом сбора была опушка леса по направлению к месту охоты. На место сбора охотники приходили обязательно в той одежде, в которой их застало предложение пойти на охоту. Но имевшие незадолго перед разговором половое сно-



Женское божество
на медведе-мамонте
Пермский «звериный
стиль»

шение, даже с собственной женой, обязаны были пройти очищение, сходя в баню, или в крайнем случае сменить одежду. Собравшись вместе, охотники обсуждали подробно порядок проведения охоты и договаривались об условных знаках, так как до окончания охоты строго воспрещалось произносить хотя бы слово. Перед тем как окончательно тронуться в путь, все участники должны были умыться в ближайшем водоеме, а при его отсутствии «мылись» землей, захватывая ее горстями.

После убийства **О.** первым делом необходимо было лишить его клыков и когтей, только тогда он окончательно считался мертвым. Если на место охоты приходил посторонний человек, а у убитого **О.** еще не были выбиты клыки и отрублены когти, то он получал право на пай. Нельзя было радоваться смерти **О.**, не удалив еще клыки и когти: если эта несвоевременная радость была проявлена даже не охотниками, а кем-либо из услышавших выстрелы, **О.** якобы мог ожить.

При снятии шкуры, как только она была удалена с грудной клетки, сразу же вынималось сердце и надрезалось крестообразно. Сняв шкуру полностью, отрезали голову **О.** И голову и сердце нанизывали на кол, втыкали его в землю рядом с местом убийства **О.** Иногда их укрепляли на ближайшем дереве. Только затем можно было выразить удовлетворение от удачного исхода охоты. Тем не менее запрещалось восхищаться упитанностью добычи или ее величиной.

У туши **О.** перерезали сухожилия на ногах, а на том месте, где была отрезанная голова, выкапывали неглубокую яму удлиненной формы, ориентированную с востока на запад. Если голова **О.** находилась на упавшем дереве, то из него выпиливали кусок. В яму клали голову **О.** мордой вдоль ямы и после заговора: «Вот тебя зарываем вниз головой, лицом по направлению с запада на восток, чтобы второй раз не пришел сюда» ее забрасывали землей и утаптывали ногами. Затем захороненные головы маскировали мхом, колодами или пнями. Верхневычегодские к.-з. зарывали череп **О.** в хлев или голбце, т.к.

считалось, что она отгоняет нечистую силу и болезни. По преданию, раньше хоронили и кости **О.** После захоронения останков **О.** все возвращались в деревню. Продав шкуру, подносили угощение вожаку артели, могильщику и тем, кто был на охоте на **О.** впервые.

Пережитки ранних верований к.-з. и к.-п., связанные с **О.**, дают большое основание сделать выводы о существовании некогда у таежных народов Европейского Северо-Востока развитого медвежьего культа, во многих чертах сходного с таковым у сибирских народов. В первую очередь, речь идет об особо уважительном отношении к медведю, как к живому, так и к мертвому; о сохранении и захоронении его костей, и особенно черепа; об определенных ритуальных действиях, сопровождающих охоту.

Лит.: Доронин 1924; Жаков 1901; Климов 1990; Лукина 1990; Микушев, Чисталев, Рочев 1971; Прокофьева 1976; Рочев 1984; Сидоров 1924; Сидоров 1928; Сорокин 1910/20; Старцев 1929; Fuchs 1924.

Н.К.

ОШБЫДТАС

ОШБЫДТАС, oš bīdtaš «медвежий воспитанник», **Ошвердас, ošverdas** «медвежий выкормыш», — герой к.-п. сказки.

Маленьким ребенком **О.** пошел с бабушкой в лес за ягодами и потерялся. Он попал в берлогу к медведю, и тот вырастил **О.** могучим богатырем, выдергивающим, как пруттик, из земли огромную березу. **О.** взял у пахаря-богатыря трехпудовый ральник от сохи, сделал из него наконечник для копыя и отправился искать других богатырей, чтобы вызвать их на единоборство. По дороге он встретил женщину с тяжелой ношей, которая несла завтрак своему брату, пахущему поле. **О.** пошел вместе с ней, увидел спящего пахаря и стал шекотать копыем у него в носу, чтобы разбудить. Пахарь решил, что его беспокоят мухи или комары, чихнул, и **О.** забросило на соседнее поле. Там **О.** увидел сеятеля, бросил копые и подбежал к нему с просьбой спрятать его от пахаря. Сеятель бросил его в мешок с семенами и продолжил свою работу. При посеве он бросал одну горсть семян в землю, а другую — себе в рот. Не заметив, что вместе с семенами он захватил и **О.**, сеятель бросил в рот

очередную горсть, и **О.** угодил ему в дупло зуба. Зуб стал болеть. Сягтель взял палку, выгасил **О.** из дупла и выплюнул. **О.** пролетел по воздуху расстояние до своего дома и упал около него.

Для к.-з. и к.-п. фольклора мифологизированные образы богатырей-земледельцев не типичны, в нем доминируют образы героев-охотников: **Пера, Йиркап** и др.

Лит.: Ожегова 1989.

Н.К.

ОШЛАПЕЙ

ОШЛАПЕЙ, oš lapej уд. нв. «медвежелыпый», — колдун, герой к.-з. предания о Стефане Пермском.

Согласно преданию, **О.** жил на нижней Вычегде, недалеко от с.Тутлим, имел антропоморфный вид: у него были заячья губа и медвежьи лапы вместо рук. До принятия жителями Тутлима христианства он жил в уединенном логове, занимался охотой и не обижал своих соседей. Но когда те крестились, **О.** сделался злейшим врагом неофитов, стал похищать их скот, без причины нападать и убивать людей. Отчаявшиеся тутлимцы обратились к Стефану Пермскому с просьбой защитить их от кровожадного **туна**.

Когда Стефан на лодке с гребцами-помощниками приблизился к логову **О.**, тот продемонстрировал типичные для к.-з. фольклора колдовские способности могучего **туна**: власть над водной стихией и дар оборотничества. Вначале он, стремясь опрокинуть лодку, вздыбил поверхность Вычегды огромными валами, а потерпев неудачу, попытался сделать это сам, превратившись в огромную щуку. Когда лодка тем не менее причалила у логова **О.**, он превратился в огромного медведя и напал на Стефана и его спутников, продемонстрировав при этом свою неуязвимость. Убили **О.** с большим трудом: вначале ранили выстрелом из лука особым образом: нагнувшись и стреляя назад между ног после чего он принял свой обычный облик, а затем добили, но только после того, как по совету Стефана у колдуна был разрезан нательный пояс. На месте могилы **О.** впоследствии возникло с. Ошлапье.

В легенде отразились reminiscences действительных событий — борьбы Стефана Пермского во время крещения к.-з. с языческими жрецами, которые позже приобрели в народном

сознании облик могучих колдунов-**тунов**, противопоставивших себя новокрещенным сородичам. Сюжет о том, что **О.** был злым похитителем скота, сближает его с образом **Юрка** и является, возможно, еще более глубокой reminiscence некогда происходивших конфликтов между пришлым древнекоми населением, обладающим навыками скотоводства, и аборигенными, сугубо промысловыми ванвиздинцами (ванвиздинская археологическая культура IV — X вв. н.э.). Поскольку по своей сути легенда является топонимической, можно предположить достаточно позднее ее возникновение.

Лит.: Доронин 1947.

Н.К.

ОШ ЧУАЛАН ЛУН

ОШ ЧУАЛАН ЛУН, oš čualan lun

повс. к.-з. «день любовных походов медведя», Семен лун, *šemen lun* повс. к.-з., — Семенов день (1 сент. ст.), приуроченный в народном календаре к медвежьим свадьбам.

Согласно к.-з. легенде, медведь попросил у св. Николая большой палец. Св. Николай отказал под тем предлогом, что в таком случае ему придется дать собаке лук, а человеку — крылья. За отказ от желания иметь большой палец медведь получил от св. Николая разрешение осенью в течение трех дней, начиная с Семенова дня, жить в лесу вольно и свободно. Из людей в эти дни в лес могут приходить только те, кто надеется на свою собственную силу, поскольку св. Николай не сможет их спасти. Охотники считали, что именно в эти три дня (верхнепечорские промысловики увеличивали срок до недели) у медведей происходят «свадьбы»: они собираются в огромные стаи и чрезвычайно агрессивны к любому встречному. На охоту в эти дни не ходили и даже не проверяли промысловые ловушки на дичь. Многие пожилые к.-з. охотники исполняют этот запрет и сейчас.

В к.-з. селениях в **О.ч.д.** было принято стрелять с берега на ту сторону реки из ружей, чтобы отогнать выстрелами медведей в глубь леса. Существовало поверье, что если в этот день вылить грязную воду из лоханки на улицу, а не на хлев, то зимой не удастся добыть ни одного медведя.

Лит.: Кайлин 1898; Конаков 1993; Старцев 1929; Fuchs 1924.

Н.К.



ОВРАМ ИВАН	274
ОЛЕКСЕЯ БОЖЬЯ	274
ОНИКА	275
ОШКАМӨШКА	277
ОШЫМӨС ЧУД	277



ОВРАМ ИВАН

ОВРАМ ИВАН, *gyram ivan*, — Иван Абрамович, фольклорный герой верхневыхгодских к.-з., прототипом которого было реальное лицо, колдун.

О.И. был сильным колдуном. Ему было достаточно плюнуть три раза на могучую ель в два обхвата, чтобы она засохла, и с нее сразу же осыпалась вся хвоя.

*Лит.: ПМ ЮР.
Н.К.*

ОЛЕКСЕЯ БОЖЬЯ

ОЛЕКСЕЯ БОЖЬЯ, *el'ekšja božja* повс. (< рус.), — Алексей человек Божий, христианский святой, мифологизированный образ распространенного в русской народной эпической традиции духовного стиха, персонаж к.-з. духовных стихов и лиро-эпических песен.

В к.-з. песенном фольклоре известен один вариант, записанный в 1964 г. на нижней Выми. Духовный стих представляет собой одну из народных версий на сюжет жития св. Алексея. Перевод на к.-з. язык известного на Севере духовного стиха связан с усвоением коми народом главным образом старообрядческой идеологии. Стих относится к внецерковной и внебогослужебной народно-песенной культуре духовного плана. Если относительно русских вариантов сюжета следует говорить как о песнях с ярко выраженным эпическим началом, то к.-з. вариант весьма сложно определить как эпический жанр.

В к.-з. среде сюжет русского духовного стиха претерпел существенную деформацию, хотя и узнаваем, т.к. строится на известных фабульных узлах: нежеланный брак, уход из дома, долгое скитание вне дома, возвращение в родной дом неузнанным и смерть героя с последующим причислением его к лику святых. В к.-з. тексте существенно смещены сюжетные сцены, изменены имена действующих лиц (матери и невесты), отсутствуют сакральные топонимы (действие происходит не в Римском царстве, а в некоем, близком к сказочному), пафос духовного подвига существенно снижен и заменен на иллюстрацию бытовых коллизий. Стилистика к.-з. варианта стиха об **О.Б.** ближе к стилю лирической песни и поздней баллады. Это указывает на достаточно позднее усвоение сюжета духовного стиха к.-з.

Причем следует скорее говорить не о переложении на к.-з. язык известного сюжета русского духовного стиха, а о своеобразной форме народно-песенной сказочного характера «импровизации» на тему христианского житийного сюжета.

Эпический зачин стиха со свойственной ему библейской топикой (о мольбе бездетных родителей даровать им на старость сына или дочь) в к.-з. варианте отсутствует и заменяется близким к сказочной формуле зачином. Здесь нет высокой сакральной мотивировки, по которой **О.Б.** отказывается вступать в брак, как в русских версиях стиха (желание служить Богу). Значительное место в сюжете к.-з. текста занимает повествование о подготовке к свадебному пиру и сам пир. При этом сюжетно весь этот фрагмент строится на противопоставлении поведения **О.Б.** поведению человека высокого социального статуса (жениха царской дочери): свадебный поезд проезжает через крестьянские ворота, а не через царские или боярские; жених садится за крестьянский стол, за что и терпит попреки своих именитых родственников. В сцене прощания Алексея с молодой женой поведение молодой жены соответствует поведению вдовы, оплакивающей смерть своего мужа. В к.-з. версии прощание происходит несколько по-иному: жена задает традиционный вопрос своему новообрученному мужу, спрашивая, как она должна его теперь величать. На этот вопрос следует не адекватная статусу жениха реакция: он просит дать ему ломоть каравая, как человеку, который собирается в дальнюю дорогу. Ритуальным смыслом наполнена сцена нарезания невестой трех ломтей хлеба, каждый из которых символически соответствует определенному инициальному акту: первый — прощанию с девичеством, или воспоминанию о детстве; второй связан со свадебной символикой (указывает на совместное поедание молодыми каравай, правда, в данном сюжете совместного поедания не происходит); третий ломоть каравай предназначен для человека, отправляющегося в дальнюю дорогу, и связан с похоронной семантикой. **О.Б.** выбирает третий ломоть, что соответствует выбранной им доле — отказу от семейного очага и уходу из дома, тождественному смерти.

О.Б. в к.-з. стихе — жених, нарушающий статус свадебного и сакрального действия, вступающий в конфликт с установленным социальным порядком. При этом нарушение ритуально-

го порядка в стихе ничем не мотивировано, важно само по себе это нарушение, чтобы **О.Б.** получил статус мифологического героя, добровольно отказывающегося от уз семейной жизни и высокого социального положения. В этом отношении духовный подвиг **О.Б.** заключается в добровольной жертве, т.е. добровольном отказе человека от жизненных благ.

Дальнейшее повествование весьма скупо и решено в стиле социально-бытовых отношений: молодую жену посадили в темницу, следуя логике событий, обвинив в пропаже мужа. Очень кратко сообщается, что **О.Б.**, скрываясь в тайной келье в лесу, состарился. Здесь нет, как в русских версиях, рассказа о паломничестве **О.Б.**, о его жизни в облике нищего у церкви за морем, о его решении вернуться в родительский дом по гласу Богородицы когда странник **О.Б.** возвращается в отчий дом, отец не узнает сына, но позволяет страннику переночевать в курятнике. В русских версиях духовного стиха родители Алексея странноприимны и милосердны к нищему, а виноваты в обидах сына слуги князя.

Сцена посмертного узнавания в к.-з. стихе развернута и имеет некоторое сходство с русскими версиями. Домашние узнают о смерти странника по распространившемуся вокруг благоуханию, которое исходило от его тела (из курятника, в котором поселили странника). О том, что умерший старец — их сын, родители узнают из рукописи. Последняя сцена стиха связана именно самим моментом отправления **О.Б.** в последний путь, и здесь она дается не в традиционной для русской версии стиха трактовке. Сколоченный гроб с телом **О.Б.** не могут сдвинуть с места. И только после известного мотива с пророческим гласом, в котором указывалось, что должны делать родственники в этом случае, покойника по устланной серебром и золотом дороге отправляют в церковь.

Состояние странника-скрытника (религиозное понимание статуса человека, принадлежавшего к секте бегунов) позволяет установить мифопоэтические корни народного понимания святости христианского святого, духовный подвиг которого заключается именно в таком исключительном для обычного жизненного пути положении. Так, через нарушение «порядка» **О.Б.** приобретает статус мифологического героя.

Лит.: Микушев 1973; Адрианова 1917.
А.В.

ОНИКА

ОНИКА, *enika* уд., — христианский святой Иоаникий, память которого отмечается 17 октября.

На верхней Мезени **О.** известен как местный чудотворец, один из трех братьев-монахов, основателей отшельнической кельи в трех километрах от д. Латьюга, на противоположном берегу реки. **О.** прожил долгую жизнь и прославился чудесными исцелениями людей и животных. После смерти был погребен в своей келье, здесь же был установлен и памятный крест. Чудеса исцеления продолжались на могиле старца, вследствие чего его келья превратилась в культовое место, известное как **О. келля** «келья Оники». Келья **О.** представляла собой бревенчатую постройку амбарного типа, внутри которой находилась могила отшельника. Противоположная входу стена от пола до потолка была заставлена иконами. Приехавшие из окрестных коми и русских деревень паломники по одному заходили в келью и развешивали принесенные в качестве приклада вещи на специальное вешало. Староста кельи разжигал кадилыницу и под чтение молитв окуривал могилу св. **О.**, помещение кельи и приклад. После молитв все шли к озеру **Келля ты**, вода которого и сегодня считается священной. Полагалось бросить в воду несколько монет и, испросив благословения св. **О.**, умыться этой водой. Святую воду набирали для домашнего пользования в принесенную с собой посуду. Святость воды в озере обусловлена одним из деяний старца. По местной легенде, некий охотник убил свою собаку и утопил ее в озере. Св. **О.** выпил всю воду из озера, достал и похоронил собаку, тем самым отправив ее душу в **Рай**, а охотника наказал, лишив



Место захоронения святого Оники.
4 км от с. Латьюга Удорского района
Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шаропова



Священное озеро Келля ты



**Внутреннее убранство
Оника келля. 1991 г.
Фото В. Э. Шарапова**

зрения. После этого старец излил из себя воду озера, ставшую с тех пор священной.

Образ **Ө.** в значительной степени мифологизирован. Так, он считается участником известного сюжета преданий о тунах с остановкой сула и течения реки. У св. **Ө.** был чудесный белый конь, которого он отправлял в помощь крестьянам находящейся на противоположном берегу реки д. Латыуга. Конь переходил реку по воде, не замочив копыта, обратно же он возвращался, отягощенный людскими грехами, проваливаясь в воду по бабки.

Кроме общих поминовений, практиковались и индивидуальные посещения кельи в случае тяжелой болезни родственников, скотины или же при ее пропаже. Проситель должен был помолиться святому и пообещать приклад в случае благоприятного исхода дела. В качестве приклада использовалась одежда (детская или взрослая, в зависимости от возраста больного), отрезки ткани, платки, шали, узорчатые тканые полотенца, флажки с вышитым посередине крестом, а также деньги. До конца 30-х гг. староста кельи один раз в год устраивал продажу вещей из кельи. На вырученные деньги покупались свечи и образа. Первая келья сгорела в 1942 г. Вместе с ней сгорели «вековые», по выражению местных жителей, образа. Вскоре после войны келья была вновь отстроена. В 1964 г. ее сожгли по приказу районного партийного руководства. Через некоторое время св. **Ө.** стал являться во сне тогдашнему старосте кельи и другим жителям деревни. Новую келью сколотили из досок, втайне от местного руководства. В послеперестроечные годы на месте кельи была сооружена деревянная часовня. Следует отметить, что основные элементы культа св. **Ө.** сохранились и по сей день.

Лит.: ПМА; ПМВШ; ПМОУ.

П.Л.

ОШКАМӨШКА

ОШКАМӨШКА, ęška-meška вв. нв. печ. скр.; **ошкамөска, ęška-meška** вым.;

өш, ęš лл.; **ен өш, jen ęš** вс.л. «божий бык»; **ен ошка, jen ęška** к.-п.; **энөж, енеж** к.-п.; **божья духа, božja duħa** иж.; **вожья дуга, vožja duħa** иж. (< рус. *божья дуга*); **дуга, duga** уд. (< рус.); **ен вудж, jen viž** уд. «небесный лук, лук бога»; **ен мегыр, jen meğir** иж. «небесная дуга, дуга *Ена*», — радуга.

К.-з. и к.-п. названия **Ө.** либо указывают на ее форму (лук, дуга), либо обозначают ее связь с водой. Ср. с к. (обшеперм. происхождения) словом **ошмөс** — «источник, колодец». При этом, термин **ошмөс** скорее всего никак не связан со словом и **ош** «бык» и **мөс** «корова». Тем не менее в народной этимологии и традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. название **Ө.** воспринималось как **ошка мөска** «бык с коровой», хотя ее связь с водой считалась безусловной. В одном из вариантов мифа о «Девушке на Луне» **Ө.** спустилась после дождя попить воды из ручья. Когда она утоляла жажду, пришла девушка с ведрами и хотела набрать воды, не обращая внимания на пьющую радугу. **Ө.** проглотила девушку, подняла на небо и передала на Луну, где она и осталась навсегда. Появление **Ө.** ассоциировалось в мифологическом сознании с утолением жажды «космическим быком», который спускался к реке, пил воду, и она поднималась на небо. Когда «бык» пил много воды, появлялись облака и шел дождь.

Лит.: Налимов. Материалы;

Fuchs 1924.

Н.К.

ОШЫМӨС ЧУД

ОШЫМӨС ЧУД, ęšimeš čud к.-п., — дух — хозяин колодца.

Ө.ч. обычно нейтрален к людям, но иногда он начинает проявлять к кому-либо неприязнь: кидается мусором, щепками, не дает брать воду. Считалось, что отмеченный таким образом **Ө.ч.** человек вскоре был должен умереть.

Лит.: Климов 1990.

Н.К.







ПАЛЯЙКА	280
ПАМ	280
ПАПЕРЕК КОЛЬ	281
ПАРАСКЕВА-ПЕКНИЧА	281
ПАСЬКОМ	284
ПАСЬТОМ УР	290
ПАЧ	291
ПЕДӨР КИРОН	292
ПЕДӨР ÖЛЕКСАН	292
ПЕЖ	293
ПЕЛЬТОМ	296
ПЕЛЫСЬ	296
ПЕМОСЬЯС	297
ПЕРА	298
ПЕРНА	303
ПЕТУК	305
ПЕТЫР ВИДЗ	306
ПЕТЫР ЕПИМ	306
ПЕТЫР ЛУН	307
ПЕТЫР ПЕРВОЙ	310
ПИПУ МОРТ	310
ПЛАКУН ТУРУН	311
ПЛОР-ЛАВРА ЛУН	311
ПОЖОМ	312
ПОЛЮД	312
ПОН	313
ПОТОСЬ	314
ПӨВСИН	314
ПӨЖАЛОМ	314
ПӨКРӨВ	315
ПӨЛӨЗНИЧА	315
ПӨРТӨМ	316
ПРОКОПЕЙ ЛУН	316
ПРОТОЖ	317

ПУ	317
ПУ СВЯТСІ	318
ПУГАЧЁВ	318
ПЫВСЬÖДЧӨМ	319
ПЫВСЯН	320
ПЫВСЯНСА	322
ПЫРТӨМ	323

ПАЛЯЙКА

ПАЛЯЙКА, *paľajkaľ* Пеляйка, *peľajka*, — герой к.-з. преданий, нижневыходский колдун (**тун**).

П. жил в д.Тыдор и обладал могучей властью над стихиями и животным миром. Так, например, однажды, когда **П.** находился в лесу на охоте, в район промысла пришла артель охотников из д.Шежам во главе с **туном** по имени **Вежайка**, который оскорбил **П.**, обещая ему неудачу в промысле. После этого в течение трех дней артель **Вежайки** возвращалась с промысла с пустыми руками, в то время как **П.** еле дотаскивал свою добычу до охотничьей избушки. По указанию **Вежайки** его соратники решили зарубить **П.** ночью во время сна, но после произнесенного **П.** заговора нападавшие застыли с поднятыми топорами в руках и простояли так до утра. Утром **П.** освободил их и сообщил, что с этого дня у артели **Вежайки** будет очень богатый промысел, он же будет приходить без добычи, но вернется домой с большей добычей, чем они. Так и произошло. Когда промысел закончился, у **П.** было только добытое в первые дни, а артель **Вежайки** готовилась отправиться домой с богатейшей добычей. Вдруг погода резко изменилась: среди зимы пошли ливневые дожди, через три дня снег растаял, реки вышли из берегов, началось наводнение и охотничью избушку затопило. **Вежайка** с товарищами забрались на крышу избушки, но вода прибывала. Тогда они перебрались на ближайшее дерево и, оказавшись вскоре на его вершине при прибывающей воде, поняли, что без помощи **П.** им не спастись. **Вежайка** во весь голос закричал, что он и его товарищи обещают **П.** половину всей своей добычи за спасение. Вода сразу же убыла, охотники слезли с дерева и зашли в избушку. Там спокойно сидел **П.** и снимал шкурку с убитой белки. Отдав половину артельной добычи, **Вежайка** решил в последний раз померяться силами с **П.** Он обещал **П.**, что закроет ему выход из избушки, и произнес заговор, выпил чашку воды. Тогда **П.** тоже налил чашку воды, произнес заговор и выпил ее. Как только **П.** допил воду, **Вежайка** упал и испустил дух.

Когда Стефан Пермский прибыл в д.Тыдор для проповеди, **П.** предложил ему помериться в силами, чтобы определить, какая вера — языче-

ская или христианская — сильнее. Объектом испытания была выбрана водная стихия. **П.** взялся проплыть под водой от д. Тыдор до д. Шежам и предложил проделать это же Стефану, но тот сказал, что он будет идти по поверхности. Вычегды как посуху и следить, чтобы **П.** не вынырнул из-под воды раньше времени. Оба соперника произнесли заговоры над водой, обратившись к своим богам, и отправились в путь. Жители Тыдора, наблюдая за соперниками, сопровождали их по берегу реки. Убедившись, что **П.** уверенно передвигается под водой к намеченной цели, Стефан произнес над водой еще более сильное заклинание, и **тун** стал задыхаться. **П.** вынырнул на поверхность, чтобы произнести над водой ответное заклинание, но Стефан ударом креста по голове загнал его обратно под воду, обвинив в невыполнении уговора. Так продолжалось несколько раз, пока вконец обессилевший **П.** не вылез из воды на берег, совсем немного не добравшись до Шежамы. Наблюдавший за поединком народ, убедившись в поражении **туна**, бросился его бить. **П.** вырвался, произнес заговор и опять нырнул под воду, но после ответного заклинания Стефана стал задыхаться и был вынужден выйти на берег. Его снова схватили односельчане и после того, как разрезали у **П.** нателный пояс, убили после долгих мучений.

Похоронили **П.** ниже д. Шежам в местности, получившей название «**Айка тыла**» — подсека **айки**. То, что имя погибшего **туна** получила местность, где некогда была подсека, возможно, связано с этимологией его имени «паль» (< рус) «огнище, подсека».

Лит.: Доронин 1947.

Н.К.

ПАМ

ПАМ, *pat* повс.; **Пама**, *pata* лит.; **Пан**, *pan*, (? < *панны* «основать, положить основу»), — языческий жрец у к.-з. и к.-п.

Под именем **П.** в «Житии св. Стефана...», древнерусском памятнике агнографической литературы, выступает главный противник Стефана Пермского в его миссионерской деятельности в Коми крае, верховный жрец древних пермян. Епифаний Премудрый, автор «Жития...», говорит о **П.**: «...некий волхов, чародеевный старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник,

волхам начальник, обавникам старейшина... его же древле перьяне нехрешении чтяху паче всех прочих чаровник, наставника и учителя себе нарицающе его- слово **П.** в значении жреца встречается в к.-з. песенном и сказочном фольклоре, где **П.** является владельцем ножа, необходимого для заклания животного, — возможная реминисценция одной из действительных функций языческих жрецов у древних пермян.

В к.-п. легендах о **Кудым-Оше** говорится, что его отец был **П.**, который предстает скорее не как верховный жрец, а как военный вождь. После смерти отца в одном из военных походов **П.** избирает *Кудым-Оша*. Он возглавляет сородичей в дальних торговых походах, руководит обороной родового городища, но жрецом также не является.

Лит.: Елифаний 1897; Климов 1964.
Н.К.

ПАПЕРЕК КОЛЬ

ПАПЕРЕК КОЛЬ, *paperek kol'* повс. (<рус. *папоротник* + к. *коль* «шишка»), **парма коль**, *parma kol'* вв. «лесная шишка»; **паперек**, *paperek* повс.; **паперус rare-rus**, вв.; **папорос**, *raporos*, лет.; **папортник**, *raportnik* нв. сс.; **паперт турун**, *rapert turun* нв. печ. к.-п.; **лудик турун**, *ludik turun* печ. скр. сс. «клоповья трава»; **лудук турун**, *luduk turun* иж.; **лудык турун**, *ludik turun* ввм. нв. ул., — папоротник.

Считалось, что с помощью волшебного, расцветавшего на Иванов день цветка **П.к.** можно обрести необыкновенную силу, продлить жизнь, отыскать спрятанные в земле сокровища, стать невидимым. Человек, мечтающий завладеть им, должен обладать крепким сердцем и большим мужеством, поскольку все нечистые силы стараются помешать ему в поисках, запугать и даже довести до смерти. При поисках цветка **П.к.** запрещалось оглядываться назад. Называются конкретные места, где якобы видели цветущий **П.к.**, но все попытки добыть его оказывались неудачными. В с. Богородск рассказывают, что за рекой под большим кедром в Ивановскую ночь расцветает огненный цветок **П.к.**, луч от которого доходит до села. Но как только искатели удачи доходят до реки, свет угасает.

В качестве апофрейного средства во многих домах хранились корневища **П.к.**, исполь-

зовавшиеся и как лечебное средство от конкретных заболеваний.

Лит.: Иванецкий 1890, ПМА.
И.И.

ПАРАСКЕВА-ПЕКНИЧА

ПАРАСКЕВА-ПЕКНИЧА, *paraskeva-peknica* повс., — святая мученица Параскева Пятница.

В традиционных представлениях к.-з. и к.-п. **П.-П.** почитается как покровительница женских работ, плодородия и брака. По поверьям, **П.-П.** не только оказывает покровительство женщинам и их семейному благополучию, но может и сурово наказать тех, кто ее не чтит. Считается, что она сама страдает душевными и телесными недугами за грехи, совершенные всеми женщинами.

В фольклоре к.-з. и к.-п. до настоящего времени сохраняются былички соционормативного характера о явлении **П.-П.** женщинам, нарушившим какой-либо запрет. Так, например, в быличках рассказывается о том, как **П.-П.** приходит к женщинам во снах или наяву и упрекает их за нарушение запрета на работу в пятницу. «Из-за того, что женщины стирают в пятницу, все тело **П.-П.** покрыто коростой, а глаза и одежда грязью залеплены». Считается также, что она является в случае какого-либо несчастья и указывает на его причину.

Женщины, которые не могут долго родить, или у которых умирают дети, считаются наказанными **П.-П.** За свои грехи они должны вымаливать у нее прощения. Наиболее благоприятным временем для этого считается Девятая Пятница по Пасхе. На Русском Севере (Архангельская и Вологодская губернии) до начала нынешнего века этот день повсеместно отмечался как женский весенний праздник. Именно к этой переходящей дате во многих селениях у к.-з. приурочивался и праздник в честь **П.-П.**, хотя по церковному календарю день **П.-П.** приходится на осень (28 октября по ст.ст.). Так, например, в селе Онежье на р. Вымь в этот день девушки устраивали игрища на больших качелях, подвешенных на цепях; в с. Прокопьевка на р. Летка и в дер. Крестовки с. *Ёртъм* на реке Вашка проводился крестный ход.

По традиции, характерной для всего Европейского Северо-Востока, часовни в честь **П.-**



**Деревянная скульптура Св. Параскевы Пятницы из с. Ныроб
Пермской губернии
XVII—XIX вв.**

Пермская государственная галерея (Власова 1985)



Часовня Параскевы Пятницы



**Крестный ход к речке Кер-ю
за святой водой**



**Молебен у обетного креста
на берегу р. Кер-ю**



**Иконы в часовне
Параскевны-Пятницы**



Омовение икон в р. Кер-ю

д. Кривой Наволок, Удорский район
Республики Коми, 1992 г.
Фото В. Э. Шарпова

П. воздвигались на перекрестках дорог и у источников воды. Одна из таких часовен была построена в начале XVIII в. на реке Вашка в д. Кривой Наволок (*Кодж*), в котором местным праздником считается пятница на первой неделе Петровского поста. По народным поверьям, в этот день чудотворная икона «Святой Пятницы Параскевы Нареченной», хранящаяся в часовне, может принести исцеление больным людям. Не случайно одно из народных названий этого праздника — *«Заветной лун висысыясло́н»* «Заветный день больных». До настоящего времени здесь сохраняется традиция проведения в этот день крестного хода к речке Кер-ю, где пожилые женщины и девочки омывают храмовые и домашние иконы в водах, освященных иконой **П.-П.** Считается грехом опускать иконы в стоячую воду, которая в поверьях выступает метафорой мертвой воды. Рассказывают, как однажды окунули икону **П.-П.** в озеро, отчего «сразу поднялся северный ветер и солнце скрылось». Пришлось снова совершать путь к реке Кер-ю, «иначе Господь обидится». Пожилые женщины и дети набирают освященную воду в принесенную с собой посуду. Если позволяет погода, в этот день ниже по течению реки устраивают купания. Вода в реке считается целительной в течение трех дней после праздника.

Лит.: Жеребцов 1972; Конаков 1993; Шаранов 1995; Sharapov 1995a; ПМПЛ. В.Ш.

ПАСЬКОМ

ПАСЬКОМ, *paskeṯ* вым. нв. печ. скр. сс. уд.; **комкот-платъё**, *kemkot-plat'ie* печ.; **кыш-ком**, *kiš-kem* лл., **кышод-кѡмкот**, *kišed-kemkot* вс. лл. «одежда-обувь», — одежда в широком понимании.

С точки зрения В.И. Лыткина и Е.С. Гуляева, в сложносоставном к.-з. слове **П.** отражено понятие комплекса одежды (*пась*) и обуви (*ком*), так же как в хантыйском слове *сахнир*: *сах* «верхняя распахнутая одежда» и *нир* «кожаная обувь», обозначающем одежду в целом. Весьма интересен круг значений слова **П.** в вычегодском диалекте к.-з. языка: 1) анат., «плацента» («послед»); 2) «одежда в целом». У вычегодских к.-з. выражением *пасьтом морт* «без одежды человек» характеризуют и обессиленного, больного человека, о котором могут



Традиционная женская одежда вычегодских коми с. Керчомья, Усть-Куломский район
Фото Л. С. Грибовой

также сказать: **«вуд-жорыс абу»**, т.е. нет тени-оберега. Не случайно ношение изодранной одежды воспринималось не только как нарушение норм традиционного этикета, но и считалось опасным для человека. Согласно поверьям, повреждение или потеря одежды могут предвещать несчастье или беду для ее владельца.

У к.-з. и к.-п. одежда считалась неразрывно связанной с человеком, так же как его тень и следы. Считается, что человека можно легко подвергнуть порче через воздействие на его **П.** По данным А.С. Сидорова, у к.-з. существовал специальный колдовской прием под названием *дором гуом* «воровство рубашки»: у женщины старались украсть рубашку со следами месячных выделений, чтобы затем поместить ее в расщелину скрипучего дерева — после этого владельца рубашки будет хронически болеть и «скрипеть» подобно этому дереву. По поверьям, с помощью собственной **П.** можно избавиться от болезни или порчи: после бани забросить свою рубаху на вершину куста либо сжечь с произнесением определенных заговоров; избавиться от болезни можно, и передав ее другому человеку вместе со своей **П.**; для снятия сглаза с ребенка надо взять его невыстиранную рубашку, смочить ее ворот в проточной воде, потом протереть три раза этим воротом глаза ребенка, а затем выжать воду из рубашки в тарелку и выплеснуть ее через левую руку со словами: *«Мый тэ горин-кѡдзин мед ставыс аслыд лѡд»* «Что ты вспахал-посеял, пусть все тебе достанется» и т.д. У удорских и ижемских к.-з. считается, что можно избавиться от болезни, отнеся по за-



Традиционная одежда промысловиков у ижемских коми с. Икма, Ижемский район
Фото В. Э. Шаранова



**Традиционная меховая одежда
ижемских оленеводов**
с. Адзавом, Интинский район,
Республика Коми. 1993 г.



**Традиционная женская одежда
печорских коми**
с. Соколово, Троицко-Печорский
район, Республика Коми. 1993 г.



Детская меховая одежда ижемских коми
с. Петрунь, Интинский район, Республика Коми. 1993 г.
Фото В. Э. Шаропова



**Традиционная мужская одежда
лузских коми**

с. Объячево, Прилузский район,
Республика Коми. 1990 г.



**Повседневные женские наряды
летских коми**

с. Гурьевка, Прилузский район,
Республика Коми. 1990 г.



Сорока — женский головной убор летских коми

с. Гурьевка, Прилузский район, Республика Коми. 1990 г.

Фото В. Э. Шаранова

вету свою нестиранную **П.** к обетному кресту, установленному за пределами села, либо повесив на дерево, растущее на священном месте (место захоронения святого, священный источник или озеро).

В прошлом у к.-з. и к.-п. категорически запрещалось отдавать посторонним свою **П.**, даже во временное пользование. По этой же причине обветшавшая **П.** никогда не выбрасывалась, а вывешивалась на чердаке или в сарае дома до полного истлевания. Считалось, что лишь женщина может отдать на время некоторые элементы своего свадебного наряда для невесты, которая приходится ей близкой родственницей или крестницей. Человека, не соблюдавшего этот запрет, с упреком спрашивали: «*кувны али мый мёддочамыд?*» «умереть, что ли, собрался?». По традиции, широко бытующей у к.-з. до настоящего времени, пожилые люди лишь накануне ухода в мир иной раздают близким и знакомым часть личной **П.** (женщины, как правило, раздают большую часть своих головных платков) «на помин души».

По традиции, у к.-з. и к.-п. особенно бережно сохранялась **П.**, связанная с определенными рубежными этапами в жизни человека: *пунь дёрэм* вв. — подарок ребенку во время прорезания первых зубов; *пернянь дорем* печ. — рубашка, которую дарила крестная при совершении обряда крещения; у керченских к.-з. зафиксирована традиция сохранения *сьод дорем* или *горд няит дорем* — девичьей нижней рубахи со следами от первой менструации; каждая женщина бережно сохраняла свадебный наряд, который, по поверьям, обладал особой магической силой — считалось, что изгнать из дома нечистую силу может только хозяйка, переодевшись в свой свадебный сарафан. Эффективным оберегом считалась и **П.**, полученная человеком в качестве ритуальных подарков. В ходе похорон у удорских к.-з. родственники умершего передавали мастерам, изготовлявшим гроб, *сунис пасма* — связанные вместе поясок-подвязку красного цвета и пучок необработанных льняных нитей. Аналогичный поясок синего цвета, но без пучка льняных нитей, дарила мать новорожденного гостям, пришедшим на родины или крестины. У вычегодских коми невеста в первый день свадьбы дарила отцу и крестному жениху *чышъян вонь* — узорчатую ширинку, укрепленную на петле

из сложенного вдвое тканого пояса с кистями. Отметим, что у печорских к.-з. обрядовые и повседневные пояса, которые не носили, полагалось хранить завязав предварительно узлом или петлей: не надетый и развязанный пояс воспринимался как знак пожелания кому-либо болезни или смерти (см. **Вонь**).

В отличие от повседневной, праздничную и обрядовую **П.** запрещалось стирать, раз в год (летом) ее выветривали на солнце, либо выпаривали над каменной в бане. Соблюдались определенные запреты и при стирке повседневной **П.**: нельзя стирать вместе с мужской и детской одеждой наряды женские — у мужчин не будет удачи в охотничьем промысле, а дети могут заболеть. По поверьям, **П.** любой взрослой женщины пропитана *пеж*, воздействие которого лишает **П.** свойства оберега. По этому поводу у к.-з. о супругах, не меняющих нижнее белье после совместной ночи, говорят: «их одежда осталась без *вуджора*». Магической силой наделяется в свою очередь и мужское нижнее белье (*дёрэм-гач* повс., *йёрдос-гач* лл. букв. «рубаха-штаны», *йорнос-вешъян* к.-п.): для женщины хорошим оберегом считались мужские кальсоны, а также подвязка от них. В прошлом к.-з. женщины носили мужское нижнее белье в период месячных. Нередко мужские кальсоны применялись в качестве магического средства для повышения плодovitости скота (хлестали корову, чтобы та поскорее принесла приплод). У вычегодских к.-з. умершей вдове обязательно укладывали в гроб кальсоны и рубаху ее покойного мужа.

Традиционное для к.-з. и к.-п. восприятие **П.** как тени-оберега человека во многом определяло строгое соблюдение запретов, связанных с порядком каждодневного ее одевания, ношения и хранения. До настоящего времени соблюдается определенная последовательность в надевании различных элементов **П.** Считается, что нарушение этого порядка чревато различными неприятностями для человека в течение всего дня. Не менее строго соблюдался и порядок снятия **П.** перед сном: например, предписывалось снимать с себя сарафан обязательно наизнанку и через голову, т.к. через ноги снимать — грех, «так только у покойника снимают». Хранить сарафан, вывернутый наизнанку, можно только в сундуке: «если оставишь такой сарафан на ночь не укрытым, его потом черти будут носить». По этой причине по-

вседневную **П.**, снятую на ночь, никогда не оставляли вывернутой наизнанку. О человеке, не снимающем на ночь **П.**, у печорских к.-з. неодобрительно говорят: «так спят только покойники». У сысольских к.-з. о человеке, лишь притворяющемся уснувшим в **П.**, скажут: «*паськомыс сомыи узьо*» — у него **П.** только спит.

Любое переодевание в течение суток порицалось, поскольку воспринималось окружающими как колдовство, ворожба. Женщины, надевая с утра сарафан, старались больше не снимать его в течение дня, а при необходимости надевали другую **П.** поверх него. Если охотник, собираясь на промысел, забывал что-либо надеть на себя сразу, то не переодевался второй раз дома, а брал забытую **П.** с собой и надевал ее на себя только дойдя до лесной избушки — иначе не будет удачи в промысле. Лишь в период праздников не возбранялось многократное переодевание в течение дня в разную **П.**, хотя многие женщины и в этом случае надевали сразу по 2-3 сарафана, один под другой, и таким же образом — несколько юбок, для пышности наряда.

В традиционном мировоззрении многих финно-угорских народов **П.** осмысливается и как образ конкретного человека. О соотносительности личной **П.** с образом ее владельца свидетельствует ряд к.-з. и к.-п. поверий и запретов: рубашку, принадлежащую живому человеку, нельзя вешать на веревку для сушки, развернув грудью вверх «как у покойного»; для того чтобы снять с младенца порчу, достаточно совершить магические процедуры над свертком из его пеленок и одежды; у человека можно вызвать болезнь того или иного органа, если на его нестиранной одежде вырезать круглое отверстие, соответствующее месторасположению органа. Личную повседневную **П.**, снимая на ночь, всегда вешали строго определенным образом, чтобы случайно не спровоцировать у себя болезнь и недомогание. Для длительного хранения **П.** складывали особенно аккуратно («*мист да пласт*»), предварительно вывернув наизнанку, и прятали в недоступное для посторонних взглядов место. Если человеку приходилось заживать порванные рубашку или штаны, не снимая их с себя, то предписывалось взять свой нательный крест в рот, «чтобы счастье не зашить в одежду и не лишиться его навсегда после снятия одежды».

Для сказочного фольклора к.-з. и к.-п. типичным является мотив превращения предме-

тов домашней утвари в мнимый образ конкретного человека с помощью его личной **П.** (например, переодевание ступы в **П.** девочки, спасающейся от преследования медведя). В фольклоре к.-з. и к.-п. особой магической силой, помимо домотканой рубахи (*дором*), наделяются головной платок шапка и узорчатые вязаные чулки, перчатки и рукавицы. Считается, что: с помощью подброшенной сверху vareжки можно легко определить, найдется украденная вещь или нет (по направлению большого пальца на vareжке); узорчатая перчатка, подоткнутая за пояс в летнее время, — хороший оберег от мошки и комаров; чтобы у человека заболела голова, достаточно подбросить несколько раз его шапку или покрутить ее у себя на руке; согласно фольклорным текстам к.-п. вся сила легендарной чуди заключалась в чудесной шапке, а сила злого колдуна — в его черном платке.

По поверьям к., **П.**, нажитая супругами после свадьбы, является оберегом не только каждого из них в отдельности, но и их взаимной привязанности. Считается, что можно легко разрушить эту связь, если разрубить пополам чулок жены или незаметно встряхнуть рубашку мужа, пока он моется в бане. У вычегодских к.-з. символом супружеской связи выступает платок, за концы которого молодые держались в ходе венчания. После смерти одного из супругов этот платок разрывают пополам: одну его часть укладывают в гроб усопшего, а другая хранится у вдовы (или вдовца). В качестве символической гарантии верности будущего мужа, подружки невесты дарили молодому специальные «жениховы брюки» (*жоник гачи*), штанины которых шпивались вместе.

Анализ фольклорных и обрядовых текстов к.-з. и к.-п. показывает, что **П.** могла осмысляться и как символическая мера человека, фиксирующая его переход в определенное социально-возрастное и физическое состояние (крещеный / некрещеный; женатый / неженатый; здоровый / больной; живой / мертвый). Согласно поверьям к.-з., колдун, снявший свою **П.** и перекувырнувшийся под стволом изогнутого дерева для превращения в зверя, навсегда рискует расстаться с человеческим обликом, если кому-либо удастся при этом похитить его одежду.

Показательны в этом плане запреты, связанные с погребальной **П.** (*жулан паськом*):



Традиционная женская одежда удорских коми
д. Коптюга, Удорский район, Республика Коми. 1992 г.



Традиционная женская одежда летских коми
с. Гурьевка, Прилузский район, Республика Коми. 1992 г.



Традиционная женская одежда удорских коми
д. Коптюга, Удорский район, Республика Коми. 1992 г.

Фото В. Э. Шарапова

нельзя примерять или показывать на себе, как надевают погребальную **П.**, — к чьей-либо скорой смерти. Случаи, когда пожилые люди надевали на себя в ходе праздников приготовленную для погребения одежду, однозначно расценивались окружающими как стремление человека поскорее уйти в мир иной. Небезопасным для жизни человека считалось и ритуальное переодевание в «наряд» покойного для участия в святочных гаданиях (**Гадайтчом**). Представления о непосредственной связи души усопшего с его **П.** нашли отражение в целом ряде поверий к.-з. и к.-п.: если долго не стирать одежду и белье, в которых умирал человек, то душа покойного будет страдать; нельзя обряжать покойного в цветную, узорчатую **П.** — «иначе его душа не сможет обрести покой и будет ходить по воде и ждть, пока платье вылиняет, а значит полечает»; нельзя оставлять завязанными узлы на **П.** погребаемого (на поясе, головном платке, на обуви и на гайтане нательного креста) в момент опускания гроба в могилу — в противном случае покойник будет часто тревожить живых в их снах. Соответственно, традицию подготовки для себя погребальной **П.**, которая обязательно шьется без узлов на швах, можно трактовать и как стремление облегчить предстоящую смерть и переход в мир иной. Аналогичным образом (без единого узелка) шилась ритуальная **П.** и для женщины, желающей изгнать из своего тела **шеву**. В поверьях к.-з. **П.**, надетая на умершего человека, наделяется магической силой воздействия на живых: считалось, например, что даже с помощью нити, взятой с погребальной рубахи, можно легко успокоить самого буйного человека. Бытовало мнение, что можно легко погубить человека, если надеть на него рубаху, сшитую иглой, которой пользовались при изготовлении элементов погребальной **П.**.

Лит.: Налимов 1908; Микушев, Чисталев 1968; Плесовский 1968; Сорвачева, Сахаров, Гуляев 1966; Сидоров 1928; Сивкова 1991; Уляшев 1993; ПМА.

В.Ш.

ПАСЬТОМ УР

ПАСЬТОМ УР, *pastem ur* с.в. вв. нв. уд. букв. «белка без одежды»; **кульом ур**, *ku'lem ur* уд. вым.; **кулем ур**, *ku'lem ur* вв.

печ. «ободранная белка», — заколдованная белка без шерсти.

У к.-з. считалось, что **П.у.** — творения колдунов, которые запускали их в лес с целью навести порчу на охотников. Охотник, которому попадает **П.у.**, обязательно должен ее убить, хотя она не представляет никакой промысловой ценности. Иначе у охотника «испортится рука», и он навсегда потеряет удачу в промысле. Обычным способом убить **П.у.** невозможно, для этого следует зарядить ружье хлебной пулей и выстрелить нагнувшись, назад между ног, не целясь. Добыв **П.у.**, охотник заворачивал ее в хвою и зарывал в землю. Полагали, что после этого порча переходила на пославшего **П.у.** колдуна. Существовал и более сложный магический ритуал наказания зловредного колдуна. Охотник брал убитую белку, шел с ней к человеку, которого подозревал в наслании порчи, и спрашивал, он или нет заколдовал эту белку. Если тот не признавался, но при уходе охотника с ним не прощался, вина **тодысь** считалась доказанной. Охотник возвращался в лес, клал **П.у.** на пень и разрубал ее пополам. Затем он срубал три молодые ели, укладывал их макушками на юг, помещал на них разрубленную **П.у.** и разводил огонь. Пока тушка **П.у.** сгорала, охотник трижды заряжал ружье холостыми патронами и производил три выстрела, произнося при этом после каждого из них: «Кого стреляешь?» — «Виноватого человека». Считалось, что после этого **тодысь**, наславший **П.у.**, заболел и через три дня умирал.

Реже считалось, что **П.у.** насылает **ворса** «леший» в наказание за какую-либо провинность или из шалости. В такую белку охотник обычно расстреливал весь свой припас и возвращался без добычи. В **П.у.** могла превратиться и обычная белка, к которой охотник выказал непочтение или которую пожалел. Так, зафиксирована история с верхневыхегодским охотником-колдуном, который, перед тем как выстрелить в белку, имел неосторожность сказать: «*Коне-рэй, мыя вед дай усян*». «Бедняжка, выстрелю ведь, и упадешь». В результате чего охотник не только не смог добыть эту белку, но и надолго потерял удачу в промысле. Только после многих попыток магического очищения ему удалось вернуть былую охотничью сноровку.

Лит.: Сидоров 1928; Uotila 1989; ПМ ОУ. Н.К.

ПАЧ

ПАЧ, рас' повс. (<рус. *печь*); **гор, gor** лл. к.-п. (ср. удм. *гур* < общеп. *гор* «очаг, печь, каменка»), — печь.

П. занимает важное место в крестьянском хозяйстве, как источник огня, тепла, пищи, как созидатель микроклимата в жизни дома, поэтому образ **П.** связывается с широким кругом мифологических представлений. **П.** и предметы, связанные с ней: *огыр, шам* «утоль», *нянь зыр* «хлебная лопата», **П. чышкан лыс** «метла для подметания печи», кирпич или камень, взятый с **П.** считаются средством от нечистой силы. Так, в быличках о покойнике-колдуне, встающем ночью из гроба, жена колдуна (солдат, прохожий и т.д.) спасается на **П.**, на которую колдун не может взобраться. Часто в этой ситуации жертва отбивается метлой, хлебной лопатой или дает покойнику кирпич (камень) из устья **П.** Колдун-покойник не успевает разгрызть такой кирпич до крика петухов или увлечается им настолько, что жертва успевает убежать. В быличках об охотниках и **ворса** «лешем», съедающем все припасы и снаряжение, охотник пропускает под рубашкой горящие угли или дает лешему раскаленный камень с каменки, который тот не может разгрызть. Повесть о том, что печь оберегает от нечистой силы, существовали также у удмуртов и северных русских.

Образ **П.** связан в первую очередь с представлениями о *керка видзысь* (букв. «дома хранитель»), домовом. У к.-з. имеется вариант названия домового или банника: *гуранька* «очага хозяина». У к.-з. и к.-п. было принято утощать в определенные дни домового, которому в запечье, под устьем печи или у входа в подпол ставили блюдо с накрошенным в молоко хлебом. Овиннику на ночь оставляли в печи овина репу и печеную картошку, баннику — хлеб. В охотничьей избушке охотники задабривали «хранителя» тем, что оставляли в очаге хлеб и лук, чтобы иметь защиту «от огня, воды, лютого зверя, недобрых людей». Как правило, пищу в очаге оставляли поздним вечером или перед рассветом, т.е. в пограничное время. У прилузских к.-з. зафиксирована также архаичная форма кровавого жертвоприношения: после отбеливания печи на ней резали барана и его кровью обмазывали всю **П.**, «чтобы цвет печи был оди-

наковым с цветом пола». Кроме того, на связь домовых с **П.** указывают игры с вызыванием домовых из-под **П.**, игры с завязыванием глаз (типа «жмурки») или с поисками спрятанных предметов, которые назывались *горань* «очага хозяйка», *горанька, гуренька, гораней* (то же). Основными условиями игры являлись темнота (слепота), и движение от **П.** (двери голбца), часто играли в святочный период.

Названия деталей **П.** имеют ярко выраженную зооантропоморфную символику: **П. мыши** «печи спина», **П. вом** «печи рот» (ср. рус. устье печи), **П. под** «печи ступня», **П. кымбс** «печи лоб». Выражение *вартым П.* «сбитая **П.**» — эвфемизм для понятий *вульва* и *чрево*. Беременной женщине запрещалось заходить в дом во время строительства глинобитной **П.**, чтобы она не раскололась во время ее родов. Повитухи о рождении ребенка сообщали словами «*пачы с номис*» — **П.** треснула.

С ролью **П.**, как рождающего и возрождающего начала, связаны некоторые традиционные способы лечения больных или **вежом** (подмененных детей) у к.-з. и к.-п. Обмазывание глиной и «пропекание» в **П.** — представляется символическим актом нового рождения, умирания и воскрешения в огне. В быличках к.-з. и к.-п. «подмененный», локализованный за каменкой, часто возвращается в человеческий мир женихом (невестой), которые приносят в баню человеческую одежду и нателный крестик. По материалам прилузских к.-з., старик колдун, пригласивший к порченому для лечения, открыл печную трубу и обратился к колдунье, наставшей порчу, а когда та через некоторое время пришла, заставил исцелить больного. Таким образом, **П.** открывает вход в иной мир. Разрушение **П.** во сне, по представлениям к.-з., предвещает смерть. В погребальной обрядности «заиндевшая печь» или «печь, покрытая белой пылью (белым снегом)» — устойчивая метафора смерти.

П. является центром горизонтального и вертикального деления пространства дома: *женская / мужская* половины, *запечье / красный угол, подпол / полати-голбец* и т.д. В святочных гаданиях, обрядах, связанных с первым выгоном скота и заселением в новый дом, открывали заслонки **П.** и *сэрбг бшинь, хрий-ы в бшинь* (верхнее окошко над печью на зимней половине дома). В загадках **П.** также является метафорой космоса, и, будучи связанным с

мифическими образами солярного (крылатого) быка и пожирающего медведя, воплощает в себе идею вечно изменяющегося бытия, идею мировой горы и мирового древа, объединяющих жизнь и смерть, время и пространство.

Лит.: Жеребцов 1971; Ильина 1983; Конаков 1996; Маркова, Несанелис 1990; Налимов 1907; Несанелис 1994; Семенов 1985; Уляшев, Шаранов 1996; ПМ ИИ. О.У.

ПЕДӨР КИРОН

ПЕДӨР КИРОН, *peder kiron* повс.; **Педэр Тирон**, *peder tiron* вв. (с рус. Федор Тирон, диал. Федор Кирон), — раннехристианский св. великомученик, герой духовного стиха в русской фольклорной традиции, к.-з. эпический герой.

От содержания русского духовного стиха в коми вариантах осталось только имя героя и некоторые общие песенные формулы (типа: призыва на битву), попадающие в ряд типологических форм песенной сюжетики историко-героического характера. Все известные записи песни о **П.К.** содержат вариации трех песенных формульных тем: 1) призыв молодца на войну, 2) молодец идет на бой, 3) гибель воина, которые вряд ли когда-то составляли единый цикл. То, что в этих сюжетах встречается имя одного и того же героя, очевидно, объясняется тем, что в народном сознании имя христианского святого стало нарицательным и ассоциировалось вообще с образом воина. Бытование сюжета в местах расселения к.-з. старообрядческого населения и распространения местного религиозного течения «певцы добра» (скорее всего, сложившегося под влиянием старообрядчества) закрепило в устной традиции имя христианского героя-воина Федора Тирона из русских духовных стихов, вместо безымянного воина из солдатских песен, сюжетную схему которых усвоили коми исполнители.

Изначальный образ святого великомученика-воина обретает привычные для народного сознания черты песенного лирического героя. Условность образа достигается путем именованного безымянного молодца из русских песенных сюжетов и внесения в образную систему сказочного колорита (коня Сивки-бурки, сцены уничто-

жения врагов вырванной с корнем березой, преодоления больших расстояний со сказочной быстротой и др.). Перед нами явление фольклорного «перевода», или перекодировки образа в связи с законами другой традиции.

Вариации песенных формульных тем: вещий сон молодца, идущего на войну; молодец прощается с матерью; смерть молодца на чужбине от ран; наказ умирающего воина к доброму коню; весть о смерти молодца в родной семье, указывают, что эпический характер имеет, пожалуй, только одна тема (бой богатыря с врагами). Функционально важную роль в сюжете песни играет конь, сказочный персонаж, чудесный помощник героя из сюжетов волшебной сказки. Явление во сне **П.К.** птиц, приносящих весть о войне, запряженных в карету коней и образ непогоды (гром, молния, туча черная, ливень) создают мифологический контекст сюжета песни и функционально отражают состояние душевной тревоги. В этом отношении они традиционно восходят к лироэпическим жанрам фольклора, к рекрутским причитаниям. Фигура матери **П.К.** соответствует «идеальному образу матери рекрута, которая не желает отпускать сына на войну, предчувствуя его гибель». На ритуальное поведение **П.К.** как рекрута указывает и его рассказ матери о вешем сне, и просьба о благословлении, и посещение церкви перед боем. Рекрут («живой покойник») и известный песенный герой, молодец, умирающий на чужбине, — два семантических плана в трактовке коми исполнителей далеки от образа христианского святого великомученика-воина Федора Тирона. Такая интерпретация героя русских духовных стихов оказалась ближе и понятнее фольклорному сознанию к.-з. исполнителей, существенно деформировала сюжетную основу известного духовного стиха и внесла новые элементы в его художественную систему.

Лит.: Бессонов 1861; Веселовский 1879; Микушев 1973; Плесовский 1956.

А.В.

ПЕДӨР ӨЛЕКСАН

ПЕДӨР ӨЛЕКСАН, *peder ɣ'leksan*, — Алексей Федорович, верхневыхгодский фольклорный герой, прототипом которого было реальное лицо, колдун.

Чтобы показать свою силу **П.О.** «перегораживал» колдовскими чарами р. Вычегду так, что ни одна лодка не могла двигаться вперед, их прибивало к берегу. Изба **П.О.** стояла возле **Эжора курья** «Залив с осокой», и каждый, кто хотел заплыть в залив на лодке, оказывался переброшенным с этого места на двадцать пять километров ниже по течению.

Лит.: ПМ ЮР.
Н.К.

ПЕЖ

ПЕЖ, *pež* повс.; *cōc*, *seš* уд. иж. вв., — скверна, нечистота, нечистый, поганный, грязный.

К.-з., к.-п. **П.** I. «поганный, нечистый, грязный»; уд. **П.** «сало, жир», удм. *пож* «мутный, грязный» < Общеп. **rōž* «грязный, мутный» || мокш. *pižā* «грех», эрз. *pežef* (тж.). = Доперм. **pečž*. К.-з. и к.-п. диал. *cōc* I. «поганный, нечистый, грязный, скверный»; **П.** «грязь в немойтой шерсти»; иж. *cōc вый* «ворвань»; букв. «нечистое масло», удм. *сэс* «нечистота» < Общеп. **sešk* «грязь, скверна» || мокш. *seks*, *seksa*, эрз. «грязь на теле, голове, белье», саам. *K. sāxs* (тж.). = Доперм. **sāksä*. Чистота обозначается словом *cōc-tōm* «без скверны».

П. — особо вредное свойство, не имеющее определенных форм, но передающееся через предметы, вещи, стихии, животных, а также от человека к человеку (чаще от женщины при совокуплении). Согласно одной из мифологических сюжетов, женщина стала носителем **П.** еще при ее сотворении: **Ен**, создав женщину, не успел доделать генитальный орган и оставил ее под присмотром собаки. **Омоль**, соблазнив собаку куском мяса, плюнул женщине в промежность, отчего образовался недостающий орган. Согласно другой версии, когда в мире стало слишком много **П.**, животные и люди стали болеть, а земля плохо родить, одна из женщин решила принять всю скверну на себя и оказалась по горло в **П.** Тогда ей на помощь пришли остальные женщины и забрали себе часть **П.**

П., по представлениям к.-з. и к.-п., обладают половозрелые женщины (особенно при беременности и регулах), она передается от них не только при прямом контакте с другим человеком, но и при перешагивании ими через предметы, при соприкосновении с предметами, поэтому к.-з. мужчины охраняли свои вещи от

подобных действий и не передавали предметов (особенно веретена) из рук в руки, а клали рядом с женщиной, чтобы не впасть в зависимость от нее и не потерять охотничью сноровку, а перед выходом на промысел не вступали в половую связь или очищались в бане. Даже упоминание о потенциальных носителях **П.** могло испортить промысел, поэтому на охоте женщину предписывалось называть только иносказательно.

Обряд очищения заключался в мытье в «первом пару» (т.е. чтобы до того никто еще не успел помыться) и обливании холодной водой. В некоторых случаях проводили более сложный обряд: полив водой каменку, собирали стекающую по камням воду в *чуман* «берестяной сосуд» и обливались *гор выв ва* «водой с каменки». В случае же, если мужчина из-за **П.** потерял мужские способности, чистый от **П.** человек исцелял его следующим образом: пациент ложился на полок, старик готовил воду вышеописанным способом, попарив, обливал этой водой и, поплевав ему между ног, изгонял **П.** в отдаленные и недоступные места или предупреждал пациента больше не думать о женщинах и не говорить о половых сношениях. Оскверниться при соитии могут не только мужчины, но и женщины, которые в этом случае избавляются от **П.**, пропуская через воротник рубашки горячие угли. Если мужчина после соития с одной женщиной, не очистившись, вступал в связь с другой или даже просто перешагивал через нее, другая становилась **П.** У сяс. к.-з. считалось, что, перешагивая через девушку после совокупления, мужчина мог ее оплодотворить и заразить **П.** При половом бессилии из-за **П.** как мужчинам, так и женщинам помогало съедание бараньих тестикул.

П. часто непосредственно связывают с сексом и родами, поэтому считается, что дети могут заразиться **П.** от контакта с нижним бельем взрослых, от стирки детского и взрослого белья в одном корыте, от сушки их на одной веревке и т.д. Способ лечения ребенка от «испуга», который заключается в обливании ребенка водой, выжимаемой из мокрой нижней рубашки матери, некоторые информаторы (вв. печ. иж.) называли **П.** Дети могут быть инфицированы также и в том случае, если их крестные являются носителями **П.**, или вступают в брак дети, имеющие общих крестных, даже не будучи в кровном родстве, если *тогинь* «повитуха» не получила в по-



«Наделение скверной»

*Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)*



«Избавление от скверны»

*Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)*

дарок от родителей новорожденного платка или полотенца в подарок при отрезании пуповины. После родов специальными обрядами очищали и женщин, и домашний скот. До очищения к роженнице подходили с сосновой лучинкой во рту или, набрав в рот воды, брызгали ею на роженницу или животное.

Из животных наиболее нечистыми считаются ящерицы, мыши, кошки, а также зайцы и шерсть собаки, данная ей *Омблем*, но оскверниться (*нежасьны, тивькны, урбсьмыны, урсасьны, сбсьмыны*) могут и другие животные. До недавнего времени женщинам не разрешали есть шучьи головы, вероятно, в связи с тем, что щука считалась хозяином рыб и воды, и женщины могли ее осквернить, в настоящее время запрет переосмыслен и замаскирован: *«сир хор выльбббмьд куш жытннхб гусьсьны тыралбм кодь»* «обглаживание шучьей головы подобно обворовыванию пустого амбара». Дикие животные не подпускают к себе человека, зараженного **П.**, потому что **П.** сопровождает души человека и животных и на том свете. По представлениям к.-з. и к.-п. часто заражались **П.** домашние животные, поскольку для этого не обязательно нужна сознательная порча, достаточно, если животного коснется или через него перешагнет женщина. Народная магия допускает лечение человека и животных с помощью «переноса» болезни или **П.** на чужого животного или человека: у к.-з. платок, рубашку или др. предмет клали на больное место, а затем выбрасывали на улицу, в надежде, что кто-либо позарится и возьмет или перешагнет через них; также выбрасывали на дорогу банный веник, которым парили больного; скармливали огрызки нечистого человека или животного ягненку, собаке, нетели. Существовал ряд способов исцеления испорченных охотничьих собак. Так, кастрированному кобелю могли с этой целью скормить его же высушенные половые органы, испорченной собаке прокалывали нос шучьим зубом, окуривали можжевельным дымом, заставляли переплывать реки. Собака и сама могла избавиться от **П.**, укусив здоровую собаку; если же кушала здоровая больную, последняя не исцелилась.

П. можно подхватить и при купании в стоячей воде. В таком случае следовало искупаться в той же воде вторично, чтобы вернуть **П.** в воду. Вода текучая же напротив очищает от любой скверны, поэтому часто для лечения инфициро-

ванного **П.** приглашали странников или людей, живущих за рекой, ручьем. *Туйвы в йбз* «дорожные люди: путешественники, странники» так же, как дети и старики, считались чистыми от **П.** и способными исцелять от него. Зброшенные колодцы, где вода застаивалась и становилась **П.**, очищали, опуская в них *сбспу корбсь* «рябиновый веник».

Лит.: Налимов 1925, Налимов 1991, Старцев 1929, ПМА.
О.У.

ПЕЛЬТӨМ

ПЕЛЬТӨМ, *peľtem* вым. «безухий», — зловредный дух.

П. лишился уха, когда он, находясь в стогу сена, спрятался в охалке веток шиповника и раздвинул его семена. Крестьянин, нагружая сено на плот, чтобы отвезти его с места сенокоса домой, выбросил вилами шиповник прочь и растоптал ногами. После этого **П.** остался без уха, но стал вредить заготовке сена с еще большим усердием.

Лит.: Старцев 1929.
Н.К.

ПЕЛЫСЬ

ПЕЛЫСЬ, *peľis* нв. скр. сс. к.-п.; **пелісь**, *pelis* вв.; **пелысь пу**, *peľis pu* нв. скр. сс.; **пелісь пу**, *pelis pu* вв.; **пелидз бадь**, *peľiž bad* вым.; **пелич пу**, *peľic pu* уд.; **пельыш пу**, *peľiŝ pu* уд.; **пельыш**, *peľiŝ* уд.; **пелюк**, *peľuk*; **пелюк пу**, *peľuk pu* уд.; **рабина**, *rabina* уд.; **ребина**, *rebina* вв.; **ребина пу**, *rebina pu* лл. нв.; **ребиньник**, *rebiñnik* л.; **сбспу**, *seŝpu* вв. иж. л., рябина.

У к.-з. и к.-п. **П.** считалась сильным оберегом от воздействия колдовских сил и злых духов. Полагали, что при схватке с колдуном можно было победить, если бить его палкой из **П.** С помощью пули, выстреленной из **П.**, можно было избавиться от лешего. Верхневыхегодские к.-з. при строительстве дома сажали **П.** внутри сруба и ставили рядом с ней берестяной лоток с едой и вином. Если **П.** приживалась, то будущее дома должно было быть счастливым. Печорские к.-з. посередине возводимого сруба ставили палку из **П.**, ее убирали лишь после завершения сруба. Вымские, удорские, верхневыхегодские к.-з. очищали и подновляли метлой из **П.** воду в ста-

рых колодцах. Аналогичное отношение к рябине существовало у многих народов Европы и Сибири. Якобы противоречащее этому одно из названий **П.** — *cōspu* букв. «нечистое дерево», по всей видимости, означает «дерево погани, нечисти», подразумевая — для защиты от нее.

Лит.: Сидоров 1928, ПМ ДН, ПМ ЮР.
Н.К.

ПЕМОСЬЯС

ПЕМОСЬЯС, *pemesjas* нв. печ. скр. сс.; **пемесьяс**, *pemesjas* вв. иж.; **животной-эз**, *životnejjez* к.-п. (< рус.), животные.

Согласно к.-з. и к.-п. этимологическим мифам, в сотворении **П.** принимали участие оба демурга — и **Ен**, и **Омбля** (к.-п. — **Куль**). Причем **Омбля** принимал значительно более активное участие в их творении. Так, им были сотворены хищные звери и птицы, лось, олень, заяц, кошка, мыши и крысы, ящерица. К созданиям **Ена** первоначально принадлежали лишь белка, собака и лягушка (по другой версии, в нее некогда превратился один из людей, см. **Лягуша**). Правда, позднее **Ен** внес в некоторых **П.** **Омбля** (олень, лось и заяц) изменения, после чего они стали считаться его творениями, а людям было разрешено есть их мясо. Кошке **Ен** дал теплую шерсть, которой у нее вначале не было вообще, и обязал ее за это впредь усердно ловить мышей и крыс. Собака тоже вначале была голой и получила свою шерсть от **Омбля** за то, что допустила его к охраняемому ею главному творению **Ена**, человеку. Отличался по своему происхождению от остальных **П.** только медведь. По одной из версий, он был сыном **Ена**, по другой — в него был превращен лешим один из людей. По к.-п. этимологическому мифу, все **П.** были созданы **Еном** и Кулем одновременно. Вначале они, работая вместе, вылепили из разноцветной глины туловища различных **П.** и оживили их. Затем из остатков глины были сделаны самые различные хвосты. **П.** пришли, и каждый из них выбрал себе тот хвост, который ему понравился.

Каких-либо четко выраженных признаков существования у к.-з. и к.-п. зоолатрии не обнаруживается. В то же время, в охотничьей среде у них вплоть до недавнего времени соблюдался так называемый культ промысловых **П.**, во многом аналогичный таковому у сибирских народов.

Культ промысловых **П.** уподоблял их человеку, приписывал **П.** способность воспринимать человеческую речь, особенно слова, к ним относящиеся. Этим объяснялся запрет говорить неодобрительно о добыче, так как она обидится; употребление различных эвфемизмов в охотничьем языке, чтобы раньше времени не спугнуть зверя. Существовало убеждение, что убитые **П.** возродятся, хотя бы в виде других особей, поэтому их останки тщательно собирали и зарывали или оставляли в укромном месте.

Основой охотничьей морали у к.-з. и к.-п. было почтительное отношение к любой добыче независимо от ее ценности. Обязательно полагалось добывать раненных **П.**, чтобы они не мучились, и ни в коем случае не приносить еще живую добычу в охотничью избушку или тем более домой. Непростительным грехом считалось у охотников упустить подранка. Добычу мог оскорбить и кто-либо из посторонних, поэтому ее скрывали от чужих, а шкурки обычно снимали ночью. При встрече на промысле никогда не называли действительное количество добытого зверя из опасения, что чужая зависть может обидеть **П.**, и они перестанут попадаться. Предполагалось, что **П.** чутко относятся к проявленной к ним явно или скрытно недоброжелательности. При поимке ценного зверя ему оказывалось особое почтение, устраивался праздничный ужин из лучших продуктов. Снятая шкурка вывешивалась на самом видном месте, а тушка кунницы или соболя хоронилась в неглубокой ямке, выкопанной в пепле костра. Разговоры охотников были посвящены исключительно эпизодам прошедшей охоты, причем о добытом звере отзывались только доброжелательно, подчеркивалось, что ужин этот приготовлен в честь «почетного гостя». Перед началом трапезы «почетного гостя» приглашали принять в ней участие. Особо выделялся из всех диких **П.** медведь, он более других наделялся человеческими свойствами, к нему относились с наибольшим почтением, а охота на него была строго регламентирована. Из остальных диких **П.** особое отношение в той или иной мере было к лосю, оленю, горностаю и зайцу, а также к мышам.

Из домашних **П.** особо выделялись собака и кошка. Любую скотину нельзя было наказывать. Ударивший корову прутом должен был в течение трех лет воздерживаться от употребления молока, поскольку считалось, что иначе корова

отомстит ему на том свете, когда он умрет. И у к.-з. и у к.-п. существовали специальные лошадиные праздники (**вöвъяслön молебен лун**), когда отслуживали молебен, а лошади подвергались освящению. Состарившуюся лошадь нельзя было убивать, как бы дряхла она ни была. Иначе она проклинала своего хозяина, и ни одна лошадь впредь у него долго не выживала. Непростительным проступком считалась кража корма из-под носа у лошади. За это она жестоко мстила вору после его смерти. Когда он, точнее его душа, переправлялся по шатающемуся бревну через горящее смоляное озеро, которое отделяло мир этот от потустороннего, подбегала лошадь, пасущаяся на лугах по ту сторону озера, ржала и говорила: «Переходи, если ты не крал корма из-под моего носа». Вор падал в озеро, и ему было суждено вечно барахтаться в горящей смоле.

Лит.: Климов 1990; Налимов 1907; Рочев 1984; Сидоров 1924; он же 1926; Fuchs 1924.
Н.К.

ПЕРА

ПЕРА, pera; Пеля, pe'а; Перя, pe'а, — к.-п. фольклорный герой-богатырь, известный также южным (дл. вв.) к.-з.

Первая запись сказания о **П.** была сделана еще в 1771 г. академиком И.И. Лепехиным, к настоящему времени о нем опубликованы десятки текстов. Наиболее распространенным, доминирующим (и, вероятно, первоначальным) является текст, в котором объединены два сюжета: **П.** — защитник Родины, победитель вражеского войска и **П.** — победитель лешего.

Логическая связь этих сюжетов объясняется



Пера-богатырь
Глина тонированная, лак
Худ. В. Н. Оньков

достаточно легко: **П.** в благодарность за победу над врагом просит и получает от царя ловчую сеть и грамоту на владение лесным промысловым участком в родных краях, но на него претендует и леший, прежний его хозяин. **П.** вступает с ним в единоборство и, во многом благодаря хитрости, побеждает его. Но в от-

дельных текстах сюжеты расположить в обратном порядке, т. е. взаимосвязь не безусловна. В то же время, обязательны и неизменны следующие детали: поход **П.** происходит *зимой* (он отправляется в путь на лыжах). Вражеское войско движется с *юга* (относительно Коми края). Предводитель вражеского войска находится в огромном *колесе*, причем колесо это *огненное*: «...неприятель давил огненным колесом». Огненное колесо двигалось с юга на *запад*. Москва (а именно к ней отправляется **П.** на битву с врагом) находится на запад от Коми края. В некоторых текстах западное направление отмечается особо: «... на запад, дескать, надо илти, — ответили посланцы».

Учитывая, что в одном из фольклорных текстов **П.** предстает в роли солнцелюба и создателя прецедента, установившего годовой ход солнца (см. **Шонди**), сюжет об уничтожении им огненного колеса, возможно, является отголоском древнего аналогичного мифа об установлении суточного хода светила.

Сюжет о борьбе **П.** с лешим, в свою очередь, состоит из двух стабильных эпизодов. В первом из них **П.** встречает в лесу лешего и вступает с ним в единоборство. Вначале они меряются силой, перетягиваясь на палке. **П.** обманывает лешего, привязав себя сыромятным ремнем к крепкому пню. Потом они ложатся спать у костра. **П.**, уловив момент, подкладывает вместо себя березовый крыж или сосновый чурбак, накрывает его одеялом, а сам прячется неподалеку. Леший, решив, что **П.** уснул, бьет в чурбак копьем с *серебряным* наконечником. **П.** в это время стреляет в него из лука. Тяжело раненый леший, оставляя кровавый след, бежит в сторону Урала, добегает до горы Болванов Камень (*Болван Из*), где у него был дом, и умирает на его пороге.

Во втором эпизоде **П.** обнаруживает в доме умершего лешего его молодую красивую жену, приводит ее к себе домой и берет в жены. Некоторое время молодожены живут счастливо, но однажды **П.** возвращается домой с охоты в неурочное время и входит в дом (чаще в баню) без стука. Он видит свою жену, шелкающую вшей, которых она находит в волосах на снятом с головы скальпе, и убивает ее. Ближайшие аналоги обнаруживаются в мифологиях различных народов. Оба эпизода в рассматриваемом сюжете сами по себе имеют достаточно широкие парал-



«Пера и леший»
Худ. В. Н. Оньков

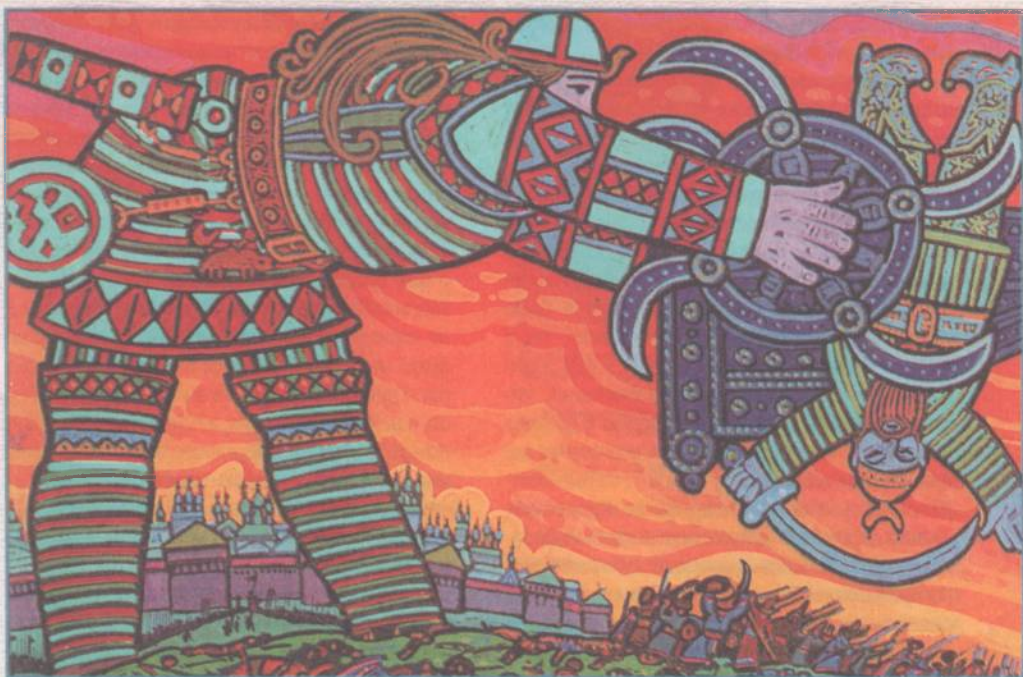


★



★★





*

**Пера на крестьянской
работе**

Худ. В. Г. Игнатов

**

**Пера — защитник
отечества**

Худ. В. Г. Игнатов

Пера и леший

Худ. В. Г. Игнатов

дели. Наиболее близкий аналог существовал у башкир Горной Башкирии. Несмотря на некоторые разночтения, к.-п. и башкирский фольклорные тексты практически полностью совпадают по основным сюжетным компонентам, что свидетельствует о достаточно давнем бытовании данного сюжета в предуральском регионе.

Само по себе убийство лешего, духа-хозяина леса и зверей («лесного бога») для традиционного мировоззрения к.-з. и к.-п. событие далеко неординарное. Хотя отношение к лешему и было двояким: он мог как навредить человеку, так и одарить охотника богатой добычей, в нем доминировали уважительные мотивы. Считалось, что если соблюдать традиционные нормы и правила поведения в лесу, а также делать периодические приношения лесному духу-хозяину, он был нейтрален или даже помогал в промысле. Кроме того, налицо нарушение одного из основных мифологических принципов: прецедент (убийство лесного духа-хозяина) не становится нормой (вера в существование «лесных божеств» сохраняется). В к.-з. и к.-п. сказочной прозе тема единоборства охотника и лешего достаточно популярна, но в конечном результате промысловик либо гибнет, либо чудом спасается. Сюжет о **П.**-лешееборце единичен, что позволяет предположить его более высокий мифологический статус.

У к.-з. и к.-п. медведь считался так же живым воплощением лесного духа. Существовало убеждение, что в медведя нельзя было стрелять повторно в случае неудачного выстрела, так как после второго выстрела он мог ожить, даже после смертельной раны. Ср. у башкир нельзя было повторно стрелять в лешего. Один раз стреляют в лесного духа и **П.** и башкирский охотник. Именно взаимозаменяемостью образов лешего и медведя можно объяснить трудномотивированное жестокое убийство медведя в одном из к.-п. преданий о **П.**: медведь не уступил ему в лесу дорогу, за этот весьма незначительный проступок **П.** вырвал медведю все когти, а потом задушил его.

Более сложен для прочтения эпизод рассматриваемого сюжета, в котором **П.** женится на вдове лешего, а потом она гибнет от его руки. Жена лешего живет на Урале (востоке), в доме или в башкирском аналоге — пещере, т. е. изолирована от мира этого, среднего, мира людей. Ее муж-леший живет в мире духов, параллельном и взаимопроницаемом с миром людей. Женитьба **П.** на вдове лешего меняет ее социаль-

ный статус, а согласно канонам традиционного мировоззрения, это равнозначно понятиям смерть-возрождение. Таким образом, жена **П.** как бы рождается в мире среднем, мире людей и получает законное основание в нем находиться.

Повод для убийства своей жены — снятый с головы скальп — обладает также глубокой символикой. У обских угров голова и волосы считались местом обитания четвертой души, поэтому у них существовал обычай скальпировать убитых врагов, чтобы уничтожить их души; никогда не стригли своих волос шаманы, поскольку верили, что в них находятся их душа, сила и оберег. Понятие о том, что в волосах находится душа или магическая сила, а потерять их означало потерять силу, универсально и было известно многим народам. Таким образом, жена **П.** со снятым скальпом (без души) лишена сил и фактически ни жива, ни мертва, находится на рубеже бытия и небытия.

Остальные деяния **П.** не имеют явно выраженной мифологической подоплеки и преимущественно свидетельствуют лишь о его богатырской силе. С охоты **П.** приносил по два-три лося на спине. Он вытаскивал воз, который не могла осилить лошадь. Соревнуясь в метании камней, **П.** мог бросить на версту камень весом в сто пудов. Он приносил на плечах по двенадцать дубовых стволов зараз и раздавал их соседям для изготовления санных полозьев. Обидевшись на одного из односельчан, **П.** поднял и сложил внутри сруба все бревна, заготовленные им для строительства дома. Лыжи **П.**, поставленные у стены дома, доставали его стреху, а мчался он на них так быстро, что обгонял лошадиную упряжку. Обладая богатырским аппетитом, **П.** мог съесть за один присест десять блюд пельменей и выпить бадью вина. После неудачной женитьбы на вдове лешего семьи **П.** так и не завел и жил один. Два его брата не обладали богатырской силой **П.**, а его сестра, тоже богатырской мощи, жила у северного моря, где она разводила оленей. Иногда сестра приезжала к **П.** на оленях, или же он ездил к ней на собачьей упряжке.

Относительно смерти **П.** существует несколько версий. Согласно одной из них, он жил долго и умер естественной смертью. По другой, состарившись, **П.** вместе с одним из своих братьев ушел в парму (приуральскую тайгу), и там они превратились в камни. По третьей версии, **П.** надорвался, натягивая ловчие сети, получен-

ные им в дар от царя, между березой на правом берегу реки и сосной — на левом. Придя домой, он лег в заранее изготовленный кедровый гроб и умер. Или же, натягивая сети между сосной на своем берегу реки и елью, растущей на другом, **П.** приложил столько усилий, что ель сломалась. Он упал вместе с ней на землю и вскоре умер от полученных травм.

Лит.: Гусев 1949; Климов 1990; он же 1991; Лепехин 1822; Ожегова 1971; она же 1989; Попов 1938; Рочев 1984; Руденко 1973; Сидоров 1928. Н.К.

ПЕРНА

ПЕРНА, *perna* повс., — крест, наперсный христианский крест; иж. (Обь) намогильный крест.

В этиологических мифах и фольклорных текстах к.-з. и к.-п. **П.** выступает неотъемлемым атрибутом творений **Ена**, который помечал им растения и тварей, чтобы отличить их от созданий **Омоля**. Так, например, у к.-з. считается, что шкуку можно легко определить как божье творенье по наличию крестообразной косточки (реально имеющейся в скелете рыбы), которая у к. называется **П.** У к.-з. говорят о ели — это священное дерево, потому что под ним когда-то укрылся от преследователей Иисус и впоследствии поместил это дерево; теперь на его ветвях всегда можно увидеть **П.**. В структуре ветвей и хвои на ветвях, действительно, легко угадывается форма **П.**

В традиционных представлениях к.-п. и к.-з. **П.** рассматривается не только как символ христианской веры и знак принадлежности к определенной конфессии, но и как украшение, оберег или **вуджор** конкретного человека. В начале XX века к.-з. женщины, нередко, носили на груди не один, а сразу три **П.**, в качестве центрального элемента *моль П.*, нагрудного украшения из бус. Примечательно, что в последнем случае **П.** носился не на теле, а поверх одежды. Аналогичная традиция известна у народов Поволжья: женщины у мордвы, чувашей и марийцев, нередко, прикрепляли от двух до четырех нательных **П.** на самом видном месте к шейным и нагрудным украшениям. Ношение **П.** поверх одежды было характерно и для к.-з. и к.-п. старообрядцев беспоповцев. Причем женщины-старообрядки носили **П.** на металлических цепочках (*чопос*),



Старообрядческий крест-мощевик, хранившийся в красном углу заброшенного дома Сер. XIX в. Удорские комизыряне, с. Верхозерье
Фото В. Э. Шаропова

надеваемых поверх кофты, но обязательно подтыкали **П.** за пояс фартука или юбки так, чтобы его не было видно окружающим. Доводили **П.** из-за пояса только во время совершения молитв и держали его при этом на тыльной стороне правой руки, поскольку ладонь считалась нечистой. В среде уд., вв., и печ. к.-з. до настоящего времени сохраняется традиция различения по форме мужских и женских **П.**: восьмиконечный равносторонний **П.** (новгородского типа) с округлыми окончаниями, либо с фигурным обрамлением, образующим форму распустившегося бутона, считается женским; прямоугольный по всему периметру **П.** с удлиненным основанием — мужским. По традиции, характерной для обряда крещения у к.-з. и к.-п., гайтан от **П.** не накидывается человеку через голову, а завязывается на шее узлом, который легко можно развязать (нельзя завязывать тесемку от **П.** как *кулам город*, т.е. «мертвым узлом»). Считается, что гайтан обязательно должен быть из льняных нитей, и ни в коем случае не из шерстяных или шелковых — это может привести к несчастью.

В ходе свадебного обряда у к.-з. *вежань* «крестная» дарит невесте новый **П.**, как бы совершая вторичное крещение девушки. В ходе свадебного обряда у уд. к.-з. жених проходил ритуальное испытание, стараясь накинуть **П.** на свою невесту и таким образом символически оформить переход своей будущей супруги в новый статус. У вычегодских к.-з. в день выхода к венцу жених укреплял **П.** с помощью иголки без ушка на головном платке невесты со стороны затылка, чтобы колдун не смог испортить будущую супругу.

Пожилые люди могли подарить свой **П.**, наряду с другими личными вещами, близкому человеку или родственнику на помин своей души после смерти. Вместе с тем у к.-з. сохраняется запрет на ношение **П.** умершего человека — такой **П.** хранят в доме вместе с другими традици-



«Женский» серебряный
наперсный крест

Сер. XIX в. Удорские коми-
зыряне, с. Верхозерье
Фото В. Э. Шарапова

онными оберегами за иконами в красном углу и нередко используют в качестве магического средства от порчи и болезней. Так, например, **П.**, перевернутый и поставленный над окном или косяком входной двери, считается надежным оберегом от колдунов. У выч. и печ. к.-з. к ряду тяжких грехов, из-за которых душа усопшего может навсегда остаться неприкаянной, относят захоронение человека с металлическим **П.** на груди, повсеместно у к.-з. соблюдается и запрет одевать на покойного одежду с орнаментом, элементы которого включают в себя изображения **П.** Как правило, для усопшего изготавливается специальный *ту П.* «деревянный крест», гайтан от которого не завязывается, а лишь накладывается концами вокруг шеи погребаемого (так же не завязывается, а укладывается вдоль тела покойного нательный пояс). У современных печ. к.-з. запрет на захоронение усопшего с металлическим **П.** мотивируется тем, что «бесы на том свете притягивают к себе все металлическое как магнит». Если по какой-то причине не удастся поместить *ту П.* в гроб во время похорон, то, впоследствии, такой **П.** хранят в красном углу как память об умершем. В красном углу строго запрещалось хранить **П.** живых людей. Когда шли в баню, **П.** оставляли в доме, подвешивая их на кран самовара, либо прятали в рот до завершения банных процедур. Прятать **П.** в рот предписывалось и в том случае, когда человек чинил свою одежду, не снимая ее с себя, иначе «зашьешь свое счастье в одежду и лишишься его когда снимешь эту одежду».

В фольклоре вычегодских к.-з. зафиксирован текст, мотивирующий выбор определенной породы дерева для изготовления **П.**: когда-то Христос укрылся от преследователей под елью и с тех пор повелел людям делать **П.** из ели. У вычегодских к.-з. старообрядцев лучшим оберегом считается **П.** из можжевельника. У вычегодских к.-з. считается, что можно точно определить из какой породы дерева нужно делать **П.** для того или иного человека. О правильности выбора судят по направлению перемеще-

ния **П.**, укрепленного на запястье руки с помощью повязки.

В прошлом деревянные наперсные **П.** нередко изготавливались полыми внутри и использовались как пенал для хранения и постоянного ношения на груди различных оберегов (кресты-мошевики или энколпионы хорошо известны в русской христианской традиции начиная с XII в.). У уд. к.-з. в таких **П.** хранили сулему, которая считалась оберегом от нечистой силы. С целью предохранения от болезней и **вомидз** у вым. к.-з. привязывали к **П.** ребенка узелок со ртутью. К.-з. женщины хранили на **П.** частицу плаценты, которая считалась эффективной защитой от **вомидз** и болезней, насылаемых колдунами. Считалось, что в случае эпидемии оспы человека может предохранить от болезни кусочек еловой смолы, привязанный к **П.** К.-з. охотники, отправляясь на промысел, обязательно запасались Петровым корнем (другое название — Петров крестик), укрепляя его рядом с **П.** на гайтане. Считалось, что этот священный корень способен избавить охотника от всех бед и несчастий. Отправляющегося в дальний путь домочадцы и родители напутствовали: «не теряй свой **П.** — домой вернешься невредимым». Считалось, что потеря **П.** предвещает беду или скорую смерть владельца. Случайное обнаружение чьего-либо **П.** на дороге рассматривалось как верный знак того, что вскоре у нашедшего **П.** умрет кто-то из близких родственников.

Повсеместно у к.-з. и к.-п. считается, что, воздействуя определенным образом на **П.**, который носит человек, можно повлиять на жизнь, либо предопределить судьбу его владельца. На отмеченных представлениях основываются и различные варианты использования **П.** в колдовской практике и различных гаданиях. Человеку, пожелавшему приобщиться к колдовским знаниям предписывалось бросить **П.** себе под ноги, встать на него и произнести молитву отречения от Христа. По поверьям, можно легко погубить любую благополучную семейную пару, если взять нательные **П.** супругов, переломить их пополам, а затем связать эти обломки вместе льняной нитью и спрятать в деревянный пенал-колоду, предназначенный для хранения церковных свечей.

В фольклоре к.-з. и к.-п. **П.** наделяется чудодейственной силой, позволяющей человеку на



Металлический и деревянный
(покойнический) нательные кресты
Вычегодские коми-зыряне, с. Керемья, 1993 г.
Фото В. Э. Шаранова

только противостоять силам иного мира, но и активно воздействовать на них. В одной из легенд к.-п. говорится, как человек может завладеть воронным, красноглазым конем водяного — для этого надо взять **П.** и обойти с ним вокруг коня. В быличках лет. к.-з. встречается повествование о том, что проклятого, без вести пропавшего и через некоторое время вернувшегося домой в зверином облике человека можно спасти, накинув на него **П.** и произнеся определенный заговор. Считается, что человек, купающийся в реке без **П.** может превратиться в водяного и будет пребывать в таком облике до тех пор пока кто-либо не решится накинуть на него **П.**

В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. предельно емкий по своим символическим характеристикам христианский наперсный **П.** — зримый образ единения человека с миром божественного — органично сочетается с представлениями о *вуджор* и различных ипостасях души человека. Характер традиционного отношения к образу православного **П.** достаточно наглядно иллюстрируется к.-з. поговоркой: *тэно пернао он нин вермы портны* букв. «тебя в нательный крест уже не превратить». Интересно, что в настоящий период, характеризующийся одновременным возрастанием интереса и к традиционной дохристианской и канонической православной символике, представления о **П.** как обереге, заметно преобладают в среде современных носителей коми языка.

Лит.: Белицер 1958; Заварин 1870; Заднепровская 1993; Конаков 1983; Плесовский 1968; Сидоров 1928; Сивкова 1990; Старцев 1926; Fokos-Fuchs 1951; Шаранов 1996; Шаранов 1998a; ПМА ПМ. ЛГ; ПМ. ОУ.
В.Ш.

ПЕТУК

ПЕТУК, *petuk* к.-з. (< рус. *петух*); **ай куро**, *ajkureg* дл. сс. (< к. *ай* «самец» + *куро* «курица»); **петух**, *petux* к.-п. иж., — петух.

Согласно к.-з. мифам, **П.** — одна из первых птиц, созданных **Еном**. **П.** — предвестник восхода солнца, поэтому его образ часто связывается в народных представлениях с зарей, солнцем, началом дня, и отсюда — со временем. В ряде свадебных причитаний встречается образ **зарни сорса**, **зарни ныра**, **ырген гласа П.** «петух с золотым гребешком, золотым носом, медным гласом», с одной стороны, связанным с «девичьим красованием» в родительском доме, а, с другой, предвещающим начало нового дня и новой жизни невесты. Традиционным для свадебной и лирической поэзии является выражение *«асья П. кадало»* «утренний петух отмечает время». В быличках **П.** отмеривает время, отпущенное для нечистой силы: с его криком исчезает нечисть, падает поднявшийся с гроба колдун-покойник.

В приметах, быличках, загадках **П.** является метафорой огня: петух, увиденный на крыше, предвещает пожар. (В этом контексте интересен способ тушения пожара куриными яйцами.) Иногда **П.** представляется одной из ипостасей домового. К.-п. при переходе в новый дом первым запускают петуха. Несомненна связь **П.** с иным миром. Так, для ускорения смерти знахаря на Сыsole поливали водой **П.** над умирающим, на Вычегде несвоевременный крик **П.** предвещал скорую смерть хозяина дома. Повсеместно считалось, что **П.** может снести яйцо, и это влечет за собой несчастья, поэтому на верхней Вычегде такую птицу следовало с молитвами утопить, в других районах зарыть живьем или сжечь.

С **П.**, характеризующимся драчливым характером, часто сравнивают драчливых людей: вв. *схмед П.* «берестяной петух» (о вспыльчивом, быстро вспыхивающем). Драчунам не рекомендуют есть мясо этой птицы, а на верхней Вычегде советуют употреблять в пищу робким мужчинам (особенно с женщинами).

Лит.: Добротворский 1883; Ильина 1985; Климов 1991; Микушев 1980; Осипов 1986; Плесовский 1956; Плесовский 1968; Рочев 1986; Fokos-Fuchs 1951; ПМА.
О.У.

ПЕТЫР ВИДЗ

ПЕТЫР ВИДЗ, *petir viž* повс., — Петров пост.

Через неделю после Троицы у православных начинается многодневный Петров пост, называемый так потому, что продолжается вплоть до Петрова дня (29 июня ст. ст.). Продолжительность этого поста зависит от того, насколько ранней была в году Пасха, и колеблется от восьми дней до шести недель.

У к.-з. и к.-п. в заговенье **П.в.**, т.е. в воскресенье перед его началом, повсеместно проводились луговые игры. Для их проведения были излюбленные молодежью места. Наряду с парнями и девушками в них обязательно принимали участие все молодки, вышедшие замуж в этом году. У верхневыхегодских к.-з. в заговенье на **П.в.** было принято стрелять из ружей с берега Вычегды на другую сторону реки. Считалось, что после этого медведи и волки уходили в глубь леса и не тревожили скот на пастбищах. В вымских селениях в первый день **П.в.** совершался обряд «вынос соловья» (см. **Соловейос петкодом**).

Лит.: Конаков 1993.
Н.К.

ПЕТЫР ЕПИМ

ПЕТЫР ЕПИМ, *petir jepim*, — Ефим Петров(ич), верхневыхегодский колдун.

П.Е. — *тõдысь* (знающий, колдун), персонаж рассказов о колдунах, распространенных у вв. к.-з. Известно несколько сюжетов, связанных с именем **П.Е.** Так, в широко распространенном в быличках про «хозяев мест» сюжете «если лодка стой, то и сусло стой», **П.Е.** состязается с колдуном из д. Вильгорт и побеждает его, заставив снять заклятие с лодки, заговорив сусло противника. Здесь **П.Е.** выступает в роли **пон бõж кералысь** «собачий хвост отрубающего», т.е. «сильного» колдуна, сопровождающего свадьбу из д. Вольдинской в пог. Помоздинский по р. Вычегде.

П.Е., в традиционном ключе староверческих быличек к.-з. и к.-п., предсказывает будущее, связанное с эсхатологическими картинами: «за временной сытостью последуют времена, когда мать у чада будет изо рта хлеб отбирать», «железные птицы будут летать», «же-

лезные звери землей питаться», «мужской чин с бабским сравняется» и т.д. Часто, впрочем, подобные предсказания связывают с Карпом, сыном **П.Е.**

Один из известных сюжетов про **П.Е.** связан с состязанием колдунов на охоте, где некий охотник-*тõдысь* испортил собаку у **П.Е.**, за это **П.Е.** переложил ему стельку в обуви задом наперед, вследствие чего, соперник **П.Е.**, вместо того чтобы обходить охотничьи путики с ловушками, целый день кружил вокруг избушки, не в силах отойти дальше и в конце концов вынужден был обратиться к **П.Е.** с просьбой исправить положение.

Наиболее любопытными в данном цикле представляются былички о **П.Е.** как о хозяине места: **П.Е.** Вольдинский перевоз «держал»: кто по Печорскому тракту проезжал, должны были к нему зайти, чаю попить, рассказать — кто, куда и зачем. Зафиксировано два основных варианта сюжета, связанных с перевозом. В одних вариантах рассказывают о мужике, который, направляясь в сторону Ижмы, переправился через Вольдинский перевоз и предварительно не зашел к **П.Е.** После дневного пути, мужик к вечеру вновь оказался возле перевоза, причем на той стороне, с которой переправился. По другим вариантам, путник ехал с Ижмы в сторону пог. Помоздино и также, переправившись, не навестил **П.Е.**, несмотря на настоятельные советы перевозчика. Последствия не заставили себя долго ждать: немножко не доезжая до Помоздина, он спустился к *Мачека шор* «Мачехин ручей», но вместо этого ручья каким-то образом оказался за р. Вычегдой, на той стороне Вольдинского перевоза. Только после того, как путники заходят к **П.Е.**, они благополучно отправляются дальше. Сюжет о «перекидывании через реку» — достаточно редкий в устной несказочной прозе к.-з. и к.-п., чаще встречается «остановка на реке» или «перепрыгивание вдоль реки» (см. **Петыр Олексан**).

Таким же редким является сюжет о наказании им неудачно пошутивших товарищей из охотничьей артели, которые, собираясь домой, в шутку пригрозили остающемуся на некоторое время **П.Е.**, что переспят с его женой. **П.Е.** ответил товарищам, что с такими разговорами они не скоро будут дома. И действительно, не дойдя до деревни двух верст, в урочище *Воль кумлõс*, считающемся *Гажтõм*

«нечистым», охотники испугались внезапно поднявшейся бури, которая завалила деревьями дорогу домой. Охотники вернулись к **П.Е.**, извинились и обратно пошли уже с ним. Когда артель дошла до нечистого урочища, поваленные деревья сами стали подниматься, еще раз напугав шутников.

В отличие от других образов «локального колдуна» в фольклоре к.-з. и к.-п., **П.Е.** не считается злым колдуном, поэтому с его именем не связаны традиционные для подобного рода текстов сюжеты с убийством колдуна односельчанами или более сильным колдуном. Наказание за нарушение правил подается информаторами скорее как причуда или стремление соблюсти порядок. В текстах о **П.Е.** отсутствует также традиционный мотив «трудной смерти колдуна», поскольку считается, что свою силу он перед смертью успел передать младшему сыну Карпу, который, на верхней Вычегде был известен как старовер-книжник и прославился больше футурологическими предсказаниями, нежели колдовскими причудами.

Лит.: Уляшев 1997, ПМА.
О.У.

ПЕТЫР ЛУН

ПЕТЫР ЛУН, *petir lun*; **Петыр-Павел лун**, *petir-pavel lun*, — Петров день, день первоверховных апостолов Петра и Павла, 29 июня ст. ст.

Согласно Библии, апостол Петр был по профессии рыбаком, поэтому далеко не случайно, что у русских день первоверховных апостолов имел народное название «день Петра-рыболова», а сам Петр считался покровителем рыбаков. У к.-з. и к.-п. **П.Л.** также считался днем, после которого было можно начинать летний лов рыбы, а апостол Петр, точнее, оба апостола, поскольку они воспринимались в народе как одно лицо — **Петыр-Павел**, был покровителем рыбаков. Отправляясь на рыбную ловлю, рыбаки произносили: «Дай, **Петыр-Павел**, рыбу». Когда приносился в дом первый улов, то после того, как рыба была приготовлена и съедена, высказывалось пожелание: «Господи, **Петыр-Павел**, дай рыбаку здоровья, да рыбы столько пудов и фунтов, сколько чешуи да косточек».

Неменьшее значение, чем рыболовство, у к.-з. и к.-п. имел охотничий промысел. По анало-

гии **П.Л.** считался и днем охотников. В ночь на день первоверховных апостолов охотники отправлялись в лес на поиски «Петрова корня или же «Петрова крестика», растения, называемого так потому, что его листья располагаются на стебле крестообразно. Корешок этого растения хранился на божнице, а отправляясь на охоту, каждый промысловик прикреплял его рядом с нашейным крестом в уверенности, что он обезопасит его от всевозможных несчастий.

В фольклорном образе **Петыр-Павел** к.-з. и к.-п. обычно подчеркивают два качества, необходимых рыбаку — терпение и отсутствие жадности (азарта): «Говорят, **Петыр-Павел** 25 лет рыбу удил, поймал одного ерша, и того отпустил. Жадного человека Петыр-Павел, являющийся хранителем ключей от райских врат, привратником, не выпускает в рай. В сказках к.-з. и к.-п. (сюжет «Солдат и Смерть») Петыр-Павел изображается в несколько ироническом ключе: как строгий, но добродушный и недалекий старик, которого не слушается Смерть и обманывает Солдат.

В день первоверховных апостолов заканчивался Петров пост. У ижемских к.-з. существовал обычай накануне **П.Л.** устраивать складчину-петрушину». Молодежь, женщины среднего и пожилого возраста собирались в отдельные в зависимости от возраста группы, причем в молодежную входили и парни и девушки, а в более старшие — только женщины. Устраивались «петрушины» у кого-нибудь в доме. Ее участники приносили с собой выпечку (шаньги, кулебяки и т. д.), пиво, вино и обязательно какую-либо крупу и сметану. Сметану сливали в маслобойку, взбивали из нее масло, а затем варили кашу со свежесбитым маслом. После коллективной трапезы начиналось веселье, продолжавшееся до утра следующего дня. Молодежь варила петровскую кашу и на природе. Парни и девушки, прихватив с собой продукты и гармонь, отправлялись на луг, варили там кашу на масле, а после развлекались песнями и плясками. В **П.Л.** повсеместно устраивались луговые игры.

Лит.: Ветошкина 1982; Громыко 1975; Дукарт 1975; Заварин 1870/1; Конаков 1993; Микушев, Чисталев 1960; Плесовский 1963; ПМ ОУ.
Н.К.



Скульптура апостола Павла
Пермь. XVIII в. Дерево
Пермская государственная
художественная галерея
(Власова 1985)



Скульптура апостола Петра
Пермь. XVIII в. Дерево
Пермская государственная
художественная галерея
(Власова 1985)



**Часовня во имя святых
апостолов Петра и Павла**

Сер. XIX в., д. Куавидз «Часовенный луг»
В прошлом веке к этой часовне на Петров
день приезжали жители всех окрестных
сел на службу, которую проводил около
часовни священник из села Онежье.

Княжпогостский район,
Республика Коми, 1989 г.

Фото В. Э. Шарапова

ПЕТЫР ПЕРВОЙ

ПЕТЫР ПЕРВОЙ, *petir pervoj* повс., **Петыр Перво́й**, *petir pervej* уд., **Петир Первой**, *petir pervoj* вв., **Пет Первой**, *pet pervoj* вв. печ., **Пет Перво́й**, *pet pervej* уд., **Петра Велико́й**, *petra velikej* к.-п., **Пет Великей**, *pet velikej* вв., **Цар Петр**, *car petr* иж., — исторический прототип — Петр I (1672–1725), русский царь, первый Российский император, герой к.-з. быличек, сказок, апокрифических легенд.

Петр I, великий царь-реформатор, стал фольклорным героем (преимущественно в исторических и топонимических легендах и преданиях) у многих народов бывшей Российской империи. У к.-з. и к.-п. **П.П.** является героем одной из бытовых сказок с достаточно простым сюжетом: **П.П.**, находясь на охоте, заблудился в лесу, из которого его вывел встретившийся там мужик, или, по другим вариантам, удалой солдат. Варианты этой сказки, в которых спасителем **П.П.** является солдат, обязательно содержат в качестве центрального эпизода рассказ об их пребывании в находящемся в глухой чаще доме разбойников, где они живут со старухой (варианты — старуха с немой служанкой, старуха с женщиной и девушкой). Благодаря смекалке и доблести солдата обитатели разбойничьего притона погибают, а он и **П.П.** с награбленным ими добром успешно выбираются из леса. Вариант этой сказки, записанный у верхневычегодских к.-з., в значительной мере мифологизирован. Так, старуха, которая одна находится в доме разбойников, когда в него попадают **П.П.** и солдат, оказывается **Ёмой**; в голбеце дома, т.е. нижней периферии жилого пространства, хранятся трупы — разбойники питаются человечины; **П.П.** и солдат отправляются спать на чердак, т.е. верхнюю периферию жилища, именно там солдат по-одному убивает всех разбойников, пытавшихся забраться на чердак, чтобы убить постояльцев. Всех разбойников, а затем и **Ёму**, солдат убивает, отрубая им головы, ср. именно так убивает сказочный к.-з. герой-богатырь многоголового змея-**Гундыр**.

В другом, также записанном у вв. к.-з. тексте, **П.П.** уже сам предстает в качестве одного из центральных героев мифа. Речь идет о нарративном апокрифе о сошествии Иисуса Христа в

Ад. Когда Иисус, разделив обитателей ада на праведников и грешников, собрался выводить их на поверхность, **П.П.** (единственный обитатель ада, названный в апокрифе по имени) попросил: «Иисус Христос, меня тоже возьми!» На что получил ответ: «Ты на земле очень хитрый был, своей хитростью сам отсюда выйдешь». Оказавшись один в опустевшем аду, **П.П.** аршином начинает измерять его площадь, делая пометки мелом. Заинтересовавшемуся его деятельностью молодому помощнику владыки ада, бесу, **П.П.** сообщает, что теперь в аду стало много места, и он решил строить церковь. Узнав об этом, владыка ада приказал срочно избавиться от **П.П.**, и того прогнали в рай.

Появление этого фольклорного сюжета, по всей видимости, связано с имевшими хождение в среде к.-з. старообрядцев рукописными апокрифами. Особое отношение к Петру I у староверов сформировалось во многом благодаря его активной деятельности по легализации торговли табаком и курения, во время которой он пренебрегал даже негативным отношением к табаку православной церкви.

Лит.: Голиков 1843, Fokos-Fuchs 1951.

Н.К.

ПИПУ МОРТ

ПИПУ МОРТ, *pipu mort* повс. «осиновый человек», — у к.-з. кровожадный монстр, сделанный из осинового дерева.

По одной из фольклорных версий, охотник, находясь на промысле, устал от одиночества и решил сделать себе товарища из дерева. Он вырубил из осинового бревна человекоподобную фигуру, стал с ней разговаривать, уговаривая пробудиться к жизни. После долгих уговоров **П.м.** ожил, встал, стал ходить и есть, как обыкновенный человек. **П.м.** и охотник стали промысливать вместе, причем, добыча была очень богатой. Но вскоре охотник стал опасаться своего спутника и решил от него убежать. Он выбрал момент, скрылся и успешно добрался до дома. **П.м.** последовал за охотником, несмотря на то, что все двери в доме были закрыты с молитвами, перегрыз их и ворвался внутрь, но в это время прокричал петух, деревянное чудовище упало бездыханным, и для полной безопасности было сожжено.

По другой версии, **П.м.** был сделан неизвестно кем и находился в лесу в виде своеобразной деревянной скульптуры или антропоморфного идола. Охотник, раздосадованный неудачным промыслом, увидел **П.м.** и выругался. **П.м.** ожил и пошел за ним. Охотник испугался, добежал до своей промысловой избушки и заперся в ней, перекрестив дверь. До полуночи **П.м.** грыз дверь, но не сумел попасть в избушку. То же самое произошло и на следующую ночь. Наконец на третью ночь **П.м.** смог попасть в избушку через дымоход, который охотник забыл перекрестить, и убил свою жертву.

Лит.: Жаков 1901, Сорокин 1910-20.
Н.К.

ПЛАКУН ТУРУН

ПЛАКУН ТУРУН, *plakun turun* к.-п. «плакун-трава» (< рус.), — волшебная трава, корень которой оберегает от злых колдовских сил.

Считалось, что **П.т.** можно было найти только случайно, например, рыбак обнаруживал ее произрастающей из лошадиного черепа, который оказался в мереже, поставленной для ловли рыбы. Зашитый в ладанку, привязанную к нателному кресту, корень **П.т.** надежно оберегал его владельца от любых колдовских чар. Для того чтобы обнаружить, не колдун ли зашел в гости, было достаточно воткнуть в дверной косяк хлебный нож и повесить на него нателный крест с ладанкой, после этого колдун не мог покинуть комнату и оказывался в полной власти хозяина ладанки. На обычного человека **П.т.** какого-либо воздействия не оказывала. Аналогичные представления о траве-плакун, которой боялись бесы и ведьмы, существовали у русских. Ее корень собирали в ночь на Иванов день.

Лит.: Янович 1903.
Н.К.

ПЛОР-ЛАВРА ЛУН

ПЛОР-ЛАВРА ЛУН, *plor-lavra lun* к.-з.; **Флов лун, *flov lun*** к.-п., — день мучеников Флора и Лавра, 18 августа ст. ст.

Как и у русских, св. Флор и св. Лавр считались у к.-з. и к.-п. покровителями лошадей. В **П.-Л.л.** не разрешалось работать, в честь святых мучеников отслуживали молебны. К церкви приводили купленного в складчину быка, тут же его забива-

ли. Третью тушу шла в пользу казны, треть предназначалась церковному причту, а оставшееся мясо варили около церкви и съедали всем миром, запивая сваренным из общественной муки и солода пивом (**сур**). Особенно грандиозный масштаб имело жертвоприношение в **П.-Л.л.** в к.-п. с. Коча. В XIX в. здесь приносилось в жертву в этот день до 80 быков, завешанных святым их владельцами. К началу XX в. их количество снизилось, хотя продолжало оставаться значительным, например, в 1908 г. в жертву в **П.-Л.л.** было принесено 47 быков. В ночь на 18 августа ст. ст. в Коче, предварительно вымывшись в бане, в белых рубахах и новых лаптях собирались крестьяне со всей округи, приводя с собой также чисто вымытых заветных быков. Все пришедшие собирались около часовни, а утром после того, как ее открывали, спешили поставить свечи святым покровителям лошадей. Иконы св. Флора и св. Лавра занимали в часовне центральное место, первый из них был изображен загоняющим при помощи большого кнута лошадей в воду, а второй — купающим лошадей, держа их за вожжи. Затем все шли на реку, где священники из близлежащего с. Юксево отслуживали молебен. Во время молебна все присутствующие на нем заходили по пояс в воду, в воду же заводили и страдающих какой-либо хворью лошадей. После окончания молебна начиналось жертвоприношение. Каждый владелец быка убивал его сам, специально принесенным для этой цели из дома тупым ножом. Считалось, что чем больше мучилась жертва, пока ей тупым ножом перепиливали горло, тем больше она была приятна богу. Шкуры убитых быков приносились в дар кочевской часовне, почки и языки шли местной администрации, головы — сельскому старосте, а увесистые бычьи задки — священникам, служившим молебен. Оставшееся мясо варили в котле на костре, разведенном около часовни. Занимался этим старейший из участников обряда. Все принадлежности для жертвоприношения: котлы, ножи, вилки, блюда хранились в специальной постройке рядом с часовней, которая была увенчана крестом. Когда мясо было готово, начиналось пиршество, в котором принимали участие все желающие, в том числе и нищие, которых собиралось в Коче в **П.-Л.л.** большое количество.

Лит.: Доронин 1948; Кудряшова 1993; Смирнов 1891; Шестаков 1910.
Н.К.

ПОЖОМ

ПОЖОМ, *požet* в.с. вым. л. печ. скр. сс. уд.; **пожем**, *požet* вв. иж.; **пожом**, *požom* вв. лет.; **пожум**, *požit* к.-п.; **пожым**, *požim* нв., — сосна.

В дендрологическом коде у к.-з. и к.-п. **П.** находится в мужском семиотическом поле, составляя оппозицию с женским древесным символом — березой. Собственно, при этом **П.** имеет отрицательную окраску. По одной из версий, к.-п. фольклорный герой **Пера** умер, надорвавшись во время натягивания ловчих сетей через реку. Один конец сетей был привязан к березе, растущей на своем, правом берегу, а второй он натягивал, привязав его к **П.**, растущей на другом, левом берегу реки. В то же время, в другой оппозиции (**П.** / ель), где оба дерева имеют мужскую символику, **П.** имеет уже положительную семантику. Согласно другой версии гибели **Перы**, он привязал ловчие сети на своем берегу к огромной **П.**, а другой их конец стал привязывать к ели, стоящей на другом берегу, но она сломалась, **Пера** упал на землю и разбился. В противопоставлении этих двух деревьев **П.** предстает имеющей гораздо большую жизненную силу. Так, колдун (**тодысь**), сумевший своими чарами засушить ель, безоговорочно признает более могучей колдовскую силу своего соперника, когда тот заставил высохнуть **П.**

В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. четко прослеживается двойное отношение к **П.**, она обнаруживает взаимосвязь как с нижним, так и с верхним мирами, с космическим верхом и космическим низом, соединяя их по вертикальной оси.

На связь **П.** с подземным миром указывают к.-п. поверья о «шапкаа **П.**» **П.** в шапке», которые растут на кладбище и своим свистом предвещают чью-либо смерть. Считается, что под двумя большими **П.**, посередине между ними, был похоронен **Пера**. Легендарный древний вождь и культурный герой у к.-п. **Кудым-Ош** перед дальней поездкой в «теплые страны» приходит к большой **П.** у могилы своего отца и стреляет в нее несколько раз из лука. Все стрелы попадают в центр ствола, и он отправляется в путешествие с уверенностью в его успешности. У к.-з. в несказочном фольклоре доминирует связь **П.** с подземными богатствами. Во многих

удорских и вычегодских селениях до сих пор существуют легенды о растущих некогда около них могучих **П.**, под которыми находились заколдованные чудские клады. К.-з. герой-охотник **Йиркап**, отыскав **П.-ас пу** «свое дерево», сделал из нее себе волшебные лыжи-самоходы.

Представления о том, что **П.** связана с небесным верхом и с ее помощью можно было даже обратиться к самому Богу, сохранялись вплоть до недавнего времени. Так, на р.Вьме многие женщины в 20-е годы, ввиду усиления борьбы с официальными богослужениями, стали ходить летними вечерами к большой **П.**, стоящей на берегу реки, зажигали на ее ветвях свечи и молились там. Уже после Великой Отечественной войны печорские староверы, когда вновь активизировалась политика закрытия у них моленных домов, стали уходить в лес, вешали там на **П.** иконы и устраивали свои моления.

У к.-п. считалось, что сильные колдуны могли превратить в **П.** человека. По аниматическим представлениям к.-з., **П.** понимали речь людей, а по ночам сами разговаривали между собой, передавая на большие расстояния информацию обо всем увиденном и услышанном днем.

Лит.: Климов 1990; Рочев 1984; Сидоров 1924; Fokos-Fuchs 1951. Н.К.

ПОЛЮД

ПОЛЮД, *pol'ud*, — герой к.-п. топонимической легенды.

Полюдов Кряж (Полюдов Камень) на средней Вишере и Колчимский камень, согласно легенде, появились после того, как два одноименных богатыря долго и безуспешно бились между собой за власть над окрестностями. Убедившись в равенстве своих сил, оба они окаменели. По другому варианту легенды, много лет назад жили два друга, богатыри **П.** и **Ветлан**. Влюбились они в красавицу Вишеру и начали великий бой за право обладать ею. Пять дней и ночей они безуспешно дрались, бросая друг в друга огромные камни, а на шестой день окаменели и превратились в одноименные горы, а красавица Вишера стала рекой.

Лит.: Климов 1990; Торопов 1991. Н.К.

ПОН

ПОН, *pon* повс., — собака.

Собака является древнейшим животным, прирученным человеком. Отношение к ней у



«Гонимые псы» на изображении древнего коми-пермяцкого календаря

многих народов мира было двойственным, в значительной мере сакрализованым. В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. в основном доминировала положительная оценка **П.**, обусловленная в первую очередь ее высокими сторожевыми качествами и большой ролью в промысловой охоте. Хотя в малых жанрах фольклора и отмечаются такие негативные качества **П.** как жад-

ность, злобность, определенная нечистоплотность, но и в них, в особенности у к.-з., гораздо чаще подчеркивается, что удача промысловика, а следовательно, и экономическое благополучие его семьи, зависят от **П.** В прошлом в промысловых районах стоимость хорошей охотничьей **П.** существенно превышала стоимость коровы.

Согласно к.-з. мифу, **П.** была создана **Еном** для охраны еще не завершеного его главного творения — первочеловека. **П.** не имела тогда шерсти и получила ее от **Омёля** в награду за то, что позволила ему приблизиться к охраняемому ею человеку. **Омёль** осквернил творение **Ена**, обмазав человека своей слюной. По другому варианту этого мифа, **П.** охраняла маленького ребенка первых людей, когда его родителей не было дома. Кожа у первых людей имела твердое роговое покрытие. Но однажды пришел **Омёль**, и **П.**, соблазнившись теплой шерстью, позволила ему подойти к ребенку и обмазать его своими слюнями и соплями. После этого внутренняя часть у людей стала наружной, а прежнее защитное покрытие сохранилось у них только в виде ногтей. **П.** получила шерсть, но ей в дальнейшем было запрещено находиться внутри дома. Рассмотренный сюжет о получении собачьей шерсти имеет апокрифическое происхождение, был известен многим народам Евразии. У к.-з. был известен и другой вариант этого мифа, согласно которому порче подверглось лишь

изображение первой женщины. **Ен** поставил **П.** стеречь еще незаконченную подругу жизни для уже сотворенного им мужчины. У женщины оставалось доделать лишь генитальный орган. Пришел **Омёль**, соблазнил **П.** куском мяса и, приблизившись к женщине, плюнул ей в место, еще не завершённое **Еном**, после чего появился недостающий орган, оскверненный плевком **Омёля**.

По другой к.-з. версии, **Ен** сотворил **П.** непосредственно для помощи человеку в охоте. У северных к.-з. зафиксирован оригинальный миф о доместикации **П.** К старику и старухе, собирающим в лесу ягоды, подбежала **П.** и попросила их взять ее к себе, сообщив, что бежит по лесу уже давно, но никто ее не хочет брать. Раньше у нее было восемь ног, осталось только четыре, а если **П.** утратит еще две ноги, то она погибнет. Старики пожалели **П.** и взяли ее к себе. С тех пор **П.** верно служит людям.

Одним из ведущих персонажей выступает **П.** в мифе о чудесном земледелии. В к.-з. варианте этого мифа говорится, что некогда хлебные злаки имели колосья до самой земли, а у людей младенцы умели ходить и говорить с самого рождения. Однажды одна женщина пекла блины, а когда к ней подошел ее новорожденный ребенок, вытерла ему зад блином. Оскорбленный этим проступком **Ен** спустился на землю и стал обрывать с хлебного стебля колосья, начиная снизу. К нему подбежала **П.**, схватила в пасть колосья на верхушке стебля и попросила **Ена** оставить ей эту часть. **Ен** согласился, и с тех пор на пропитание людям остался лишь **П. пай** — собачий пай. У к.-п. данный миф загрязнен с космогоническим мифом об удалении неба от земли. В давние времена, когда небо находилось так низко, что до него можно было достать рукой, женщина пекла блины и остужала их, прикрепляя к небу. Рядом с нею находились ее маленький сын и **П.**, которая их охраняла. Ребенок оправился, мать вытерла ему зад блином и прилепила его к небу. Оскорбленное небо поднялось высоко над землей, а на чудесных злаках после этого остался только **П. пай**. Сюжет также имеет апокрифическое происхождение и широко известен в Восточной Европе.

Считалось, что все **П.**, а в особенности, имеющие светлые пятна над глазами, «четыреглазые» (**нэль синма П.**) способны видеть всевозможных злых духов и оберегать человека от

них. Аналогичные поверья существовали у самых различных народов мира. В к.-з. сказочной прозе популярен сюжет о спасении **П.** своего хозяина от умершего, но ожившего колдуна, который приходит ночью, чтобы его съесть. К.-з. фольклорный герой **Ииркап** с помощью своей **П.** находит **ас пу** «свое дерево», из которого делает себе волшебные лыжи. Согласно универсальному представлению о причастности **П.** к миру мертвых, считалось, что ее вой предвещал покойника. У к.-з. **П.** давали остатки поминальной трапезы, полагая, что если они съедались охотно, то покойник остался доволен поминками. У северных к.-з. практиковалось принесение **П.** в жертву водяному духу-хозяину, чтобы при переправе через реку в ней не тонули домашние олени. **П.** приписывалась способность разговаривать между собой и понимать язык людей. В свою очередь, охотник мог получить в дар от лешего умение понимать язык **П.** В половом коде **П.** находилась в мужском семиотическом поле. Женщине не полагалось даже дотрагиваться до **П.**, особо строго воспрещалось ей перешагивать через нее. Считалось, что в противном случае **П.** утрачивала все свои ценные качества: чутье, способность видеть и отпугивать злых духов и т.д. Заболевания **П.** зачастую объясняли их злонамеренной порчей. Существовали специальные магические приемы избавления от нее и знахари (**тодысь**), практиковавшиеся в этом. Особо уважительное отношение охотника к своей **П.** выражалось в том, что приступая к еде, первую ложку каши он предлагал ей. Хозяину, убившему свою **П.**, она мстила из загробного мира, насылая на его скот хищных зверей, а на него самого злых духов. Кроме того, три поколения **П.** отказывались служить этому человеку.

Лит.: Грибова 1975; Климов 1990; Налимов 1907; Налимов 1991; Рочев 1984; Старцев 1929; Fuchs 1924; Uotila 1985; Idem 1986.
Н.К.

ПОТЁСЬ

ПОТЁСЬ, *potés*, — в легендах о **Кудым-Оше** колдунья, жрица на главном капище древних к.-п.

Своими колдовскими способностями **П.** была обязана помощи лесных духов. Желая воспре-

пятствовать усиливавшемуся влиянию **Кудым-Оша** на сородичей, она категорически была против перенесения родового городища на высокий берег реки, где находилось главное святилище древних к.-п. Желая погубить **Кудым-Оша**, **П.** посоветовала ему отправиться сватать мансийскую княжну, хотя знала, что никто из его предшественников не вернулся назад.

Лит.: Ожегова 1971.
Н.К.

ПӨВСИН

ПӨВСИН, *pe vsin* «одноглазка», — мать к.-п. фольклорного героя **Кудым-Оша**.

П. была женщиной могучего телосложения с одной грудью, с одним, но очень большим глазом. Ею было построено городище, в котором потом правил ее сын **Кудым-Ош**, рожденный, по одной из версий, в результате сожительства **П.** с медведем. **П.** обладала большим колдовским даром, ей подчинялись другие ведуньи-жрицы древних к.-п. богов, она пользовалась поддержкой главного к.-п. языческого божества **Войпеля**, духов-хозяев воды и леса. **П.** имела власть над стихиями, могла вызвать такой сильный ветер, что враги были не в силах приблизиться к городищу, своими чарами она умела даже оживлять людей.

Лит.: Климов 1964, Ожегова 1971.
Н.К.

ПӨЖАЛӨМ

ПӨЖАЛӨМ, *pe žalgm* повс., **пөжөм**, *pežet* повс., — пропекание, обряд магического лечения.

Зафиксировано несколько вариантов обряда. Заболевшего ребенка «тайком» от родителей члены соседской семьи заворачивали в пеленку и на лопате сажали в теплую печь. Младший трижды обходил вокруг дома и через порог спрашивал: «**Кыдзи жаритө пачыс**». «Как жарит печь?». Старший отвечал: «**Ми тайө висянсө пожа-ламө**». «Мы эту болезнь испечем».

Запекали детей, отстающих в развитии и предположительно «подмененных» (**вежомә**). Привязав к лопате, ребенка три раза сажали в теплую печь и на вопрос: «**Кодөс пөжан**». «Кого запекаешь?» отвечали: «**Пывсян айка-лысь кага**». «Ребенка банника». Иногда вместо

ребенка в печь на лопате сажали его одежду или полено, завернутое в одежду ребенка.

Существовал обычай протягивать больного сквозь калач из сырого теста, который затем запекали и выбрасывали. В народе считалось, что при протаскивании больного сквозь калач болезнь оставалась на липком тесте и запекалась с ним. Человек или животное, съевшие выброшенный калач, подвергались опасности получить эту болезнь.

В ряде вариантов **П.** ребенка соотносится с выпечкой хлеба. Обские к.-з. обмазывали больного глиной и трижды засовывали на лопате в печь, сопровождая действия диалогом. Знахарь сажал ребенка в печь, а мать обходила вокруг дома и стучась в дверь спрашивала: «Что делаешь?», на что знахарь отвечал: «Печем глиняную кулебяку».

Несомненно связь ритуала с символикой печи, которая отождествлялась в традиционных представлениях как с женским лоном, так и с загробным миром (см. **Пач**). Поэтому помещение ребенка в печь символизировало не только уничтожение болезни через запекание, но и временную смерть больного ребенка, пребывание его в ином мире или материнском чреве и его повторное рождение.

Обряд **П.** широко извешен у восточных славян и других европейских народов.

Лит.: Грибова 1963; Ильина 1997;
ПМ ЮР.
И.И.

ПӨКРӨВ

ПӨКРӨВ, *pgkrev* повс.; **пөкрөв**, *pgkrev* вв. иж., — Покров Пресвятой Богородицы, 1 октября ст. ст.

У к.-з. и к.-п., как и у русских, **П.** считался важной вехой годового хозяйственного цикла. После **П.** начиналось стойловое содержание лошадей, приступали к обмолоту собранного урожая, женщины начинали обработку льна и конопли. Из летней половины избы переходили жить в зимнюю. **П.** был датой окончания работ по найму на время страды. Печорские охотники после **П.** начинали добывать белку.

П. считался женским праздником, большинство мужчин к этому времени были уже на промысле в лесу. Девушки на выданье ставили в **П.** свечи к иконе Богородицы и молились об удач-

ном замужестве. В этот день из домов, где были девушки, не полагалось ничего давать взаймы, запрещалось даже выносить из дома мусор, чтобы не лишить их удачи. Девушки стремились в **П.** привлечь внимание нравящихся им парней. Хорошим знаком считалось, если они брали от девушек предложенные ими рукодельные подарки (кисет, платочек и т. п.). Во многих районах **П.** считался рубежом, после которого можно было играть свадьбы.

В некоторых селениях в **П.** приносились жертвы скота: нетельную корову или быка убивали у церкви, мясо готовили в котлах и после освящения и молебна съедали во время коллективной трапезы.

Лит.: Конаков 1993;
Сорокин 1910/22.
Н.К.

ПӨЛӨЗНИЧА

ПӨЛӨЗНИЧА, *peleznica* к.-з. повс.; **пөлүд**, *pelud* вв. (<рус. полудница), **пөлүд айка**, *pelud ajka* вв. (<айка «дух, хозяин»); **вуншорика**, *vinšerika*, **луншорика**, *luňšerika* к.-п. (вуншор, луншор «поддень»); **луншорика-обороника**, *luňšerika-oboroniika* к.-п. (<рус. оборонивать); **обороника**, *oboroniika* к.-п., **бабашорика**, *babašorika* к.-п. (<рус. баба + к. шор «середина»); **сю баба**, *šu baba* к.-п. «ржаная баба»; **сю пөлүд**, *šu pelud* печ.; **сю Паладь**, *šu palad* вв. (< к.-з. к.-п. сю «рожь»); **бируллю баб**, *birul' lu bab* нв. «васильковая баба»; **полөкала**, *polekala* к.-п. букв. «пугало», **ыб чуд**, *ib čud* к.-п. «полевой чуд», — дух-хозяйка, дух-хозяин цветущего ржаного поля.

П. у к.-з. и к.-п. преимущественно представляли в виде молодой женщины в одежде и платке зеленого цвета, в соломенных лаптях, с глазами голубого, как васильки цвета. У к.-з. одно из названий этого распространенного полевого сорняка — **П. син** «глаз П.». В то же время, как свидетельствует вв. наименование полевого духа-хозяина — **пөлүд айка**, он мог быть и в мужском обличьи. По представлениям к.-п., полевой дух под наименованием **обороника** или **луншорика-обороника** имел антропоморфный облик женщины с развесистыми рогами на голове. Она жила в

поле, ночью спала во ржи и помимо охраны посевов занималась розыском деревянных борон, оставленных нерадивыми хозяевами прямо в поле. Найдя борону, «обороника» надевала ее на рога и, осторожно ступая, чтобы не повредить рожь, выносила ее на межу. Если «обороника» показывалась человеку, это считалось благоприятным знаком, сулящим хороший урожай.

В пору цветения ржи у к.-з. и к.-п. действовал ряд запретов, в частности, чтобы не повредить будущему урожаю, воспрещались свист и игра на музыкальных инструментах. Особенно строго воспрещались стирка белья и полоскание его в реке. Считалось, что при нарушении этого запрета **П.** заболела, а семью провинившейся женщины ожидал неурожай. Или же, напротив, **П.** жестоко наказывала провинившуюся. Так, в одной из к.-з. быличек говорится о женщине, которая во время цветения ржи пошла на реку полоскать белье на реку. **П.**, находясь в воде обвинила женщину в ее загрязнении и набросилась на провинившуюся. Женщина сумела добежать до дома, постелила на стол скатерть, положила на нее хлеб и стала его резать ножом и только благодаря этому спаслась от **П.** (скатерть, хлеб и хлебный нож считались у к.-з. и к.-п. наиболее сильными оберегами от нечистой силы). Аналогичная взаимосвязь **П.** с водной стихией и женскими водяными духами (русалками) отмечена в русской мифологии.

По сведениям исследователя верований к.-з. В.В. Кандинского, уже в конце XIX в. взрослым населением Коми края вера в **П.** была практически утрачена, верили в ее существование только дети. В то же время, по рассказам стариков, в прошлом вера в могущественную силу **П.** была так велика, что до Ильина дня (начало уборки) никто не смел даже дотронуться до растущей ржи, опасаясь страшного наказания. По их мнению, обидевшись на маловерие в ее существование, **П.** куда-то ушла, в результате чего резко упала урожайность.

Представления о **П.**, по всей видимости, появились у к.-з. и к.-п. под русским влиянием.

Лит.: Иванов, Топоров 1965; Кандинский 1889; Климов 1990; Налимов 1907; Налимов 1991.
Н. К.

ПОРТОМ

ПОРТОМ, *pertem* повс. (< к. *põrtны* «превращать»), — превращение с помощью колдовства во что-либо или в кого-либо, а также сам превращенный.

ПРОКОПЕЙ ЛУН

ПРОКОПЕЙ ЛУН, *prokopej lun* повс., — Прокопьев день, 8 июля ст. ст.

П.л. отмечается через две недели после Ивана Купалы. В некоторых к.-з. селениях в канун этого праздника было принято париться с повторением ивановских наговоров: «Святая рябина, святая купальница и святой папоротник». После бани все веники развешивались на кольях ограды. Впоследствии каждый из парившихся в этот день следил за состоянием своего веника. Если он долго не изменял своего цвета, то владелец веника мог рассчитывать на хорошую жизнь до конца года. Если веник вскоре чернел — это было признаком несчастья, если падал на землю — ожидала скорая смерть.

И у к.-з., и у к.-п. **П.л.** считался «пивным праздником», в вычегодском селе Корткерос в этот день варили общинное пиво. Выбранные для этой цели три-четыре человека ходили по домам и собирали муку, из нее приготавливали пиво (**сур**). У церкви приносили в жертву двух-трехгодовалого быка. После молебна мясо, сваренное в котлах, разрезали на куски и раздавали присутствующим. Отдавая мяса, все собравшиеся у церкви шли пить пиво. В верхневычегодском с. Помоздино в **П.л.** проводился крестный ход по селу, затем обходили луга и поля, благословляя их, чтобы был хороший урожай. С собой участники хода, помимо крестов и икон, брали различные продукты, часть которых шла в пользу священника, а часть раздавалась бедным. Устраивался крестный ход в этот день и в других селениях. В печорском селе Покча **П.л.** праздновали три дня. Возникновение этого обычая объяснялось народным преданием, в котором говорится, что некогда в Покче **П.л.** не отмечали вообще, а как в обычные дни ходили на работу. Но однажды в этот праздник случился пожар, загорелись дома. Пожар прекратился лишь после того, как все жители во главе со священником, который нес образ Прокопия, вышли на улицу. Покчинцы дали обет в честь **П.л.**

впредь не работать три дня, но скоро забыли об этом. Тогда опять случился пожар — загорелись посевы на полях. Опять вышли с образом Проккопия, и пожар опять потух. С тех пор в Покче **П.л.** праздновали три дня постоянно.

По фенологическим приметам, к **П.л.** поспевает морошка. По урожаю морошки пытались предугадать урожай зерновых: «Если морошки много уродится, хлеб созреет преждевременно». Существовала народная примета, что если на **П.л.** не будет дождя, то его не будет до Ильина дня. Считалось, что после **П.л.** становится значительно меньше оводов, которые особенно досаждают людям во время сенокоса.

*Лит.: Гагарин, Дукарт 1968;
Жилина, Сорвачева 1971;
Заварин 1870/5; Конаков 1993.
Н.К.*

ПРОТОЖ

ПРОТОЖ, *protož* нв.; **протожа**, *protoža* уд. вв.; **пыстѡм ем**, *pīstem jem* уд. сс. вс. дл. нв. (< к. *пыстѡм* «без ушка иголка»); **пыстѡм ем**, *pīstem jem* вв. иж.; **чегем пыса ем**, *čegem pīsa jem* вв. иж.; **чегѡм пыса ем**, *čegem pīsa jem* уд. сс. вс. нв. дл. «иголка со сломанным ушком» — оберег от порчи, нечистой силы, колдунов.

П. обычно носили, воткнув в пояс, ворот рубахи или лиф сарафана. Совершенно необходимым считалось иметь при себе **П.** при участии в похоронном и свадебном обрядах. «Если иголка с отломанным ушком на тебе есть, ни один колдун ничего не сможет сделать, свадебщики-то всегда в пояс втыкали». На одежде ижемской невесты насчитывалось до 9-ти **П.**

С помощью **П.** можно было перекрыть дорогу колдуну и нечистой силе, для чего ее втыкали в косяк двери, в столб ворот, в изгородь. К.-з. и к.-п. считали, что в этом случае злоумышленник не может найти калитку и будет ходить вдоль изгороди до тех пор, пока не снимешь **П.** или не отгонишь его.

П. считалась также оберегом от дурных снов и наваждений. Для защиты от нежелательных сновидений ее втыкали в подушку.

Вероятно, магическое значение **П.** приписывали не только из-за материала, или из-за отношения ее к колющим предметам, но и в связи с тем,

что один из ее концов представлял собой развилку, перекрестие, которые, по поверьям к.-з. и к.-п., являлись каналами в иной мир и одновременно запорами от него. (См. **Вожа пу**, **Вуджѡр П.**)

*Лит.: Сидоров 1928, ПМА.
О.У.*

ПУ

ПУ, *pu* повс., — дерево.

И у к.-з., и у к.-п. издавна вся жизнь была неразрывно связана с лесом. Вплоть до недавнего времени очень большое значение имели охота и собирательство, из **П.** делали всевозможные орудия труда и утварь, строили дома и хозяйственные постройки, а само оно признавалось сакрализированным объектом природы.

На главных святилищах к.-з. и к.-п. стояли могучие березы, около которых справлялись различные языческие ритуалы, у них складывались жертвоприношения древним божествам. Еще недавно около многих селений находились особо чтимые **П.** — могучие березы, сосны или ели, возле которых собирались в определенные календарные праздники. Эти три **П.** имели четко выраженную мифологическую символику, связывающую их с космическим верхом или низом. В некоторых местах еще в начале XX в. существовали священные рощи, которые сохранялись в полной неприкосновенности. Отдельным **П.** (вербе, ольхе, можжевельнику, рябине) приписывалась способность отгонять злых духов и быть защитой от колдунов.

Жизнь человека идентифицировалась с жизнью **П.** Детям, объясняя их появление на свет, говорили, что они родились в дупле **П.** Характеризуя какого-либо человека, было принято сравнивать его с тем или иным **П.**, например: «Подобно свилеватому дереву сто лет проживет». О смерти главы дома говорили: «Главное дерево свалилось». У к.-з. считалось, что если во время бури в лесу было повалено много **П.**, то это предвещает войну. К.-п. верили, что перед войной хвойные **П.** «плачут» (из них капает смола), но увидеть это могли только сильные колдуны (**тѡдысь**). Существовали строгие правила отбора **П.** для строительства дома, поскольку считалось, что даже одно неправильно выбранное, «несчастливое» **П.** могло навлечь беды на его обитателей. При изготовлении гроба-колоды его более широкую часть для груди и плеч по-

койника выдалбливали в комле ствола, чтобы облегчить душе умершего попадание в нижний мир. У к.-п., чтобы передать умершим угощение, его складывали в берестяную коробочку, относили на кладбище и вешали на ветвях растущих там **П.**

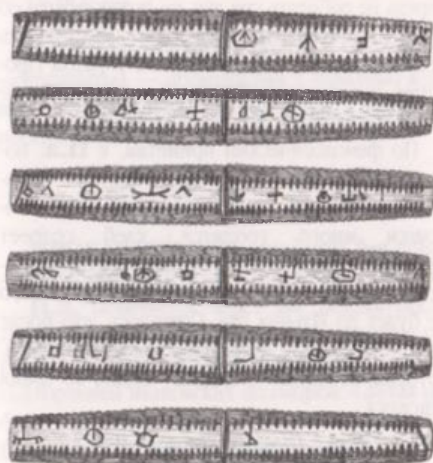
В свою очередь, **П.** во многом отождествлялись с людьми. У ижемских и печорских к.-з. термин *«пи»* «сын» употреблялся и в отношении молодых **П.**: *«козпи»* «елочка», *«пожмпи»* «сосенка», *«кыдзпи»* «березка» и т. д. Считалось, что **П.** понимают человеческую речь и оберегают сон людей, которые, устраиваясь под ними на ночлег, спрашивали на это разрешение. Верили, что **П.** обладают и способностью разговаривать между собой. Аналогичные представления существовали у обских угров, алтайских тюрок и др. Когда Стефан Пермский рубил священную березу, то, согласно народным преданиям, раздавались жалобные крики, и из надрубов обильно струилась кровь. Течет кровь и из *ас П.* «своего дерева», когда его рубит нашедший владелец волшебного **П.**, при этом оно разговаривает с ним. Подобная аниматизация дерева, уподобляющая его с человеком, существовала у многих народов.

Лит.: Алексеев 1980; Грибова 1975; она же 1980; Кулемзин 1984; Львова и др. 1989; Рочев 1984; Сахарова и др. 1976; Сидоров 1924; она же 1928; Смирнов 1891.
Н.К.

ПУ СВЯТСІ

ПУ СВЯТСІ, *pu svjatsi* повс. «деревянные святцы», — резной деревянный календарь.

Следы сакрализации календаря и особого отношения к лицам, умеющим и имеющим право вести счет времени по нему, сохранялись у к.-з. до недавних пор. Сельское население для счета времени по юлианскому (церковному) календарю использовало в прошлом **П.с.** — бипирамидальный деревянный брусок с 12-ю полуребрами (по числу месяцев), на которые были нанесены насечки, означающие дни. Общее количество насечек соответствовало количеству дней в году. Специальными значками на гранях были обозначены церковные праздники (обычно таких значков было 40-50, иногда больше). Прошедшие дни отмечали, залепливая зарубки воском или лиственной смолой. Несмотря на несложность изготовления **П.с.** и крайне про-



Деревянный резной календарь (пу святсі)

стой способ пользования таким календарем, имелся он далеко не у каждого, а лишь у ограниченного числа лиц: глав больших семей, вожakov промысловых артелей, которые и вели по нему отсчет времени. В XIX в. деревянные или костяные святцы были известны не только на севере Европейской России, но и в Сибири, и на Дальнем Востоке. Пользовались ими различные народы: русские, карелы, долгане, якуты, эвенки и др.

Лит.: Конаков 1993; Савваитов 1871.
Н.К.

ПУГАЧЁВ

ПУГАЧЁВ, *pugačov* повс., — исторический прототип — Пугачев Емельян Иванович (1740–1775) предводитель Крестьянской войны в России 1773–1775 гг., у верхнепечорских к.-з. герой топонимического предания.

К.-з. фольклорный образ **П.** принципиально отличается от действительности. Он представлен главарем шайки разбойников, которая, грабя встречные суда и береговые селения, прошла по Печоре от устья до р. Ылыч. По Ылычу **П.** поднялся до Урала, перевалил хребет и дошел до одного из городов на р. Обь, где и был схвачен. Поскольку **П.** был великий колдун, его никак не могли убить (неуязвимость — отличительная черта всех могучих колдунов-тунов в к.-з. фольклоре). Наконец, по совету

одного из солдат в **П.** выстрелили из двенадцати пушек, вложенных в березовые футляры (магическое число и сакральное дерево), и он погиб. С этого времени городок получил название Березово (совр. пос. Березово в Ханты-Мансийской АО).

Лит.: Золотилов 1863/92.

Н.К.

ПЫВСЬОДЧОМ

ПЫВСЬОДЧОМ, *pivsédčēm* уд. нв.; **пыльсодчом**, *pilsédčēm* сс. вс.; **пыседчем**, *pjisedčēm* иж. вв.; **пывседчем**, *pivsédčēm* вв. печ., — парение в бане, обряд магического лечения.

Лечение в бане считалось наиболее эффективным способом избавления от болезней, вызванных действием сверхъестественных сил. Основу его могли составлять такие магические действия, направленные на очищение от «порчи», как умывание, обливание через решето, окуривание, «рубка» под корытом, протаскивание сквозь хомут, но наибольшее значение придавалось выпариванию болезни. Все обряды, а также подготовка бани происходили до восхода солнца. Знахарь втайне от окружающих, сохраняя в любой ситуации молчание, приносил в деревянных ведрах воду из тридевяти колодезь или устьев лесных ручьев, невидимых друг от друга (на практике — чаще из трех источников, зачерпнув из каждого по девять раз и вылив в ведро наотмашь). Топил баню по особым правилам, закладывая дрова в печь трижды, каждый раз по девять поленьев. Веник собирал из березовых или можжевельных веток, срезая с трех деревьев по девять веточек, иногда таким же образом готовились три веника. Счет при этом велся назад — от девяти к единице, а у к.-п. — с приставкой не- («не-один, не-два» и т.д.). Для лечения детей использовали веники из веточек карликовой березы, растущей на болоте. На Печоре веник из веточек карликовой березы, собранный на Иванов день, считался средством лечения от порчи и для взрослых.

После подготовки ритуальной бани, символически заперев ее воткнутым в дверной косяк ножом, знахарь приступал к лечению. Предварительно, для того, чтобы «болезнь не пошла внутрь», поил больного водой, стоявшей во время топки бани на волоковом оконце, или пропу-

щенной сквозь камни банного очага. Затем на венике проверял предположение о причине болезни: если поднятый вверх комель веника сразу высыхал, то это означало, что болезнь от «сглаза». Об этом же свидетельствовал и треск камней в очаге. Парить начинал с кончиков пальцев рук, постепенно переходя веником на тело и заканчивал пальцами ног. Во время парения между ним и его помощником, стоящим за дверью, происходил диалог. На вопрос: «*Мы й пывсьодан?*» «Что паришь?», задаваемый трижды, знахарь отвечал: «*Вамидз пывсьода, Лек йбзмыш лек думсб пывсьода, Висьбмсб пывсьода, вомидз пывсьода*» «Сглаз выпариваю», «Злых людей злые мысли выпариваю», «Болезнь выпариваю, сглаз выпариваю».

П. могло сопровождаться заговорами, отсылками, устрашающими болезнью: «*Пышиб жб пышиб, чбдья пувья ягб, озья веретяб, мырпана хорб*» «Уйдите же, уйдите, в чернично-брусничный бор, на земляничные поляны, моршковое болото»; «*Пар в баню, чад — вон, биысь кб — биб, ваысь кб — ваб. Поле вылб мун да летайт*» «Пар в баню, угар вон, если от огня — в огонь, если от воды — в воду. Уходи в поле и летай» и т.д. При произнесении этих заговоров знахарь притоптывал на болезнь ногами, плевал на нее и, приоткрыв дверь, пинками выталкивал ее наружу. В процессе **П.** специальной тряпкой вытирали выступивший на теле больного пот, затем ее выбрасывали на улицу, полагая что вместе с ней уходит и болезнь.

Обращает на себя внимание ряд деталей, выявляющих более глубокий уровень семантики ритуала. Показательна примета, согласно которой, если больной во время **П.** открывал глаза, то считалось, что он «вернется на этот свет»; если же глаза будут закрыты, то больной считался «не жильцом на этом свете». Иногда **П.** взрослого человека дополнялось действиями, характерными для родильного обряда: уложив больного на полог, знахарь поочередно соединял ему за спиной пальцы правой руки и левой ноги, затем — левой руки и правой ноги. Закончив лечение ребенка, знахарь трижды лизал его в лоб, плевал вправо и влево, а в третий раз — поднимал ребенка перед собой и плевал в пространство между его ногами, приговаривая: «Аминь да риза! Только теперь родился, только теперь ожил!»

Таким образом, при **П.** происходило не просто физическое очищение больного, а его сим-

волическое повторное рождение через временную смерть, пребывание в ином мире и возвращение в этот мир уже в новом качестве.

Лит.: Ильина 1997;
Сидоров 1928; Янович 1903.
И.И.

ПЫВСЯН

ПЫВСЯН, *pivśan* к.-п. л. нв. скр. уд. вв.; **пылсян**, *piśan* вв. нв. дл. печ. сс.; **пым-сян**, *pjiśan* вв. вым. иж.; **пысян**, *piśan* вв.; **пыйсян**, *pjiśan* уд., — баня.

У народов коми **П.** была неотъемлемым и одним из важнейших элементов традиционной культуры. Функции **П.** были намного шире ее утилитарного гигиенического назначения. В ней занимались лечением людей знахари-костоправы и специальные «банные знахари» (*тывьсьодчысь* к.-з., *тывьсьодчысь* к.-п.). При лечении широко использовались как рациональные народные лечебные средства и методы (массаж, компрессы, ингаляции, растирания, ванны из лечебных трав и др.), так и всевозможные магические действия. Знахари, занимающиеся любовной магией, также предпочитали заниматься приворотной деятельностью в **П.** Обязательным считалось посещение **П.** перед началом любых важных хозяйственных работ (сева, выхода на охоту и др.) и перед отправлением в дорогу.

Кульминационным моментом свадебной обрядности для девушек-невест была девичья **П.** накануне свадьбы. Как и у сев.-рус. населения в **П.** символически смывалась девичья красота, невеста прощалась с девичьей волей и косой. После **П.** (иногда по пути в нее) невеста исполняла причитания о **П.**, в которых она выступала как бы символом покидаемого отчего дома. Эти причитания были наиболее устойчивы и почти не допускали импровизаций. Родительская **П.** характеризовалась красочными эпитетами: теплопарная, горячежарная, чудесная, свет очей моих, желанная, почитаемая, из дубовых бревен, на золотистом мхе, с серебряными пазами, с жемчужными камнями очага, «место, в котором зреет светлая кровь, место, в котором делается белым белое тело». В некоторых местах первой работой молодой после свадьбы была топка **П.** уже на усадьбе мужа.

Несколько меньшее, но также обязательное место занимала **П.** и в других семейных обрядах.

Большинство родов происходило в **П.** или же, если рожали в другом, обычно нежилом, помещении (хлеве, овине), роженицу после этого на несколько дней (три, иногда более) вместе с младенцем перемещали в **П.** После завершения похорон все, кто собирал покойника в последний путь, обмывал и обряжал его, обязательно посещали **П.**, проходя тем очищение от соприкосновения с миром мертвых. На девятый день устраивалась ритуальная **П.** для покойного, которого замещал обмывальщик. Повсеместно было принято в календарные дни поминовения при посещении **П.** приглашать в нее на помывку души умерших предков.

Как и большинство особо значимых атрибутов традиционной культуры, **П.** обладала высоким сакральным статусом. Отношение к **П.** было амбивалентным. С одной стороны, она была одним из наиболее чтимых объектов, что находило яркое выражение в свадебной обрядности (банные причитания невесты) и фольклорных формулах обращения к **П.** как к живому существу с просьбой о разрешении помыться-попариться. У к.-з. перед тем, как войти в **П.**, полагалось произнести: «Банюшка, солнцеликая, пусти нас попариться, в **П.** живущий, пусти нас попариться». У к.-п., прежде чем зайти в баню, просили: «Батюшка-матушка, с уголочка парушка, Соломея бабушка! Идут (имярек), да дети мои. Чтобы дети не угорели, горячим венником парь, чистой водой полоскай». Если в **П.** шли только взрослые, без детей, обращение было более кратким: «Батюшка-матушка, Соломея бабушка, пусти нас попариться». В **П.** перед тем, как начать мыть детей, произносили: «Батюшка-матушка, теплая парушка! Нас помой и попарь, прогони печали. Погрей и помой (имя ребенка) дай ему здоровье». Уходя из **П.** ее благодарили: «Батюшка-матушка, Соломея бабушка, спасибо за парушку, спасибо за жарушку, со Христом оставайся». Зафиксировано и несколько иное обращение — «Салоника бабушка».

Малоизвестный у к.-з. образ бабушки Соломеи (Салоники) появился у к.-п., по всей видимости, от русских. Персонификация бани в образе бабушки Соломеи и обращение к ней при посещении бани были приняты на русском Севере. Саломия — библейский персонаж, мать апостолов Иакова и Иоанна, одна из трех жен-мироносиц, которые пошли к гробу Иисуса Христа, чтобы помазать его тело благовонным миром.



Коми баня

с. Пысса, Удорский район, Республики Коми. 1993 г.

Фото В. Э. Шарапова



«Банник»

Худ. В. Н. Оньков

Контаминация образов христианских святых с персонажами языческих верований была типична для русского православия. Причинами выбора имени Соломии для персонификации бани были, видимо, следующие. Неделя святых жемироносиц (третья по Пасхе) приурочена к воскресению Христа, понятия же воскресение-обновление-исцеление близки по своей сути в народном мировоззрении. О том, что с данным персонажем связывались в первую очередь лечебно-оздоровительные функции бани, свидетельствуют северорусские заговоры, в которых при парении детей «бабушку Соломонеюшку» просили: «...смыть уроки, прикосы, грыжи, изапоты, ломоты, сухоты, болезни». К.-п. знахарки также при лечении в **П.** детей в своих заговорах обращались с просьбой о помощи к «баньке-матушке, Салонике бабушке и теплой парушке». Кроме того, выбор Соломеи обусловили ее высокий статус в библейской истории — мать двух апостолов и созвучие ее имени обязательному банному атрибуту — соломе, которую стелили на пол и на полки для парения.

К положительному отношению к **П.** можно отнести и представления о том, что после ее посещения происходило очищение от бытовой скверны, по аналогии: чистота физическая = чистота духовная.

Негативная семантика **П.** обуславливалась прежде всего ее маргинальностью. **П.** находилась на задворках крестьянской усадьбы или же, гораздо чаще, на берегу реки. Абсолютное большинство к.-з. и к.-п. селений было расположено по берегам рек, поэтому они воспринимались как естественные рубежи между освоенным своим и неосвоенным чужим пространством. Кроме того, река представлялась и как один из путей в иномир, который помещался неопределенно далеко вниз по ее течению. Нахождение **П.** на рубеже неосвоенного и освоенного пространства (усадьба, селение — два его основных порядка) ассоциировалось с ее нахождением на рубеже мира этого и мира (миров) иного. В связи с этим появились представления о том, что в бане могла произойти подмена ребенка (**всжом**), в ночное время ее посещала всевозможная «нечистая сила», в ней происходило получение колдовского дара. С помощью банного веника производились гадания о судьбе в Иванов день.

То, что с **П.** были связаны всевозможные переходы из одного состояния в другое: грязный

— чистый, больной — здоровый, небытие — рождение, невеста — жена и др., позволяет отнести ее восприятие с восприятием мифического времени, в котором инверсии были обычным явлением, мир еще не был стабилен, а различные его объекты и явления только еще создавались и обладали способностью видоизменяться. Один из пожилых верхневыхгодских крестьян рассказывал П.А. Сорокину в начале этого века историю о том, как он, перестраивая **П.**, столкнулся со странным фактом. Когда была разобрана печь-каменка и хозяин **П.** стал выносить камни от нее наружу, большой камень — основание печи застрял в дверях, хотя когда-то он прошел в двери без малейших затруднений. Старик прокомментировал это совершенно спокойно: «Камень вырос». Ср. с общепринятым у к.-з. представлением о том, что в мифическое время камни обладали способностью к самопроизвольному росту, в результате чего и появились на земле горы. Со временем сотворения мира **П.** сближало нахождение в ней в непосредственной близости двух основных стихийных оппозиций — огня и воды, а также ее необходимый атрибут — горячий пар (ср. «холодный пар» — туман, как один из маркеров первобытного хаоса).

Лит.: Дмитриева 1982; Жилина, Сорвачева 1971; Ильина 1997; Климов 1991; Плесовский 1968; Рочев 1984; Семенов 1991; Сорокин 1910; Шабанев, Никитина 1993; Янович 1903.
Н.К.

ПЫВСЯНСА

ПЫВСЯНСА, *pjv'sansa* сс. скр. «банный»; **пывсьян айка**, *pjv'san ajka* вв. нв. скр.; **пылсьян айка**, *pjls'an ajka* печ. «банный хозяин»; **пывсьян олысь**, *pjv'san oljś* вв. «банный жилец»; **гуранька**, *gurańka* иж. «банного очага женщина»; **пывсьян горань**, *pjv'san gorań* вым. «банного очага женщина»; **всжа гурань**, *veža gurań* вым. «священная очага женщина»; **пылсьян гажтом**, *pjls'an gažtem* вым. «банная жуть»; **пывсьян чуд**, *pjv'san čud* к.-п.; **баня чуд**, *bańa čud* к.-п. «банный чуд»; **байник**, *bajńik*, уд. (< рус. банник), — дух-хозяин, дух-хозяйка бани.

Представления о **П.** у к.-з. и к.-п. в основном совпадали с аналогичными у восточных славян. **П.** считался наиболее грозным из всех духов-хозяев дома и хозяйственных построек. С происка-

ми **П.** связывали угар или даже смерть после помывки в плохо проветренной «черной» бане. Отношения с **П.** были строго регламентированы. Впрочем, регламент этот был достаточно прост: входя в баню следовало попросить у **П.** разрешения помыться, после «третьего пара» (в некоторых местах — после второго) мыться в бане было нельзя. Нарушивших первое правило **П.** просто изгонял из бани, не давая им мыться. За нарушение второго могла последовать смерть. Перед помывкой, чтобы умиловить **П.**, ему ставили угощение — воду и печеный лук. Опасным для жизни считалось и посещение бани в ночное время. Схватившего **П.** несвоевременного посетителя мог спасти вовремя подоспевший на помощь дух-хозяин овина (**рыныш айка**), который считался враждебным по отношению к **П.**

Тем не менее особых оснований для зачисления **П.** в разряд исключительно злых антагонистических людям духов нет: он был жесток только в отношении нарушителей норм общения между людьми и духами. Исключение представляли малолетние дети, которых до появления зубов, т.е. до того, как они из переходного младенческого возраста переходили в разряд «людей», нельзя было одних оставлять в бане. Безнадзорных младенцев **П.** похищал, оставляя вместо них подмену — **вежом**. В определенной ситуации из общения с **П.** можно было даже извлечь пользу. Так, у к.-з. существовало поверье: чтобы хорошо научиться играть на гармонике, вечером на Святки, во время наиболее плотного контакта мира людей с миром духов, следовало прийти в баню, захватив с собой невыделанную коровью шкуру, петуха, нож, иголку без ушка и гармонику. Там, разостлав на полу шкуру, смельчак должен был сесть на нее, очертить ножом вокруг себя замкнутый круг, воткнуть в свою одежду иголку без ушка (шкура, нож, замкнутый круг, иголка без ушка — традиционные обереги от нечистой силы) и вызвать **П.** Появившийся **П.** сначала ломал гармонику, потом собирал ее заново и начинал играть всевозможные мелодии. Этот ночной «концерт» продолжался до пения петухов, после чего **П.** падал оземь и исчезал, а смельчак усваивал все услышанные мелодии. Аналогичные представления о том, что банник может научить игре на гармонике существовали и у русских.

У к.-п. и в большинстве этнографических групп к.-з. **П.** чаще представляли в мужском об-

лике: маленьким старичком в красной шапочке. У нижневыхгодских к.-з. наряду с представлениями о духе-хозяине бани существовали представления и о хозяйке. *Пывсян гор* «банный очаг» повсеместно считался излюбленным местом пребывания **П.** в женском облике. Причем даже в тех местах, где общепринятым названием **П.** было *пывсян айка*, т.е. дух мужского пола, при обращении к нему пользовались словом «матушка». Этого духа представляли в виде пожилой женщины небольшого роста в красной шапочке. У ижемских к.-з. **П.** представляли исключительно в женском облике. Появлялась *гуранька* в виде женщины в сарафане, при ней мог быть и ребенок, в пищу которому она обещала припозднившегося посетителя. Если ей что-либо не нравилось, она могла сжечь баню и перейти в баню другого хозяина.

Лит.: Гагарин 1970, Конаков 1996, Попов 1874, Рочев 1972б, Сидоров 1928.

Н.К.

ПЫРТОМ

ПЫРТОМ, *pirtem* к.-п. в.с. вым. лл. нв. печ. скр. сс. уд.; **пыртэм**, *pirtem* вв. иж.; **пыртчом**, *pirtčem* скр., букв. «введение» — крещение, а также — крещений.

В к.-з. языке обряд крещения называется отглагольным существительным **П.**, что в буквальном переводе можно трактовать как ввод или введение человека в определенную веру. До первой четверти XX века повсеместно у к.-з. и к.-п. (как у православных, так и у приверженцев старообрядчества) **П.** новорожденного совершалось на третий и восьмой день после рождения ребенка. Необходимость совершения **П.** на восьмой день объясняется традиционными представлениями о том, что «...и сам Иисус Христос на восьмой день был крещен». Отметим, что у коми старообрядцев бытовал запрет для матерей на кормление грудью некрещеного ребенка. Необходимость совершения **П.** над новорожденным мотивируется и в целом ряде фольклорных текстов, которые переключаются по сюжету с этиологическими мифами коми о происхождении нечисти. В одной из легенд рассказывается, как женщина родила семерых младенцев, но крестила только одного из них. Впоследствии эти шестеро некрещеных стали бесами: один к



Купель для совершения обряда крещения
С. Соколово, Печорский район, 1993 г.
Фото В. Э. Шаропова

реке спустился, стал *Вауса*, второй в бане поселился, стал *Гуранька*, третий в лес ушел, стал *Ворса*, четвертый — *Дедко*, пятый — *Шыань*, а шестой — *Олыся*. В этиологических мифах коми известны тексты о происхождении нечисти из тела погибшей карликовой чуди. Интересно, что на Удоре некрещеного младенца до десяти дней шуточно называют *чудин*. В данном случае образ некрещеного младенца отчетливо соотносится с образом *чуди*, мифологических первопредков коми, погибших, согласно одному из фольклорных сюжетов, отказавшись принять крещение. Считается, что любой человек, умерший без *П.*, будет слепым на том свете. При этом взрослого человека, умершего без *П.*, ждут страшные адские муки, а умершие некрещеные младенцы, так же как и крещеные, будут обитать в *Раю*.

Выбор места для совершения обряда *П.* во многом зависел от удаленности населенного пункта до ближайшего церковного прихода. Если не было возможности принести младенца в храм, старались пригласить священника в дом, либо крещение проводил пожилой вдовый человек (*пыртысь* букв. «водящий»), хорошо знающий тексты молитв. У ижемских оленеводов *П.* младенца, родившегося в ходе летовки в тун-

дре, откладывали до возвращения в село. У православных к.-з. и к.-п. считалось, что крещенных не в церкви нельзя после смерти отпевать в храме.

О родителях, которые несут младенца на *П.*, у к.-з. говорят: *нуисны нимлаб* «понесли в мешко, где дают имя». В ходе крещения священник или *пыртысь* давали ребенку имя по святым, либо в честь какого-либо человека. Если младенец нарекался именем сразу после его рождения, ребенок, впоследствии, имел два имени: первое, данное родителями, и второе, полученное в ходе *П.* При этом, первое имя могло стать тайным, известным только имяреку и его родителям. У современных к.-з. и к.-п. говорят, что человек, принявший *П.* в зрелом возрасте и получивший новое имя, в этом мире может жить с прежним именем, а в иной мир уйдет с новым. Лишь у коми старообрядцев беспоповцев бегунского толка (скрытников, *кывишой*) принявшему *П.* в «истинно-православных христианах» предписывается жить только под «верным именем» без фамилии, без своего прежнего мирского имени.

Для крещения в доме удорских и ижемских к.-з. использовался *порт* (большой медный котел). Подчеркивается, что для совершения обряда запрещалось использовать банный *порт*, в каждом селе для *П.* держали специальный

сѡстѡм «чистый» или *вежа порт* «святой котел». У печорских к.-з. крестили в *кантуке* или *иомосе*, большой деревянной купели округлой формы, сбитой из сосновых досок и скрепленной черемуховыми ободами. Считается, что воду, в которой крестили младенца, можно использовать для освящения домашней утвари и посуды, но нельзя в этой же воде крестить другого человека, обязательно надо приготовить «новую воду». Крестить в «старой воде» считалось грехом. По мнению информаторов, человека, который примет крещение в «старой воде», всю жизнь будут считать некрещеным. После крещения освященную воду из купели выливали тайно от посторонних туда, где никто не ходит. По данным В.А. Круглова, в прошлом веке у к.-з. **П.** в доме завершалось обрядовой трапезой. *Вежай* собирал с накрытого обеденного стола понемногу всех блюд, смешивал все в одной посудине с водой, вином, пивом (**сур**) и квасом и подавал отцу крещенного младенца. Отец произносил молитву и съедал приготовленное кушанье за здоровье своего ребенка. После этого начиналась общая семейная трапеза с участием гостей.

В настоящее время на Удоре и Печоре широко известно около десяти имен к.-з. старообрядческих наставников, которые проводят обряд **П.** за пределами церкви (в доме или на реке). Хотя информаторы отмечают, что уже нет наставников, достаточно хорошо знающих канонический чин **П.** Многие современные *пыр-*

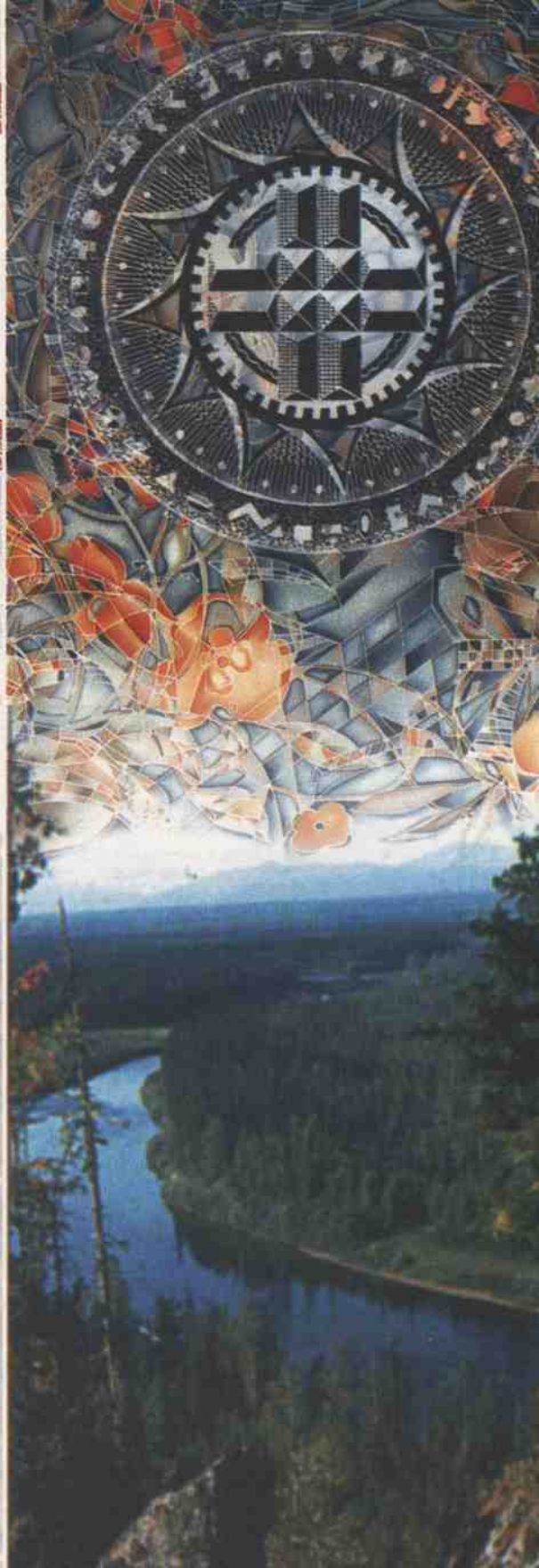
тысь не владеют навыком чтения литературы на церковнославянском языке и, соответственно, руководствуются в проведении обряда **П.** только устным преданием. Полевые этнографические исследования показывают, что у современных к.-з. и к.-п. не сложилось единого канона **П.**, совершаемого вне храма без участия священника. Наличие локальных вариантов обряда, характерных для отдельных сел или старообрядческих общин во многом отражает историю формирования различных конфессиональных и этнографических групп к.-з. и к.-п.. По ряду признаков канон **П.** у к.-з. и к.-п. старообрядцев близок к традиции русских старообрядцев беспоповцев поморского согласия (в частности, верхнепечорских и прикамских). Вместе с тем ритуальные действия, совершаемые в ходе подготовки и проведения **П.** вне церкви отчетливо соотносятся с традиционными для к.-з. и к.-п. обрядами снятия с человека порчи. Для современной традиции сельских к.-з. и к.-п. характерным является **П.** за пределами храма в зрелом возрасте, отсутствие миропомазания и евхаристии, надевание на окрещаемого не только креста (*перна*), но и пояса (*вонь*), проведение обряда не только в доме, но и в естественных водоемах.

Лит.: Круглов 1983; Шарапов, Чувь-
юров 1994; Шарапов 1996; ПМА.
В.Ш.





РАЙ	328
РЕЗУН ТУРУН	328
РӨМ	330
РОМАНИЧА	331
РӨМПӨШТАН	331
РОШТВО	332
РӨШТВО РЫТ	334
РЫНЫШ АЙКА	344



РАЙ

РАЙ, raj повс. (< рус.), — рай.

В традиционном мировоззрении к. образ **Р.** выступает одной из составляющих представлений об ином мире и аккумулирует в себе дохристианские и христианские верования о посмертном пребывании души человека.

Согласно мифологическим представлениям **Р.**, как место посмертного обитания душ праведников, был открыт для людей позже **Ада**, куда первоначально попадали души всех умерших. В фольклорных текстах выч. и печ. к.-з. рассказывается, что души умерших людей стали обретать вечное успокоение в **Р.** лишь после того, как Иисус Христос совершил путешествие в **Ад** и вывел из него души праведников. В мифах к.-з. открытие **Р.** совпадает с созданием суточного цикла ночь / день, который приходит на смену вечному дню.

По поверьям к.-з., путь в **Р.** лежит через подъем на крутую железную гору. По данным Н. Заварина и В.П. Налимова, именно с этими представлениями связана традиция класть в гроб покойного ногти, остриженные им и пропущенные через собственную рубашку при жизни — «с их помощью душа в состоянии будет взойти на райскую гору». Считается также, что на пути в **Р.** душа преодолевает двенадцать огненных рек. При этом подчеркивается, что на полпути в **Р.** — на шестой огненной реке — души грешников сталкиваются в **Ад**. Грешникам, находящимся в **Аду**, виден свет **Р.**, только «словно сквозь игольное ушко».

В фольклорных текстах **Р.** локализуется на небесах и представляет собой замкнутое пространство, поскольку имеет Врата. Согласно поверьям, лишь в период Пасхальной недели и на Вознесение райские Врата открыты для душ усопших. По этому поводу говорят, что на Пасху Иисус Христос спускается на землю, а на Вознесение возвращается на небо. К этим дням у к.-з. и к.-п. приурочиваются поминки по всем усопшим в течение года. Считается, что и живые могут увидеть наяву или во сне как на небесах открываются райские Врата. Однако, переживание такого видения чаще рассматривается как плохая примета — предвестие какого-либо несчастья или приближающейся смерти. В устной традиции к.-з. до настоящего времени быту-

ют тексты, описывающие путешествие в **Р.**, в ходе которого человеку показывалось (или определялось) место, уготованное ему в ином мире. Характерные для христианской традиции предельно схематичные описания **Р.** в фольклоре отчасти детализируются. Так, например, считается, что райские птицы — это души умерших младенцев. При этом подчеркивается, что это души крещенных детей, а «некрещенные на том свете слепыми будут и летать не смогут, а будут лишь ползать, собирая плоды под райскими деревьями». Если в фольклорных описаниях **Ада** актуализируется идея вечных мук и страданий через постоянное переживание обратного хода времени — душа грешного человека сжигается до ячменного зернышка (до величины овечьей бабки), снова вырастает и вновь сжигается, то **Р.** характеризуется состоянием полного покоя и отсутствием течения времени. По поверьям печ. к.-з., для попавшего в **Р.** время навсегда останавливается — «во сколько бы лет человек ни умер, пусть даже младенец в люльке, в **Р.** ему всегда будет 25 лет» (по другим вариантам — 30 лет). Считается также, что попавшему в **Р.** «не нужна пища и верхняя одежда».

Лит.: Заварин 1870; Налимов 1907; Конаков 1997; Шаранов 1996; Fokos-Fuch 1951; ПМА.

В.Ш.

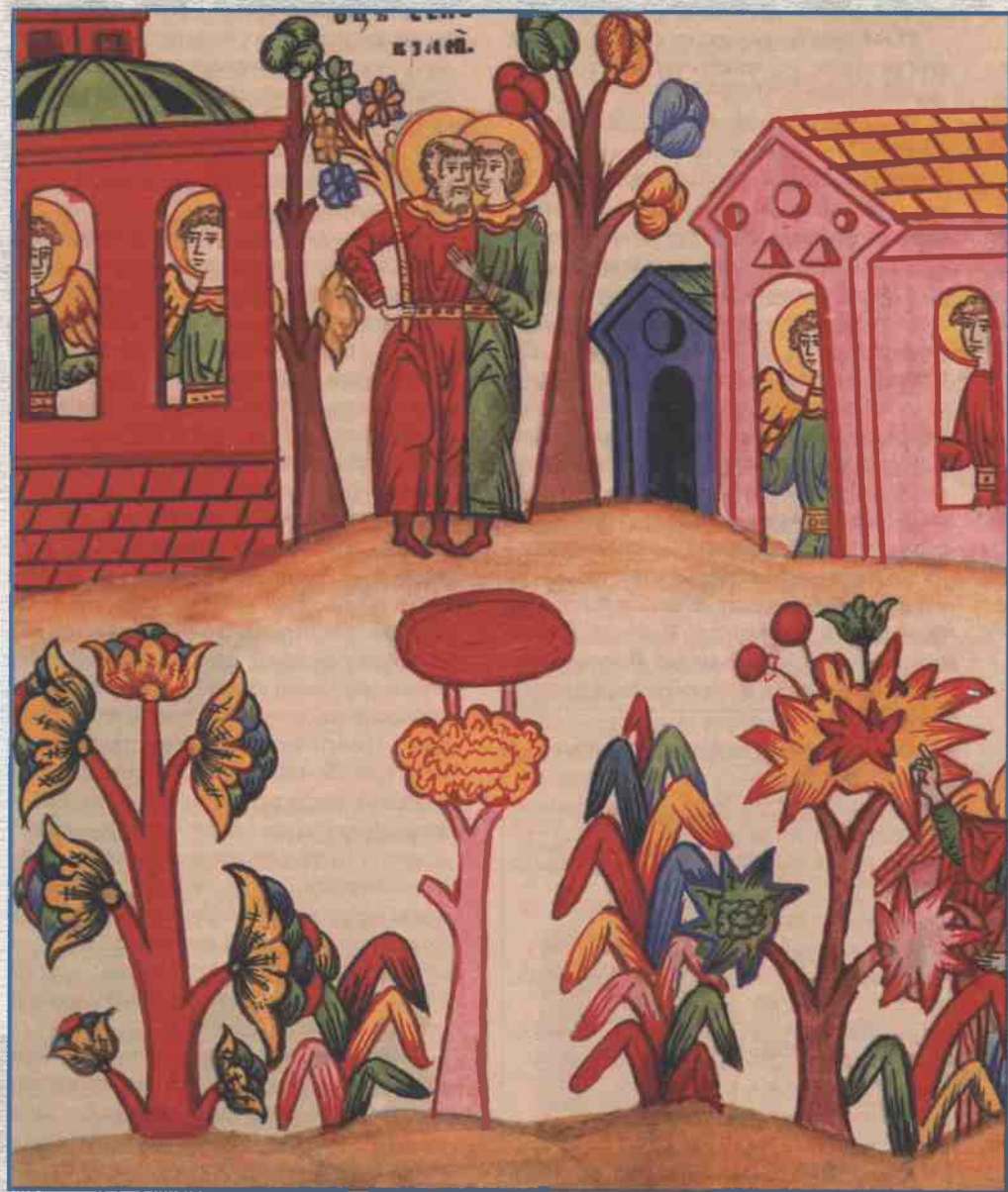
РЕЗУН ТУРУН

РЕЗУН ТУРУН, rezun turun к.-п. «резун-трава» (< рус.), — волшебная трава, открывающая любые замки и запоры.

Считалось, что для того, чтобы добыть **Р.т.**, необходимо было найти в лесу дерево с дуплом, в котором находилось гнездо дятла с уже вылупившимися птенцами. Во время отсутствия дятла, улетевшего за кормом для птенцов, следовало залезть на дерево и закупорить вход в дупло деревянной втулкой. Дятел, прилетевший с кормом и обнаруживший, что вход в дупло закрыт, улетал и возвращался с травинкой **Р.т.** Открыв с помощью **Р.т.** дупло, дятел выбрасывал травинку, а нашедший ее обретал неограниченную власть над всеми запорами. У к.-з. представления о **Р.т.** отсутствовали, к.-п., по всей видимости, заимствовали их от русских.

Лит.: Янович 1903.

Н.К.



«Рай»

Рис. О. П. Коровиной
(«Цветник»)

РѦМ

РѦМ, *rgm* вв. вым. иж. нв. скр. к.-п.; **сѡвет**, *svet* вв. скр. сс. уд.; **чѡвет**, *čvet*, иж. скр. (< рус. *цвет*), — цвет.

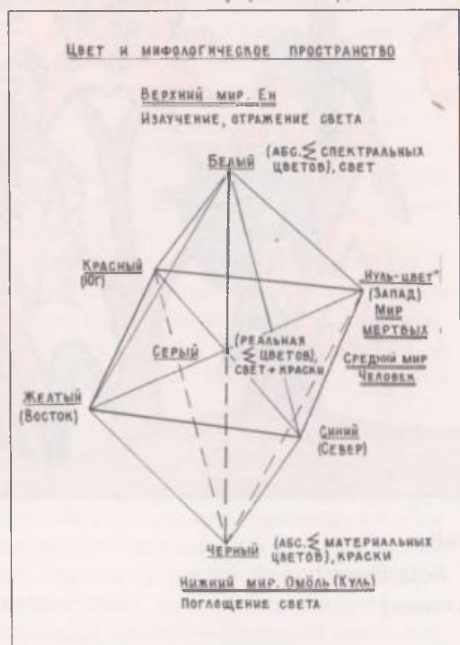
Р. — класс знаков, участвующих наряду с числовым, геометрическим и проч. кодами, в описании мифологической модели мира к. Уни-версальное значение имеет разделение на. хо-лодные / теплые, чистые / смешанные, светлые / темные **Р.** Согласно мифам творения к., из се-рого хаоса (нуль-цвета) вначале выделяются свет и тьма, белое и черное, маркирующие близ-нечную пару (к.-з. **Ен-Омоль**, к.-п. **Ен-Куль**). Во взаимодействии противоположных начал света и тьмы, **Енаи Омбля** (*Куля*), воз-никает сумречный свет среднего мира, в кото-ром происходит дальнейшее выделение из хаоса второго уровня чистых **Р.**, обладающих семи-отическим статусом и связанных с горизонталь-ной ориентацией: красный — юг, желтый — восток, синий — север, серый (нуль-цвет) — за-пад. **Р.** запада указывает на хаос третьего уров-ня — врата в мир мертвых. Наряду с горизон-тальными оппозициями чистых **Р.** сохраняется тяготение желтого к верху и белому, синего — к

низу и черному. В мифологических рассказах о черном, белом и красном конях, поочередно поддерживающих мир, усматривается и времен-ной аспект: черное связывается с мифологичес-ким временем, прошлым, красное — с историче-ским временем, настоящим, белое — с будущим, при этом семантика черного и белого часто смыкается согласно идеям цикличности мифо-логического времени.

На физиологическом уровне **Р.** связывался с человеческими выделениями и органами, средо-точиями определенных чувств и эмоций: белый — слюна, очищение, избавление от скверны и сглаза; черный — фекалии, анус; желтый — желчь, урина, желчный пузырь, ненависть; си-ний — семя, мужские гениталии; красный — кровь, печень, любовь, жизненные силы.

В несказочной прозе мифологического ха-рактера образы низшей демонологии атрибу-тируются хроматическими наборами, связанны-ми с характеристиками стихий и иного мира: водяной — черный, белый, синий (вода живая — белая, вода мертвая — черная); домовый — си-ний, красный, черный, серый (дым и огонь оча-га, кровное родство); леший — черный, синий (чужой мир, синий ельник) и т.д. В дендрарном мифологическом коде большое значение прида-валось хроматическим характеристикам деревь-ев: береза (белый, золотой) — рождение, воз-рождение, детство; сосна (красный, золотой) — жизнь, зрелость; ель (синий, черный) — смерть, старость. То же касается зоологического и ор-нитологического кодов: пестрые животные и птицы представлялись маргинальными, красные были связаны с огнем и движением, белые — с принадлежностью к верху (лебедь — птица **Ена**, и т.д.), черные — к низу (гагара, ворон — птицы **Омбля**).

Мифологический хроматизм находит отра-жение и в обрядовой сфере, тесно связанной с фольклорными метафорами, образами, а также внешней, предметной атрибутикой. Так, в похоронных причитаниях образ идеального сороди-ча, покойника, связывается с чистотой белого, царственностью (солярностью) золотого и ста-вится в оппозицию черному образу медведя-смерти. Отношения покойник-живые-смерть выражалось колористически как белое-красное-черное. В свадебной поэзии род жениха и род невесты относятся друг к другу как черное / бе-лое, синее / красно-желтое.



Цвет и мифологическое пространство
Автор схемы О. И. Улшеев

Мифологический хроматизм находит отражение и в традиционной одежде, что проявляется в предпочтительности определенных тонов в зависимости от времени года, пола и возраста. Повседневная одежда к. была более тусклых, серых тонов («серые будни»), нежели праздничная, поражающая буйством красок, что объясняется не только прагматическими соображениями. Белая одежда считалась в обыденной жизни бедной, что не мешало ее сакрализации в обрядах, связанных с поминанием предков, полевыми работами, свадьбой и похоронами. Белая одежда считалась также одеждой младенцев и покойников (до 20-х гг. XX в.).

В отличие от мифологических текстов, в текстильных и художественных промыслах к.-з. и к.-п. встречается 14 **Р.** (включая белый и черный), а хроматическая терминология в коми языках включает более 200 наименований **Р.**, что позволяет выделять семантически важные **Р.** в отдельную группу.

Лит.: Грибова 1964; она же 1975; Налимов 1907; Сидоров 1928; Уляшев 1992; Уляшев 1993; Уляшев, Шаранов 1995; Шаранов 1992.
О.У.

РОМАНИЧА

РОМАНИЧА, *remanica* (< рус. *Романича*), — жена (невеста) **Ми́ча Роман**, мифологизированный образ полонянки к.-з. эпической песни «*Ми́ча Роман*».

В сюжете песни этот образ занимает центральное место, напоминает известный образ из ранних русских баллад Марья Юрьевна, девушка бежит из татарского плена. В к.-з. песенных версиях этого сюжета о полонянках имя жены *Ми́ча Роман* не называется, оно встречается только в одном прозаическом пересказе этой песни. Сюжет коми песен носит семейно-бытовой характер, сквозной является тема судьбы молодой женщины. Отсюда сказывается сильное влияние свадебной семантики. Символами судьбы являются три корабля, на которых враги хотят увезти молодую (ср. с врагами-поезжанами); мотив бани, в которую ведут молодую, гадание на реке на свадьбу; сам образ реки, как символ пути к милому, суженому; и наконец, подвенечное платье, которое **Р.** просит от мужа. Описание же фантастического бегства **Р.** из

плена напоминает мотив бегства в волшебных сказках, в которых природа обычно помогает героям спастись от преследователей.

Лит.: Микушев 1973; он же 1987.
А.В.

РОМПОШТАН

РӨМПӨШТАН, *rempestan* повс.; **ромпештан**, *rempestan* вым. нв.; **видзедчан** *vižedčan* вв.; **ви́ччан**, *viččan* уд.; **визылысян**, *vizlisan* иж., — зеркало.

Сложносоставное слово **Р.** происходит от Общеп. корня *rōt* «цвет, окраска, оттенок»: *ром* «цвет» + *нештыны* «зажигать».

Основное физическое свойство **Р.** — отражение или «удвоение» видимой реальности, описывается в коми языке глаголами: *тыдавыны* «видеться», *петкодчыны* «появиться». Ср. *тыдавтӧм* «невидимый; нечистый, злой дух».

Представления о **Р.**, как зримой границе с потусторонним миром, отчетливо проявляются в обрядовом применении **Р.** и в комплексе запретов, связанных с использованием **Р.** в быту: перед **Р.** нельзя есть, иначе будешь некрасивым — можешь пострадать от порчи взглядом со стороны нечистой силы; во время грозы **Р.** занавешивают, чтобы в него не ударила молния; считается тяжким грехом совершение молитвы в доме перед иконой, если рядом на стене висит неприкрытое зеркало; чтобы избавиться от дурного

сна достаточно сразу после пробуждения посмотреть в **Р.**, т.е. отправить наваждение обратно в иной мир; если с твоего лица сняли порчу, то нельзя смотреть в **Р.** до тех пор, пока на следующий день солнце не начнет заходить, иначе порча опять найдет на тебя; считается, что в определенные периоды (после захода солнца, на святках, а также на похоронах и поминках) в **Р.** можно увидеть умерших и



Зеркало
XIX в. Этнографический
музей КНЦ УрО РАН

других представителей иного мира; можно преднамеренно вызвать явление нечистой силы, если в полночь зажечь свечу и посмотреть через нее на свое отражение в **Р.**; грудным детям до появления зубов нельзя показывать зеркало — иначе у них вообще не вырастут зубы.

В традиционной медицине известны магические приемы, которые проводил **тодысь** у зеркала (рядом устанавливалась икона, зажигалась церковная свеча и клался нож или ножницы): произнесение заговорных формул, направленных на снятие порчи; заговаривание воды и пищи, предназначенной для исцеления больного (уд., в.в., печ.).

Традиционные для Европейского Северо-Востока святочные гадания девушек перед **Р.** (перед двумя **Р.**, поставленными под прямым углом по вертикальной и горизонтальной плоскостям, или перед **Р.**, сидя спиной к окну) о будущем женихе у к.-з. и к.-п. полагалось проводить в одиночку, поскольку считалось, что даже в обычные дни нельзя вдвоем смотреться в одно **Р.**, иначе преждевременно постареешь. **Р.** как предмет индивидуального обихода в повседневной жизни сохраняло этот статус и в обрядовой практике. Объяснение необходимости индивидуального проведения гаданий у зеркала можно увидеть и в поверьях о том, что: в полночь в **Р.** можно увидеть свой **орт** «душу-двойник»; вместе с тем считается, что наблюдение чьего-либо **орта** предвещает скорую смерть этого человека.

Коллективные святочные гадания с **Р.** у к.-з. и к.-п. проводились, как правило, парнями, либо при их обязательном участии. Примечательно, что и в этих обрядах непосредственное наблюдение за отражением в **Р.** либо в «зеркальном лабиринте» (система из двух зеркал) велось лишь одним из участников, который изображал покойного. Известно несколько вариантов гаданий «с покойником». (См. **Гадайтчом**.)

Представления о магической природе реального **Р.**, актуализировались в ритуальном использовании его символических заменителей. Так, например, считалось, что девушка может приворожить парня, если возьмет стебли льна, разложит их на лугу по кругу (так, чтобы верхушки стеблей были в центре, а корни снаружи) и убедит парня посмотреть в это «зеркало». Если в святочных гаданиях с целью определения будущего супруга применялось обычное **Р.**, то в обрядах с целью определения виновника порчи

или болезни человека предпочтение отдавалось зеркальным свойствам воды. В ритуальной практике с **Р.** соотносятся и предметы, имеющие отражающие поверхности. Так, в частности, на похоронах накрывают белой тканью (так же как покойного) не только **Р.** и окна, но и самовар, застекленные иконы, картины и фотографии, а в современном интерьере еще и полированную мебель и телевизор. Объясняют эти действия поверьем о том, что в противном случае покойник может оставить на зеркальной поверхности этих предметов *син вуджер* «тень глаз» и тем самым будет пугать живых, либо вызовет еще одну смерть в этом доме.

Лит.: Браун 1967; Конаков 1993; Налимов 1908; Уляшев 1996; Шаранов 1997а; Шаранов 1997в; ПМА. В. III.

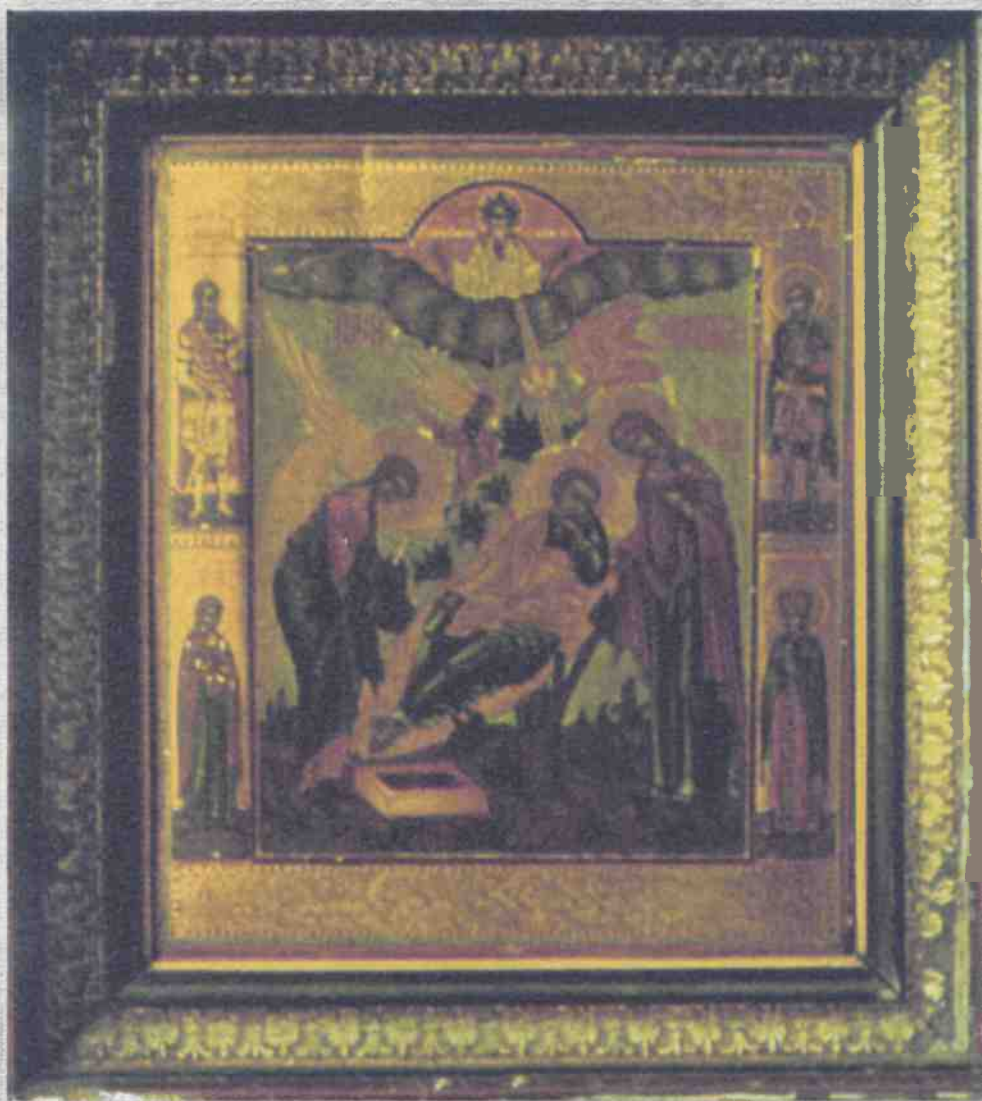
РѢШТВО

РѢШТВО, *reštvo* повс.; **рожество**, *rezestvo* уд., — Рождество Христово, 25 декабря ст. ст.

Как и по всей православной Руси, в **Р.** у к. было принято ходить по домам и славить Христа. Молодежь небольшими группами со звездами из разноцветной бумаги, «вертепами» (фонариками из прозрачной бумаги со вставленными в них картинками из священной истории), зажженными свечами ходила из дома в дом и пела христословия (духовные стихи, прославляющие Христа). В некоторых местах ходили со славой уже вечером накануне **Р.**, в других — после торжественной церковной заутрени в сам праздник. Принимали участие в этом обряде подростки, молодежь, а иногда и взрослые мужчины. Особенно любили праздничное хождение со славой дети. У русских, кроме славения, на Рождество общепринято было колядовать, исполнять колядки — песенные пожелания благополучия хозяину дома, его семье и всей живности. У к. этот обычай распространения не получил.

У уд. к.-з. на **Р.** из мерзлого коровьего навоза и снега делали невысокие сооружения — **«Ен сод»** «лестница Бога», по которой Бог будто бы спускал на землю оттепель.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968; Дукарт 1978; Конаков 1993; Мельников 1898; Рочев 1972. Н. К.



«Спас Недреманное Око»

Икона, написанная в XIX в. коми старообрядцами в
д. Верховозье на р. Вашка

Фото В.Э. Шаропова

РЎШТВО РЫТ

РЎШТВО РЫТ, *reštvo rīt* повс. «Рождественский вечер»; **куття лун**, *kuť'a lun* к.-з. «день кутти», — навечерие Рождества Христова, Рождественский сочельник, 24 декабря ст. ст.

Как и у русских, у к.-з. и к.п. в **Р.р.** было принято готовить сочиво — особое блюдо из размоченных в воде пшеничных или ячменных зерен. Хозяйственные работы в этот день не воспрещались, но в большинстве домов не столько работали по хозяйству, сколько были заняты подготовкой к празднованию Рождества Христова. Молодежь и дети готовились славить Рождество, вырезая из разноцветной бумаги звезды. Хозяйки выпекали из ржаной муки фигурки различных животных: лошадей, коров, овец, оленей, зайцев и т. д. Эти фигурки помещали на божницу и хранили там до Васильева дня (Нового года), когда ими одаривали детей. Лошадей в **Р.р.** кормили специально выпеченным для этой цели хлебом из отрубей, чтобы они не болели.

Лит.: Конаков 1993;

Кудряшова 1993; Янович 1903.
Н.К.

РЫНЫШ АЙКА

РЫНЫШ АЙКА, *rīnīš ajka* скр. иж.; **рынш айка**, *rīnīš ajka* вв. «старший овина»; **рынышса**, *rīnīšsa* вв.сс. нв.; **рынышник**, *rīnīšník*, уд. «овинник»; **овин чуд**, *evin čud* к.-п. «овинный дух», — дух-хозяин овина.

Сведений о внешнем виде **Р.а.** не зафиксировано. Основной его функцией была охрана от пожара овина и находящегося в нем на просушке хлеба. Взаимоотношения с **Р.а.**, как и с другими духами-хозяевами были регламентированы. Считалось, что он не любит лишнего жара, и поэтому хлеб полагалось просушивать лишь один раз в день. Из-за сильного жара **Р.а.** мог покинуть свое жилище, а оставшийся без присмотра хлеб — погибнуть в огне. Перед тем как затопить овин, следовало предупредить его духа-хозяина: «Сторонись, **Р.а.**, я буду топить печь». Уходя из овина просили: «**Р.а.**, береги мой хлеб». Чтобы задобрить **Р.а.**, ему оставляли угощение — печеную картошку. У к.-п. полагалось освящать новый овин специальной ритуальной трапезой. После того как в него был сложен в первый раз хлеб, хозяин приносил в подовинную яму жареного петуха, брагу, пиво и звал соседей. Все пришедшие рассаживались вокруг дров, приготовленных для сушки хлеба, и вкушали принесенные яства. На Святки у овинных дверей было принято галать о будущем урожае, один, три, пять или семь (больше было нельзя) человек садились в очерченный ножом под дверь в овин круг, накрывались скатертью и слушали. Если слышался стук, то ожидался хороший урожай хлеба, хруст — мало хлеба, плач — голод. Считалось, что **Р.а.** мог заступиться за человека, которого обижал **пывсянса** «банник».

Лит.: Рогов 1858;

Старцев 1929; Uotila 1989.
Н.К.





САРИЙ ВОЛОС	336
СЕМИК	336
СЕРАМ	336
СЁСЬКАСА СТАРИК	337
СИГУДӨК	338
СИЙӨС ПЫР ЛЭДЗӨМ	340
СИН ПӨЛА	340
СИН ПӨЛА МОРТ	340
СИР I.	340
СИР II	341
СИР Ю	342
СМИЛИТӨМ	342
СОВ	345
СОЛОВЕЙӨС ПЕТКӨДӨМ	345
СОРОКИ	346
СРЕТЕННЕ	346
СТЕПАН ПЕРМСКОЙ	346
СУР	348
СУТШЙӨДЛӨМ	348
СЬӨДБӨЖ	349
СЬӨЛА	349
СЬӨЛА-ПӨЛАСА	349
СЬЫВ	349
СЫРЧИК	349
СЫРЧИК-КӨЗ	350
СЮЗЬ	350
СЮРА-ПЕЛЯЫСЬ МӨС ВИДЗЫСЬ	359



САРИЙ ВОЛОС

САРИЙ ВОЛОС, *sarij volos* к.-п. «сарский волос», — волшебная трава.

С.в. растет на корнях деревьев, о его внешнем виде известно только то, что это маленькая травка «в шляпке». Нашедшему **С.в.** не страшны несчастья, ему во всем сопутствует удача. Но владельцу **С.в.** нельзя было рассказывать, что у него есть волшебная трава. В этом случае она сразу же исчезала, как бы ни была надежно спрятана.

*Лит.: ПМ. ЛГ.
Н.К.*

СЕМИК

СЕМИК, *semik* повс. (< рус.); **семик субот**, *semik subet* повс., — поминальный день накануне Троицы.

Непосредственно перед Троицей, в седьмую (отсюда — Семик) пасхальную неделю, как и у русских, в Четверг, а чаще в субботу, у к.-з. и к.-п. был поминальный родительский день. В **С.** у к.-з. из каждого дома хоть кто-нибудь должен был посетить могилы близких. Было принято являться на могилы обязательно с каким-нибудь кушаньем (рыбным пирогом, вареным мясом, яйцами и др.). Старались донести пищу еще горячей, поскольку верили, что паром от нее питаются умершие. В могиле делали небольшое углубление и «угощали» умерших, наливая туда пиво или вино. После посещения кладбища поминки по умершим продолжались по домам. На них приглашались все родственники, за столом рассаживалось по степени родства, причем женщины отдельно от мужчин. После того как «родители» были помянуты, принимающие участие в поминальном обряде приступали к трапезе. В конце поминок исполнялись похоронные плачи, но запрещено было начинать причитания до того, пока со стола не исчезнет поминальное угощение.

У к.-п. считалось, что **С.** являлся единственным днем в году, когда души всех умерших получали от Бога дозволение на один день вернуться на землю, чтобы присутствовать на поминальной трапезе своих родственников, которая устраивалась как дома, так и на кладбище. К **С.** начинали готовиться заранее: уже за неделю до

него ловили рыбу, забивали домашний скот и птицу, хозяйки тщательно мыли всю посуду, чтобы души покойных не упрекнули их в нечистоплотности. Утром в **С.** все приготовленные кушанья ставили на стол, причем выпечку специально надламывали, чтобы из нее свободно выходил пар. Затем перед иконой зажигали свечу, и все домочадцы молились Богу. Домохозяин давал указание отодвинуть стол от лавки и поставить еще одну лавку по другую сторону стола для душ умерших родственников. После чего он приглашал их приступить к трапезе. Где-то через полчаса за стол садились и все домочадцы. После обильного завтрака семья отправлялась в церковь, а затем все шли на кладбище. На могилах близких растлали скатерти, на которые выкладывали принесенные яства и спиртные напитки. Чтобы принесенная для угощения душ умерших еда была теплой, и от нее шел пар, ее заворачивали в специально разогретые для этого тряпки.

*Лит.: Заварин 1870/1; Микушев;
Чисталев, Рочев 1971; Янович 1903.
Н.К.*

СЕРАМ

СЕРАМ, *seram* повс., — смех.

Ритуальное осмысление **С.** отчетливо проявляется в промысловых поверьях к.-з. и к.-п. Считается, что ни в коем случае нельзя смеяться над убитым медведем — иначе он может воскреснуть и погубить охотника за эту дерзость. У вычегодских к.-з. по этому поводу рассказывают быличку об охотнике, убившем сорокового медведя. Сняв шкуру с убитого зверя, удачливый охотник самодовольно улыбнулся. В этот момент мертвый медведь ожил, встал на задние лапы и зарычал, поскольку не мог стерпеть такого оскорбления со стороны охотника. Вид медведя с содранной шкурой привел в ужас охотника, который бросился бежать и сумел спастись от преследования только после того, как снял с себя нижние штаны и бросил позади себя: воскресший медведь не мог перейти этот **вуджор**. К.-з. охотники на промысле особенно остерегались **С.** черноволосого ребенка, который мог отбить промысловую удачу. В ходе рыбной ловли к.-з. строго наказывали детей, если они начинали насмехаться над выловленной рыбой — считалось, что подобное «оскорбле-

ние» рыбы неминуемо приведет к прекращению хорошего лова. Малолетних детей вообще старались не брать на охоту, поскольку у к.-з. и к.-п. соблюдался строгий запрет на наблюдение убийства животного (включая процедуру забоя домашнего скота) малолетними детьми. Примечательна традиционная мотивировка этого запрета: произвольный **С.** и даже случайная улыбка ребенка, могут оживить только что убитые тела животных.

На представлениях об активном воздействии человеческого **С.** основывались и некоторые ритуалы изгнания из дома вредных насекомых. К кануну Иванова дня у сяс., печ. и уд. к.-з. приурочивалось проведение обряда **«Лудік петкодом»** «вывод клопов», в ходе которого домочадцы ловили одного клопа, ставили его на середину стола и начинали хором хохотать над ним с той целью, чтобы из этого дома вывелись все клопы. В данном случае **С.** рассматривался как очистительная сила, способная изгнать нечисть из дома. У печорских к.-з. в ходе этого обряда совершался ритуальный вынос клопов за пределы жилого пространства и символическое их захоронение в спичечном коробке или старой лубяной обуви. Примечательно, что в последнем случае **С.** строго запрещался — напротив, исполнялись причитания по насекомым, отправляемым в мир иной. Отмеченный запрет лишь актуализирует представления о магической силе человеческого **С.**

Следует подчеркнуть, что у к. **С.** и веселье не возбранялись и в ходе реальных похорон и поминок. После обязательных причитаний на кладбище в ходе поминок у к.-з. было принято приглашать души усопших в дом, чтобы не только поесть-попить, но и поиграть-повеселиться вместе с живыми. В поминальных и святочных обрядах к. известен целый ряд игр и гаданий карнавального характера, основанных на предпологаемом участии в них покойников. См. **ГА-ДАЙТЧОМ, РОМПОПШТАН**. Считалось, что чрезмерная скорбь и рыдания могут расстроить души усопших и тогда они не захотят покидать живых.

О ритуальном **С.**, вероятно, идет речь и в описании одного из свадебных обрядов, совершаемого у к.-з. в день приезда молодых в дом жениха, где невеста раздает подарки родителям будущего мужа. В разгар застольного веселья мать или крестная жениха приносят на блюде ва-

реную птицу, имитирующую живую утку (голова птицы задрана кверху с помощью шепки). Сидящие за столом начинают шуметь еще больше, бросают кусками хлеба в птицу, стараясь свалить ее голову, и хором весело кричат при этом: *«гог-гог-гог-гог»*. Название этой свадебной игры — *гогзыом, уд., гогзыны, сс., скр.* — можно перевести как «гоготание», «осмеяние».

В семьях у к.-п. и к.-з. при наблюдении за определенными этапами в развитии трех-четырёхмесячного ребенка особое внимание обращается на появление у него улыбки и **С.** Улыбка на лице младенца традиционно трактуется как первый признак осмысленного выражения лица. Об улыбающемся младенце в семьях у к.-з. могут сказать: *мортсяммис* «очеловечился, превратился в человека». Так же говорят о полуторагодовалом ребенке, делающем первые самостоятельные шаги. Показательно, что у к.-з. близкая по звучанию и аналогичная по значению характеристика используется по отношению к возмужавшему, окрепнувшему подростку, о котором обычно говорят: *мортъяммыны нв., печ., сс., мортъямасыны вым., иж., уд. и мортнемасыны иж.* В традиционных представлениях к.-з. способность смеяться, так же как умение самостоятельно ходить, выделяются в качестве рубежных этапов в становлении человека.

Анализ фольклорных и обрядовых текстов показывает, что для традиционного мировоззрения к.-з. и к.-п. характерно неоднозначное восприятие **С.**: с одной стороны — это способность, отличающая человека от животного мира и позволяющая ему защититься от влияния иного мира; с другой стороны — считается, что неуместный **С.** и грубая насмешка могут спровоцировать действие нечистой силы, лишить человека удачи в промысле, и даже погубить его.

Лит.: Конаков 1993; Налимов 1907; Налимов 1908; Плесовский 1968; Сидоров 1924, 1927, 1928; Шаранов 1993; ПМА. В. III.

СЕСЬКАСА СТАРИК

СЕСЬКАСА СТАРИК, *soskasa starik* «старик из Шошки», — фольклорный герой вымских к.-з., сильный колдун (**тодысь**).

С.с. обладал даром телепортации. Однажды артель охотников из шести человек находи-

лась на промысле в верховьях р. Вымь, за 300 км от ближайшего селения. Промысел был очень удачный, охотники увлеклись и израсходовали почти все припасы: еды осталось на один раз. **С.с.** приказал съесть последние продукты и ложиться спать. Рано утром он разбудил всех, велел собрать добычу и снаряжение, упаковать их на ручных охотничьих нартах, а самим охотникам одеться теплее и тоже сесть на нарты. Свои нарты **С.с.** поставил впереди всех, после чего велел всем закрыть глаза и не открывать их без его разрешения. Охотники закрыли глаза, **С.с.** взмахнул рукой, и все нарты понеслись сами по себе. Через некоторое время один из охотников не вытерпел и приоткрыл глаза. Нарты сразу же остановились, в трех километрах впереди находилось ближнее селение. По-прежнему еще были предрассветные сумерки. **С.с.** посоветовал, что его не послушались, и из-за этого нарты придется тащить дальше самим. Охотники добрались до селения, передохнули, поели и отправились дальше уже по населенной местности.

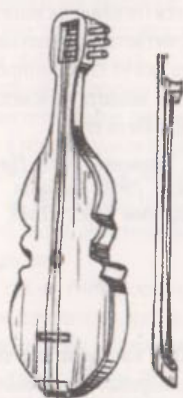
*Лит.: Рочев 1984.
Н.К.*

СИГУДЁК

СИГУДЁК, *sigudek* повс.; **си гудэк**, *si gudek* вв. иж. (< к. *си* «волос» + рус. *гудок*), — струнный смычковый музыкальный инструмент.

В к.-з. мифологии с изобретением **С.** связано появление музыки. В роли культурных героев

выступили оба демиурга (**Ен** и **Омоль**). **Ен** сделал **С.**, но он не звучал. **Ен** обратился за помощью к **Омёлю**, и тот посоветовал прилепить к углу корпуса **С.** кусочек **коз сир**-еловой смолы и натереть ею смычок. **Ен** сделал так, и из **С.** полилась музыка. **Ен** тогда проклял **С.**, основным творцом которой, таким образом, стал **Омоль**. Ср. у алтай-



Сигудок

ских тюрков музыкальные инструменты изобрел Эрлик (темный демиург).

Поскольку к созданию музыки самым непосредственным образом был причастен **Омоль**, отношение к ней амбивалентно. В частности, подразумевалась взаимосвязь музыки и мира духов, которые тоже были сотворены **Омёлем**. Так, у к.-з. существовало поверье, что для того чтобы научиться хорошо играть на гармонике, вечером на Святки, в период наиболее плотного контакта мира людей с миром духов, следовало прийти в баню, захватив с собой невыделанную коровью шкуру, петуха, нож, иголку без ушка и гармонику. Там, разостлав на полу шкуру, смельчак должен был сесть на нее, очертить ножом вокруг себя замкнутый круг, воткнуть в свою одежду иголку без ушка и вызвать банного духа. Появившийся банник сначала ломал гармонику, потом собирал ее заново и начинал играть всевозможные мелодии. После пения петухов банник падал оземь и исчезал, а смельчак усваивал все услышанные мелодии. В то, что дух-хозяин бани может научить играть на гармонии, верило и северорусское население. У хантов также полагали, что умение играть на музыкальных инструментах является даром, получаемым от духов.

В свою очередь, подразумевалось, что духам нравится музыка, поэтому многие к.-з. охотники брали с собой в лесную избушку **С.** и игрой на нем развлекали вечерами себя и лесных духов. У верхневыхгодских к.-з. был известен оригинальный стационарный музыкальный инструмент *брунган* < бругнны «гудеть». В избе на боковую стенку голбца (между двух ступенек) прибавали три, пять или семь длинных и толстых проволоочных струн (раньше употреблялись жилы и кишечные струны). Корпусом-резонатором служил открытый голбец. Звук из *брунгана* извлекался ударами деревянного молотка по струнам, при таком огромном резонаторе он получался очень мощным, напоминающим звучание большого колокола. Голбец, по представлениям к.-з. и к.-л., был местом обитания духа-хозяина дома (**олыся**), от которого зависело благополучие.

*Лит.: Сидоров 1928;
Чисталев 1984; Fuchs 1924.
Н.К.*



Сигудэшница
Коми-Пермяцкий АО



Игра на сигудок
Худ. А. В. Мошев



СИЙОС ПЫР ЛЭДЗОМ

СИЙОС ПЫР ЛЭДЗОМ, *šijes pīr ležem* уд. нв. вым. к.-п.; **сиес пыр лэдзэм**, *šies pīr ležem* вв. иж.; **сиесод пыртóm**, *šiesgd pīrtgm* вв. печ.; **сийос пыртí кыскóm**, *šijes pīrti kiskgm* уд., — протаскивание через хомут, обряд магического лечения.

В магической практике к.-з. и к.-п. практиковалось **С.п.л.:** во время эпилептического припадка старший ребенок из соседской семьи проталкивал больного сквозь хомут, а младший принимал его со словами: «*Тайо висьóm мед сийос пырыс прóйдитас, мед миян вылын эз вóв*». Пусть эта болезнь сквозь хомут пройдет, пусть на нас ее не будет.

Пропускали сквозь хомут хронических больных, а также новорожденных, за жизнь которых были основания опасаться. В последнем случае повитуха сразу после рождения передавала ребенка сквозь хомут бабушке или многодетной матери, в семье которой растут здоровые дети. Та обхватывала его руками со словами: «*Ме сийос аслым босьта, кыдзи менам быдмóны, мед сідз и тайо быдмó*». Я его себе беру, как мои растут, так пусть и этот растет», и обвязывала пояском.

Типологически близкими являются зафиксированные у различных групп к.-з. и к.-п. обряды пропускания больного сквозь вырытую в земле сквозную нору, сквозь салач из теста, а также сквозь выдолбленную сердцевину толстого деревянного обрубка. Символика подобных ритуалов, известных практически у всех народов мира, связана с идеей повторного рождения и связанного с этим обновления.

Лит.: Ильина 1997; Сидоров 1928. И.И.

СИН ПӨЛА

СИН ПӨЛА, *šin pēla* «одноглазый», — вредоносный дух вымских к.-з.

С.п. был лишен глаза каким-то кузнецом. Обиженный на людей **С.п.** досаждал им, развешивая везде паутину.

Лит.: Старцев 1929. Н.К.

СИН ПӨЛА МОРТ

СИН ПӨЛА МОРТ, *šin pēla mort* «одноглазый человек», — герой локального сев. к.-з. предания.

С.п.м. родился с одним глазом, но был настолько зорким, что мог сосчитать число узлов, завязанных на бечеве, натянутой в семи километрах от него. Был способен вступать в контакт с душой-тенью (**орт**, **урós**) других людей и получать от нее сведения о чьей-либо близкой смерти. Среди верхневычегодских и печорских к.-з. существует поверье, что одноглазые колдуны способны видеть на два аршина под землю, *орта* и предвидеть смерть любого человека. См. **Повсин**.

Лит.: Рочев 1984. Н.К.

СИР I.

СИР I, *šir* повс., — щука.

Согласно к.-з. этиологическим мифам, **С.** была создана **Омóлем**, но **Ен** вставил ей в голову крестообразную кость, после чего **С.** стала считаться его творением, а людям стало можно ловить ее и есть. Некогда **С.** и язи вели войну между собой, стреляя друг в друга из луков. Язи стреляли **С.** в голову, а **С.** — язам в хвост, поэтому у **С.** много костей у головы, а у язей — около хвоста.

В традиционном мировоззрении к. **С.** отводилось особое место среди остальных представителей ихтиофауны. Крупных старых **С.** часто принимали за живое воплощение водяных духов, особенно если они стояли в воде головой по течению, а не против, как обычно стоят рыбы. Таких **С.** остерегались бить острогой, так как верили, что они в силах обратить острогу против самого рыбака. В верховьях Вычегды местным населением особо почиталось небольшое, но довольно живописное оз. *Кадам*. Это

озеро окружено очень высокими песчаными берегами и в нем часто бывают бури. После каждой бури полагалось на другой день при восходе солнца принести жертву водя-



Щука и бобр — символ ижского, подводного мира
Пермский «зверинный стиль»

ным духам, а к лову рыбы в озере приступали лишь после того, как в сети попадала большая **С.**, которую с триумфом несли в избу и сохраняли до ближайшего праздника.

У к.-п. существовало поверье, что в оз. *Адты* «Адово озеро» обитает огромная **С.**



Крестовидная кость из
щучьей головы
Фото В. Э. Шаралова

— хозяйка всех рыб. Она позволяет рыбачить на озере всем желающим, но время от времени взамен забирает то лодку, то сеть, то собаку, а иногда даже и человеческое дитя. Аналогичное отношение к щуке как воплотившемуся водяному духу

либо как к рыбе, особо почитаемой духом-хозяином водной стихии, было распространено у удмуртов, обских угров, ненцев, народов Саяно-Алтайского нагорья и других, тесно связанных с промыслами народностей. Существовало поверье, что водяной принимает часто вид рыбы, и у русских.

В к.-з. легендах говорится о способностях **С.** превращаться в человека. Сильные колдуны-**тун**, напротив, сами могли превращаться в **С.** В то же время, челюсти **С.** считались одним из наиболее действенных амулетов-оберегов от воздействия колдовских чар, т. е. на **С.** власть колдуна не распространялась. Могучий колдун **Туннырьяк**, который умел путешествовать под водой, был вынужден выходить из нее у устья р. Кулом, так как там стояла необыкновенно большая щука. К.-з. рыбаки не разрешали женщинам есть голову **С.** Рыбаки сохраняли челюсти или целые черепа **С.** и брали их с собой на рыбную ловлю. В сельском быту зубы **С.** считались лучшим средством, облегчающим роды у коров. Их при отеке сжигали с можжевельником и окуривали этим дымом, произнося заговор, корову и новорожденного теленка, «чтобы рос здоровым». При желтухе народная медицина рекомендовала поймать **С.** и смотреть на нее больному некоторое время, после чего **С.** живой отпускали в воду, чтобы она унесла с собой болезнь. В ночь на Великий Четверг на Страстной неделе, когда, как считалось, активизируется всевозможная *нечистая сила*, многие домохозяе-

ва для защиты от нее укрепляли челюсти **С.** над дверями или около косяка.

Лит.: Доронин 1924, Ежов 1857/30, Климов 1971, он же 1990, Микушев 1973, Налимов 1907, Сидоров 1924, Смирнов 1891, Старцев 1929, Fokos-Fuchs 1951, Nalimov 1908.
Н.К.

СИР II

СИР II, *sir* повс.(< общеп. *s'ur*), — смола, живица, деготь.

Отношение к **С.** скорее негативно, чем позитивно, на что указывают выражения **С.-курьд олам** «смоляно-горькая жизнь», **сирасьны** «привязаться, ввязаться в нечто нежелательное, навязать отношения», **С. падъян** «смоляной туес: о смуглом, угрюмом человеке, подозреваемом в колдовстве», **сирод мыр** «смолистый пенё: о человеке смуглом, физически крепком; угрюмом, предпочитающем одиночество человеческому обществу; невежественному».

В мифологических представлениях **С.** связывается с миром смерти: души покойников на пути на тот свет переходят **С. ю** «Смоляную реку» или **С. биа ю** «Смоляного огня реку» по жердочке, полотну, половику, при этом наиболее отягченные грехами души или те, кому не хватило длины полотна, падают и сгорают в смоле. Вероятно, под влиянием христианских апокрифов, в описаниях того света встречаются образы **С. порт** «смоляного котла» и **С. гу** «смоляная яма», в которых **Омоль** (*Антус*) варит души грешников. На омонимической близости слов **С.** «смола» и **С.** «щука» в некоторых случаях сближаются образы смоляной реки (ямы) и хозяина нижнего мира, щуки. В мифе о создании **Еном сигудка**, музыкальный инструмент не звучит до тех пор, пока *Омоль* не советует смазать **коз С.** «еловой смолой» смычок и струны, после чего *сигудок* обретает звук, и проклинается **Еном**, как нечистый.

В сказках **С. ю** «Смоляная река» часто является границей, отделяющей мир антагониста от мира героя. В мотивах погони смоляная река появляется при бросании героем через левое плечо **С. туис**, **С. падъян** «смоляного туеса». В печ. сюжете о медведе-людоеле (типа «Синяя борода») медведь узнает о том, что девушки нарушили запрет заходить в особую комнату по их

позолоченному палыгу, кисти, руке, которые сестры совали в корыто со смолой (в вар. с кровью). В некоторых сказках героя, вывалившегося в смолу, принимают за черта. В митиве «поимка сорокасаженной кобылы» герой обмазывает своего коня смолой, покрывает шкурами и иглами, чем защищает его от укусов кобылы.

В быту и в народной медицине *ниа С.* «лиственничная смола» и *коз С.* «еловая смола» используются как профилактическое средство от зубной боли и антисептик при ранениях и ожогах. *С.* считается также сильным магическим средством. Кусочки еловой смолы к.-з. привязывали к нательному кресту, чтобы предохраниться от оспы. Во время эпидемий замазывали *С.* все наружные двери. От эпизоотий и порчи смоляные кресты наносили на пах животных, на двери хлева. *С.* использовалась и для порчи скота, для чего смоляное пятно наносили на кожу животного напротив сердца. *С.*, наряду с можжевельником и ладаном, использовался для ритуально-магических курений.

С. считалась кровью дерева. Так, верхневычегодский колдун Емель, предсказывая будущее, говорил: «Время придет, наседка свои яйца будет жрать, а у деревьев кровь собирать будут». Информатор, сообщивший это, добавил: «Смолу тогда не добывали, грехом это было». Подобные представления напрямую связывались в контексте представлений об *ас пу* «своем дереве» и наличии души у деревьев.

Лит.: Осипов 1986; Налимов 1908; Сидоров 1928; Focos-Fuchs 1956; ПМА; ПМ ПЛ.
О.У.

СИР Ю

СИР Ю, *sir ju* повс. «смоляная река»; **сир ты**, *sir ti* повс. «смоляное озеро»; **сир биа ю**, *sir bia ju* повс. «смоляного огня река»; **биа ю** повс. «огненная река»; **пось ю**, *pes ju* вв. «горячая река», — огненный поток из горящей смолы, являющийся рубежом между этим миром и миром мертвых, тем светом.

Переправа через *С.ю* считалась сложным делом, особенно для душ людей, отягощенных совершенными ими грехами. Переход через огненный поток совершался по шаткому бревну, тонкой жердочке или же по полотенцу, на котором опускали в могилу гроб (поэтому не было

принято использовать для этой цели веревки — путь на тот свет будет слишком узким). К.-з. часто порицают жителей некоторых деревень, раздающих погребальные полотенца участникам обряда по частям: «Как же покойник по обрывкам *С.ю* перейдет? По одной из версий, души умерших переправлял через *С.ю* на своей паутине паук. В к.-з. и к.п. сказках огненная *С.ю* отделяет мир земной и от других «иномиров». Так, герой, попав в подземный мир, выбирается из него на спине орла или другой гигантской птицы и попадает в этот мир только после того, как они перелетают через огненный поток. Девочка, убегающая от *Ёмы*, спасается, бросив позади себя волшебное лукошко со смолой. Ее и *Ему*, а следовательно, мир людей и хтонический мир *Ёмы*, разделяет *С.ю*, через которую *Ёма* не может перебраться.

Лит.: Доронин 1924; Климов 1990; Налимов 1903; Сидоров 1927.
Н.К.

СМИЛИТӐМ

СМИЛИТОМ, *smiřitem* (< рус. *милый*), — приворот, возбуждение колдовством любви.

Понятием *С.* у к. обозначаются колдовские действия, направленные на достижение любовных отношений между мужчиной и женщиной. Противоположным по значению понятием — «*кидтыны*» «преодолеть любовное влечение, разлучить» < *кид* «дикий, чужой, чуждающийся» — обозначаются колдовские действия, направленные на отвод, отворот, преодоление любовного влечения, либо на провоцирование у влюбленных или супругов чувства неприязни друг к другу. Считается, что отмеченные выше действия может с успехом совершать не только колдун или колдунья, но и любой человек, который страдает от неразделенной любви или преисполнен чувствами ревности и обиды. Для к.-з. были характерны представления о том, что в стремлении поссорить влюбленных на женщину скорее может оказать воздействие другая женщина, соответственно, на мужчину — мужчина.

Согласно традиционным представлениям к., управлять любовными симпатиями человека можно посредством слова, взгляда или определенных действий, открыто обращенных на него,

либо тайно направленные на его тень, отражение или на пищу, приготовленную специально для него. Одним из наиболее эффективных способов привораживания считалась совместная трапеза. Не случайно девушке на выданье советовали остерегаться принимать пищу в чужой семье, где есть неженатые сыновья, поскольку участие гостя в семейной трапезе традиционно рассматривается как временное включение его в структуру семейного коллектива. Считалось, что, усадив уговорами молодую девушку за стол в доме родителей предполагаемого жениха и убедив ее отведать рыбы, можно не только добиться ее доброго расположения, но и навсегда оставить в этом доме. К такому приему традиционно обращались родители будущего жениха с целью получить согласие девушки в ходе проведения ритуалов сватовства. У прилузских к.-з. считалось, что помочь в привороте девушки, которая отказывается выходить за немилую сердцу парня, может пришлый со стороны коновал. Чтобы сломить упорство девушки и приворожить ее к жениху во время «торгов», коновал садился за стол рядом с ней и незаметно плескал хмельной напиток из своей посуды в ее чашку с чаем. По поверьям, девушка, невольно отведавшая колдовского зелья, уже не могла отказать сватам и соглашалась на замужество даже против своей воли. Считается, что «присудить» к себе человека можно и с помощью **С.** *хань* «приворотного напитка», приготовленного из высушенных листьев березового веника, которые пристали к собственному телу во время парения в бане. Желая заинтересовать и увлечь собой любимого человека девушки и парни прибегали и к помощи специально приготовленного магического угощения. Так, например, брали ломтик хлеба, прятали его у себя на груди — под сердцем, либо под мышкой, и носили его три дня и три ночи. Считалось, что если удасться угостить этим хлебом человека, которого хотят приворожить, то он обязательно почувствует непреодолимую симпатию и любовь к тому, кто носил хлеб у себя на теле. По поверьям к.-з., способствовать в **С.** может не только запах потовых выделений («дух тела»), но и слюна человека. Парни готовили «любовный гостинец» следующим образом — разворачивали конфету, прятали ненадолго себе в рот, а затем снова заворачивали в тот же фантик и угощали ничего не подозревающую любимую девушку. Для со-

вершения приворотного наговора над другими сладостями или продуктами, приготовленными для девушек, молодые парни, как правило, обращались за помощью к **тодысь** «знахарь».

У печорских к.-з. девушки, в надежде приворожить парня, держали у себя в доме ведро, к которому замком примыкали кружку. Когда в дом заходил любимый парень, девушка должна была открыть замок, зачерпнуть этой кружкой воду из ведра и предложить милому утолить жажду. Считалось, что парень, испивший воды из такой кружки, непременно должен стать ее женихом. У прилузских к.-з. девушки ставили ведро «с водами, закрытыми на замок» на ночь к себе под кровать, в надежде встретиться с милым в своих снах. При этом считалось, что приснившегося избранника можно легко приворожить к себе, если сразу после сна встать, умыться и произнести специальный заговор. В целях ворожбы могли использоваться символические заменители зеркала. Считалось, например, что с помощью так называемого «льняного зеркала» девушка, при желании, может приворожить даже парня, который не обращает на нее никакого внимания и гуляет с другой. Для этого предписывалось совершить следующие действия: взять пучек стеблей льна, разложить их на луту по кругу так, чтобы верхушки стеблей были в центре, а корни снаружи, и убедить парня посмотреть в это «зеркало».

В **С.** доминировали методы тайного воздействия на одежду, следы или имя конкретного человека, которые считались неразрывно связанными с ним и рассматривается как наиболее доступные средства для оказания на него определенного влияния, либо для определения его психологического состояния и намерений. Так, например, считалось, что по следу парня девушка может легко определить любит он ее или нет: для этого надо было взять комоч земли с его следов и при встрече незаметно бросить у своих ног — если парень наступит на этот комоч и превратит в пыль, значит — действительно любит. На Вычегде парни старались приворожить к себе любимую, написав песком, глиной или выложив ивовыми листьями имя девушки у себя на груди и оттенив его с помощью солнечного загара. Многочисленные приемы **С.** были основаны на оказании влияния на любимого человека магическим предметом. У вым. к.-з. считалось, что девушка могла «привязать» к себе парня и его тень, если ей удастся скрепить свое платье

и надетую на нем одежду с помощью магической косточки от черной кошки. Известно несколько способов добывания и использования костей лягушки в любовной магии у к.-з. Девушки сушили лягушку или, пришив ее веткой, оставляли на муравейнике. После того, как от лягушки оставались только кости, брали у нее дуговидную кость и при встрече с любимым человеком засовывали ему незаметно в карман пиджака или в шапку. По другим сведениям, необходимо было приготовить две дуговидные косточки. Для этой цели предписывалось следующее: отыскать обязательно двух лягушек — самца и самку; затем опустить их в горшок с дырками, просверленными на дне, и отнести на ближайший муравейник, а через три дня достать искомые косточки. Считалось, что, прикоснувшись одной из них к одежде человека, можно сделать его расположенным к себе, а другой — оттолкнуть, коль скоро привязанность наскучила.

Традиционные магические методы преодоления любовных связей также основывались на представлениях о возможности тайного управления симпатиями и чувствами человека через определенное воздействие на его тело и тень. Считалось, например, что девушка, ревновавшая парня к подруге, может поссорить их, подбросив к милому в карман куриный помет или дождевого червя. Действенным в подобных случаях считался и «отвод» глазами — *«син вежом»*. Желая девушке зла в предстоящем выборе жениха или замужестве подруги могли воздействовать определенным образом и на ее жилую среду: например, воткнуть иглу в наличник окна в доме родителей будущей невесты — «чтобы вышла за черта» (окно в данном случае выступает метафорой глаза). В представлениях к. об отворотной любовной магии выделяются приемы, направленные на разрушение любовных отношений между супругами. Так, например, у вычегодских к.-з. считалось, что для провоцирования ссоры между супругами достаточно было взять чулок жены, завязать на нем два узла (символизирующие супругов) и разорвать чулок между узлами. Внести разлад в семью можно было и с помощью горсти сапожных гвоздей, невзначай оставленных или подброшенных в доме. Для того чтобы погубить обоих супругов, не поддающихся воздействию любовного отворота, брали их нательные кресты, ломали их, а затем связывали вместе льня-

ной нитью и убирали в деревянный пенал, предназначенный для хранения церковных свечей (пенал в данном случае выступает метафорой гроба). По традиции, крах добрых супружеских отношений в любой семье объяснялся, как правило, злонамеренными действиями сторонней женщины или близкой родственницы, которые считались способными на колдовство и порчу. Навыки отводной ворожбы представлялись у к. доступными для каждой девушки, но большинство из них никогда не решалось на применение их на практике, поскольку это грозило приобретением дурной славы, а значит и риском навсегда остаться старой девой. Как правило, девушки обращались за помощью к колдунам (для воздействия на парня) или к колдуньям (для воздействия на соперниц).

Большинство приемов С. можно отнести к традиционной технике психотерапии, поскольку осуществление этих символических действий на практике способствовало преодолению состояния психологической нестабильности. Показательны в этом плане традиционные представления о том, что мучительные страдания от неразделенной любви можно снять подобно избавлению от порчи, сглаза или любой другой болезни. Для этого, как правило, обращались за помощью к *тодысь*, который снимал «любовную болезнь» с помощью определенных заговоров. По поверьям вычегодских к.-з. девушка могла найти успокоение от страданий в неразделенной любви у обетного креста, установленного на месте, где в прошлом стояла часовня, построенная на «водах источника явления чудотворной иконы Божьей Матери». Совершив пеший путь к этому месту, девушка должна была поставить себе на голову *вежа* из «священного камня»; белый камень, похожий на круглый хлеб, покоящийся у подножия креста и обойти священное место три раза по солнцу, читая при этом молитву во славу Пресвятой Богородицы, а затем умыться в водах священного источника.

Процесс обсуждения возможности применения тех или иных любовных магических процедур с друзьями, родственниками или людьми, которые считались способными на совершение колдовских действий, не только вселяли в страдающего человека определенную надежду на достижение желанной цели, но и открывали окружающим тайну его любовных устремлений. В рамках

сельской общины «тайный язык» любовной магии представлял собой подчеркнуто символический способ выражения личных симпатий и антипатий, и тем самым, объективно, способствовал регулированию семейно-брачных отношений.

Лит.: Браун 1967; Заварин 1870; Климов 1990; Налимов 1908; Сидоров 1924; Старцев 1929; Fokos-Fuchs 1951; Шарапов 1995; Шарапов 1997. в; ПМА, ПМОУ. В.Ш.

СОВ

СОВ, *sov* повс.; **сол**, *sol* лл. сс. вс. скр. вв.; **соо**, *soo* иж. вв. печ.; **со**, *so* вв., — соль.

С. — одно из наиболее действенных магических средств, по представлениям к.. Наиболее сильным магическим средством считалась **С.**, оставленная на год со Страстного четверга в божнице. **С.** широко применялась в качестве оберега от нечистой силы, средства от болезней и порчи. Выстрелом **С.** из ружья можно было избавиться от бесов так же, как от лешего — предложением отвешать круто посоленной пищи. **С.** вместе со смолой-живицей зашивали в ладанку, которую носили рядом с нательным крестом. Показывая в первый раз или чужим людям ребенка, на его *хорломан* «родничок» так же сыпали **С.** Во избежание порчи посыпали солью голову и взрослым, которые собирались встретиться с колдуном или даже просто побывать при большом стечении народа. Отдавая чужим людям молоко, к.-з. хозяйки до сих пор щедро солят его, крест-накрест кидая **С.** в посуду с молоком. Свадебный поезд или увозимую со двора корову обсыпали, во избежание порчи. Удорские к.-з., чтобы остановить кровь, произносили *«вир — топ, яй — топ»* «кровь сомкнута, мясо сомкнуто», после чего плевали на пол и сыпали в рану **С.**

Особенно действенным считалось у к. сочетание **нянь-С.** «хлеба — **С.**». Уже само выражение *«нянь-С.»* у к. является не только приглашением в гости, но и пожеланием счастья, безбедного существования, здоровья и полноты жизни. Купленную или приобретенную корову хозяйки кормили из рук хлебом с **С.**, накинув предварительно на спину корове свой пояс. Хлеб, **С.** и молоко давали больной корове. По представлениям к.-з., хлеб и **С.** соединяются на пашне: «Хлеб добыть, надо землю солью полить».

Читая **НИМКЫВ** «заговор» на хлеб, колдуны крестообразно надрезали буханку и сыпали в надрез **С.** В подобных обрядах крест явно не связан с христианской символикой, поэтому трактуется как солярный знак, символ неба, с которым тесно связана **С.**

С другой стороны отношение к **С.** было достаточно двойственным: гуляшему супругу жена тайком посыпала голову солью, чтобы вернуть в семью; и наоборот, желающий разлучить невесту с женихом, во время пира незаметно оставлял между ними шепотку **С.** Рассыпать **С.** считалось дурным знаком, в таких случаях следовало шепотку кинуть, не глядя, через левое плечо, а еще лучше — в огонь произнеся при этом: *«Био-В огонь»*. **С.** в хозяйстве к.-з. и к.-п., пожалуй, была единственной вещью, которую не отдавали взаймы, т.к. считалось, что вместе с солью уходит **шуд**, через одолженную соль могут испортить и т.д.

На высокий статус **С.**, в представлениях к., указывает и традиционное изготовление **С. доз, соландог** «солонка» в виде мифологической Пра-Матери-утки. Кроме солонки в виде этой птицы из посуды изготавливали только ритуальные ковши и яндовы для пива. (См. **Сур**.) Солонка была неотъемлемым атрибутом свадебного обряда к., часто входила в число предметов приданого, и всегда — в число подарков.

Лит.: Плесовский 1968; Сидоров 1928; ПМА. О.У.

СОЛОВЕЙОС ПЕТКӨДӨМ

СОЛОВЕЙОС ПЕТКӨДӨМ, *solovejes petke dem* «вынос соловья», — обряд проводов весны.

Обряд **С.п.** был широко известен лишь у вымских к.-з., у которых он проводился в первый день Петрова поста. Участвовали в нем девушки и женщины. Одна из них рядилась в старую рваную одежду, а остальные участницы обряда водили вокруг нее хоровод, распевая протяжные лирические песни. После каждой песни находившаяся в круге женщина кланялась поющим. Завершался обряд проводами ряженой за околицу селения. Сходные обряды проводов весны были широко распространены и у русских.

Лит.: Конаков 1993. Н.К.

СОРОКИ

СОРОКИ, *soroki* повс. (< рус.), — день сорока мучеников севастиийских, 9 марта ст. ст.

Этот день, приближенный к весеннему равноденствию (астрономическому началу весны), на Руси исстари отмечали выпечкой из теста жаворонков. У к. в **С.** тоже в некоторых местах выпекались птички из теста, хотя чаще их заменяли другие печеные изделия (сочни, шаньги и др.). Причем выпечку подавали на стол обязательно в количестве сорока штук. Дети в этот день, как и у русских, закликали весну, делали сорок палочек, называли имена сорока плешивых.

Лит.: *Конаков 1993;*

Кудряшова 1993.

Н.К.

СРЕТЕННЕ

СРЕТЕННЕ, *sreťenňe* повс.; **сретеннѡ, *sreťenę*** уд. вым. сус., — Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, 26 августа ст. ст.

Этот праздник был установлен русской православной церковью в память спасения Москвы от нашествия Тамерлана (Тимура) в 1395 г. На Руси в этот день устраивались народные гуляния, в русском хозяйственном календаре с него начиналась уборка овса.

В традиционном земледелии к. овес имел большое значение, поэтому в народном календаре «овсяницы» не прижились. Отмечание этого праздника широко проходило лишь в к.-з. с. Усть-Кулом, имея под собой следующую народную версию возникновения этого обыкновения. Однажды в начале XIX в. случился страшный падеж скота, избавиться от которого удалось лишь после молебна, проведенного в **С.**, после чего крестный ход в этот день стал традицией. Усть-Кулом в прошлом был примечателен тем, что в его окрестностях находилось двадцать два больших деревянных памятных креста. У них и проходили молебны. Хозяева нескольких дворов складывались, уплачивали священнику за молебен по двадцать копеек с каждого креста. Кроме того, к каждому кресту носилась масса снеди: шаньги, блины, пироги и т. д. После этого совершался крестный ход. Во главе процессии шел священник, за ним двое мужчин несли на коромысле колокол, а третий

мужчина, идущий позади, звонил в него при переходе от одного креста к другому. Рассказывали, что однажды молебны захотели отслужить сразу два священника, причем каждый из них запросил по двадцать копеек с креста, т. е. требуемая плата возросла вдвое. Усть-куломцам это показалось дорогим, и молебны в тот год не состоялись. Той же осенью начался падеж скота, а охотничьи собаки заболели водобоязнью (бешенством). После этого события крестный ход проводился уже без перерывов.

Лит.: *Засодимский 1983;*

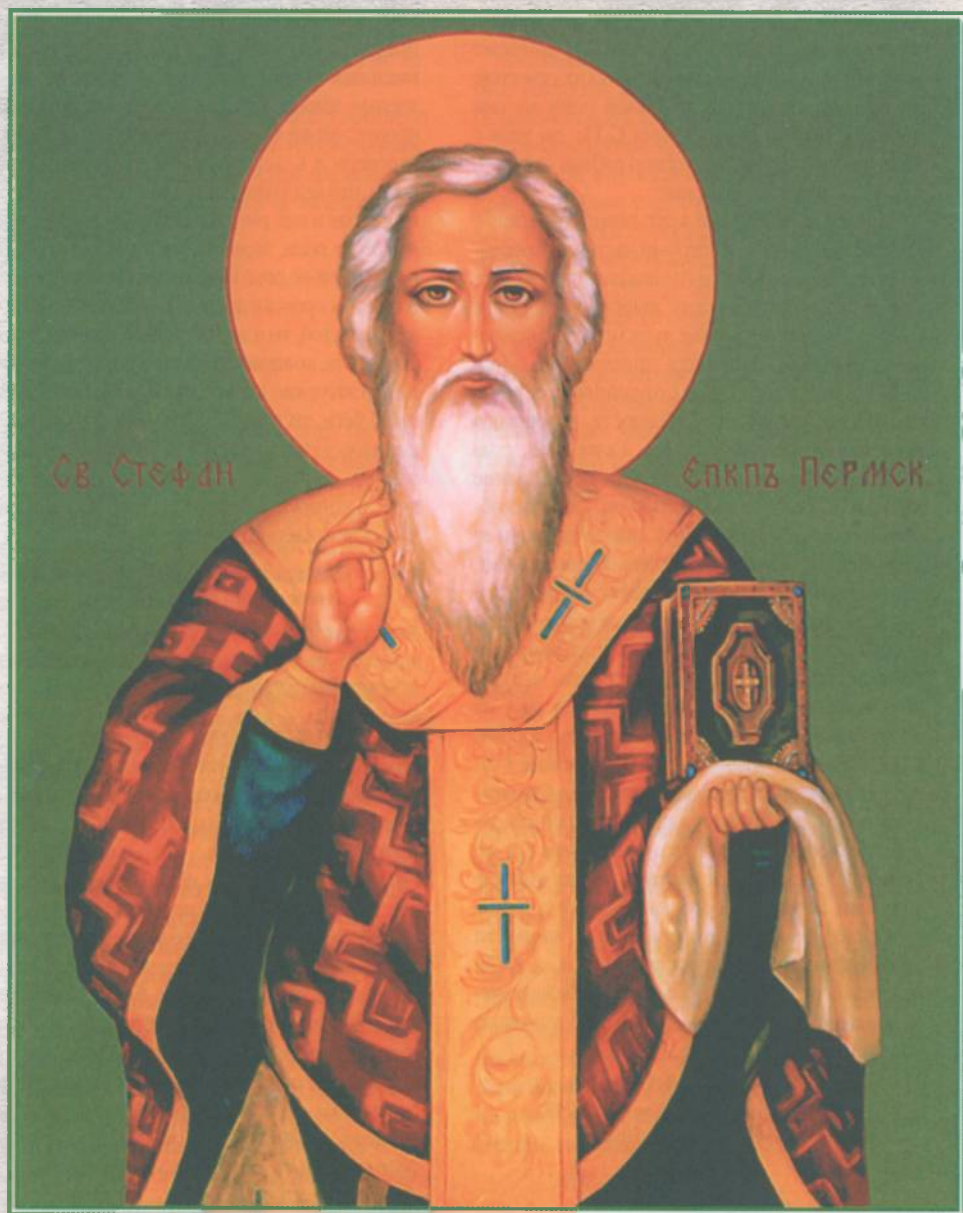
Конаков 1993; Сахаров 1989.

Н.К.

СТЕПАН ПЕРМСКОЙ

СТЕПАН ПЕРМСКОЙ, *śtepan perm-skej* уд. нв. вым.; **Степан Пермскей, *śtepan permskej***; **Перымса Степан, *perimsa śtepan***; **Перимса Степан, *perimsa śtepan*** печ. вв., **Степан Великой, *śtepan vel ikej*** уд. вым. нв. к.-п.; **Степан Великей, *śtepan vel ikej*** вв.; **Степан Крап, *śtepan krap*** вс. вв. уд.; **Степан-поп, *śtepan pop*** к.-п. дл., нв. уд.; — исторический прототип — Стефан Пермский (ок. 1345–1396), миссионер-просветитель в землях к.-з., первый епископ Пермской епархии, в 1549 г. канонизирован, герой к. легенд и преданий.

Образ **С.П.** (по прозвищу Храп) в народных представлениях, с одной стороны, сохранил наиболее важные для христиан черты, а с другой — приобрел черты, позволяющие включить его в контекст традиционных воззрений и рассказов о **тодысь** «колдунах». **С.П.** встречается в фольклорных текстах, относящихся к трем различным жанрам: апокрифических рассказах, космогонических текстах и колдовском эпосе. В контексте рассказов апокрифического характера осмысляются эпизоды миссионерства, большей частью упомянутые Епифанием Премудрым в «Житии...»: **С.П.** ослепляет вымичей-язычников, попытавшихся его убить; рубит «прокудливую березу» (или дуб) и языческие кумирни; ходит по воде; состязается в вере с **Памом** (**Паном**); плавает на камне (каменном плоту). Последний сюжет получил широкое распространение и среди к.-п., несмотря на то что к крещению их **С.П.** не имеет никакого отношения.



Стефан Пермский
Худ. А. Капотин

В русле космогонических мифов излагаются мотивы изгнания, крещения чули, которая убеждает, топится, зарывается в землю, освобождая место для новых народов; образ **С.П.** замещает образ **Ена** в одном из этимологических сюжетов: во времена гигантских рябчиков один из них шумно взлетел и напугал коня **С.П.**, он упал с коня и проклял птицу, с тех пор рябчик стал размером с собственное сердце.

Наиболее обширный круг сюжетов связан с колдовским эпосом, в который частично включаются некоторые сюжеты из апокрифических рассказов и космогонических мифов, в частности спор с *Памом* и гонение чули (сюжет о девушке-утопленнице). В текстах данного типа образ **С.П.** является зеркальным отражением образов **тунов** «колдунов», в особенности печорского **Кыски** и **Туннырьяка**. Сюжетные узлы текста об утоплении следующие: приплывание **тунов (С.П.)** к часовне (кумирне), попытка обращения девушки в свою веру, отказ девушки и ее самоубийство, сжигание часовни (кумирни), наименование места утопления в честь утонувшей. В традиционном ключе раскрывается образ **С.П.** в сюжете состязания с локальными колдунами: мотивы заклинания лодки, сусла, топора, мотивы неуязвимости и потопа, мотив воздействия на противника через угощение и т.д. Фольклорный **С.П.** побеждает **тунов** не божьим словом, а сугубо колдовскими приемами: стреляет в **Ошлапса** между ног, рубит топором вывернутой рукой **Мелейку**, поджигает дом **Кыски** его же веником, подрезает **гасники** «подвязки штанов» колдунам, чтобы освободить их душу, и т.д.

Образ реальной исторической личности трансформируется в представлениях к.-з. в образ сильного (дальнего) колдуна, побеждающего локальных **тунов** и **тодысь** с помощью магии и хитрости.

Лит.: Доронин 1947; Епифаний Премудрый 1897; Климов 1991; Рочев 1984; Уляшев 1996.
О.У.

СУР

СУР, sur повс., — пиво.

В к.-з. и в к.-п. языках слово **С.** является древнеиранским заимствованием. Это же название пива имеется у удмуртов, хантов, а в несколько измененных формах — у марийцев, чувашей, татар и

др. В ведийских текстах *сура* называется обычным, «светский» хмельной напиток, противопоставляемый «напитку богов» *сама*. **С.** считался праздничным напитком. У к.-з. существовал и специальный пивной праздник — **Медос**. Фольклорные данные свидетельствуют, что в прошлом процесс варки **С.** был сакрализован. В распространенном в к.-з. колдовском эпосе сюжете говорится, что дед-колдун и его внук, т.е. уже ритуально чистый и еще ритуально чистый представители мужского пола, варят **С.** на берегу реки. С проплывающей по реке лодки слышится: «Сусло, стой!» В ответ на происки другого колдуна раздается: «Если сусло стой, то и лодка стой!» Убедившись в силе друг друга, колдуны снимают заклятья, восстанавливая статус-кво после слов: «Сусло, беги!» и «Если сусло беги, то и лодка беги!» Еще в начале XX в. хмельники считались сугубо мужской территорией. Они обносились специальной оградой, заходить за которую женщинам строго воспрещалось, чтобы не осквернить хмель.

Лит.: Лукина 1990; Налимов 1991; Рочев 1984; Uotila 1989.
Н.К.

СУТШІЇДЛІОМ

СУТШІЇДЛІОМ, sučje dle m повс.; **супшкәлӧм, sučkalẽm** нв.; **бытшыӧдлэм, bičjedlem, бытшиӧдлӧм, bičjedlẽm** вв.; **бытшкәлӧм, bičkalẽm** сяс. нв. вв.; **чуть-едлэм, čutjedlem** вв.; **чүтӧдлӧм, čutjedlẽm** нв. вв., — покаявание, закалывание, обряд магического лечения.

Заболевание, начавшееся внезапно и сопровождавшееся колющими болями в груди, лечили уколами веретена. Знахарка брала девять веретен и каждый три раза покалывала в области грудной клетки больного. При этом ребенок, исполнявший обязанности помощника, трижды спрашивал: «*Мый сутшиӧдлань*». Что закалываешь? Знахарка отвечала: «*Висьӧм сутшиӧдла, омӧль сутшиӧдла, бура да шаня сутшиӧдла, важсьыс бурджыка, шаньджыка*». Болезнь закалываю, нечистого духа закалываю, хорошо и аккуратно закалываю, лучше, аккуратнее, чем прежде. Считалось, что таким образом устраняется дух, проникновение которого вызывает колики. Аналогичные ритуалы характерны для лечебно-магической практики восточных славян.

Для избавления от **шевы** знахарка поклаывала железным шилом ступни ног страдающей женщины. Если изгнание заканчивалось успешно, **шева** с криком покидала тело больной, та засыпала и просыпалась здоровой.

И веретено, и шило входят в набор магических «12 острив», наделяемых в традиционных представлениях к.-з. способностью охранять от «нечистой силы», изгонять ее и используемых в ритуальной практике.

*Лит.: Илына 1997.
И.И.*

СЬОДБӨЖ

СЬОДБӨЖ, *śēdβež* вв. в.с. дл. нв. печ. скр. сс. «черный хвост»; **бѡжа**, *beža* вым. иж. уд. «хвостатый», **чужмор**, *čūžmər* к.-п., **чужмар**, *čūžmar* к.-з. (фолькл.), **чужмер**, *čūžmer* вв. (фолькл.), **чоужмер**, *čožmer* вв. печ., **тшужмор**, *čūžmər* уд., (фолькл.) (< общеп. * *čržmər*), — горноста́й.

У к.-з. **С.** повсеместно считался животным, обладающим способностями отгонять болезни. Мясо **С.** привязывали на шею заболевшим собакам; высушив, его размельчали и скармливали больным лошадям. Для предохранения от болезней высушенную тушку **С.** вешали над косяками дверей, посередине потолка или на косяке того окна, у которого располагались на ночлег. Пахучие железы **С.** вырезали и носили их на поясе или привязывали на шею домашним животным. Возникновение представлений о магических свойствах мяса **С.** было, по всей видимости, связано с его резким и неприятным запахом.

В древнем промысловом календаре (см. **Важ календар**) на середину периода, который олицетворял **С.**, приходилась одна из солнечных фаз — летнее солнцестояние. Солярная символика образа **С.** прослеживается в к.-з. эпических песнях о *Чужмар-нылѡй* «Горноста́й-девица», в локальных вариантах которых Горноста́й-девица сообщает, что дном ее ведру служит солнечный диск. Присутствует в них и другая космическая символика: дно кадки Горноста́й-девицы из лунного диска, обечайки из звезд или насечки на коромысле из месяца.

*Лит.: Лыткин-Гуляев 1970;
Микушев 1973; Сидоров 1928.
Н.К.*

СЬОЛА

СЬОЛА, *śēla* повс., — рябчик.

Согласно к.-з. этимологическому мифу, **С.** был сотворен **Еном**. Вначале он был очень большой птицей, но однажды **С.**, неожиданно и с большим шумом взлетев, напугал лошадь, на которой по лесу ехал Илья-пророк. Лошадь отпрянула, а Илья упал с нее на землю и проклял **С.** С тех пор **С.** стал размером со свой прежний желудок. По другой версии, **С.** напугал ехавшего на лошади Иисуса Христа, и тот сделал его размером с бывшее сердце **С.** Сходный сюжет со Стефаном Периским, заменяющим Христа, зафиксирован на верхней Вычегде, где **С.** после проклятия Стефана становится величиной с собственный зуб. Аналогичный миф был известен также обским уграм, эвенкам.

*Лит.: Рочев 1984; Fuchs 1924.
Н.К.*

СЬОЛА-ПӨЛАСА

СЬОЛА-ПӨЛАСА, *śēla-pełasa*, фольклорный герой удорских к.-з., колдун. См. **Ягйивса**.

СЬЫВ

СЬЫВ, *śiv* вв.; **сьыы**, *śij* вым. иж.; **сив**, *šiv* нв. уд.; **сьыныыр**, *šijnir* иж. вв.; **сивныыр**, *šivnir* уд.; **сьылныыр**, *šilnir* вв.; **сюла**, *šula*, **сила**, *šila* вв., — буря, вихрь; поваленный бурей лес, след от бури.

У к.-з. считалось, что в виде **С.** движется нечистая сила. **С.** боится угрозы разрубить ее косяк либо топором, увидев которые, проходит стороной. Против **С.** к.-з. через левое плечо бросали топор или нож. Существует множество быличек о том, как человек, бросивший против **С.** нож, встречался с пораненным им нечистым (лешим, водяным и т.д.). См. **Төв**.

Н.К.

СЫРЧИК

СЫРЧИК, *širčik* к.-з. к.-п.; **сарчик**, *sarčik*, к.-язв., — трясогозка.

Как и у многих других народов, у к. прилет птиц ассоциировался с наступлением весны. У к.-з. взаимосвязанными событиями считались

прилет **С.** и вскрытие рек. Нижневичегодские и вымские к.-з. полагали, что реки вскрываются на двенадцатый день после прилета **С.**, удорские к.-з. — через два-три дня. У ижемских к.-з. с прилетом **С.** связывали скорое потепление. У языческих к.-п. прилет **С.** приурочивали к Николину дню (9 мая ст. ст.). На третий день после отмечаемого этого христианского весеннего праздника проводился красочный языческий праздник встречи весны — «Встреча **С.**» Для встречи **С.** собирались на лесной полянке или поляне близ окраины деревни, около гумна. Преимущественно приходила молодежь, но не возбранялось присутствие на празднике и взрослых. Из деревни выходили под вечер, группой, предварительно сговорившись. Придя в лес, сразу же разводили костер. Парни собирали для него дрова, из колод делали сиденья, и все собравшиеся усаживались в кружок вокруг костра. Каждая из девушек поочередно обносила всех пивом или же пиво подавали те, кто его принес. Остатки пива сливали в один туюс. Потом начиналось всеобщее веселье, под гармошку пели песни, плясали, прыгали через костер. Перед уходом домой остатки пива выливали на землю со словами: «Это для **С.**». Палкой в земле выкапывали ямку, из каждого туюса сливали в нее по капле пива, приговаривая: «напоили допьяна, схоронили **С.**». Зарывали ямку, немного плясали на этом месте и с песнями возвращались в деревню.

На окраине деревни чествование **С.** проводилось несколько по-другому. Около гумна собиралась молодежь, посередине поляны вбивали заостренный сверху кол, на нем укрепляли соломенное чучело **С.**, а в стороне разводили костер. Усаживались вокруг костра и угощали друг друга пивом. Когда пиво заканчивалось, девушки начинали водить хоровод вокруг кола с чучелом **С.**, вскоре под игру гармониста к ним присоединялись парни. Одна из девушек выходила из круга и направлялась к гумну с печеными яйцами в руках. Она залезала на гумно, очищала яйца от скорлупы, разламывала их на кусочки и раскладывала на коньке крыши. Считалось, что **С.** прилетит, поест эти яйца и принесет в награду хорошую погоду и урожайный год. Спустившись с гумна, девушка возвращалась в хоровод. После хоровода молодежь играла в различные игры с элементами зротики, и

наконец под музыкальное сопровождение гармонии все расходились по домам.

Лит.: Жилина, Сорвачева 1971; Сахарова, Сельков 1976; Чагин 1993; Чагин 1995.
Н.К.

СЫРЧИК-КӖЗ

СЫРЧИК-КӖЗ, *sirčik-kež* к.-п. «трясогузкиная ель», — обрядовое место, расположенное неподалеку от одного из «чудских», т. е. др. к.-п., могильников.

По фольклорным данным, **С.-к.** нет уже более ста лет, хотя это место сохраняет традиционное название до сих пор. В предании говорится, что **С.-к.** имела две вершины, некогда у этого дерева собиралась чужь перед началом охотничьего сезона. Охотники стреляли в **С.-к.** из луков и спрашивали у нее, будет ли удачной охота и куда лучше пойти на промысел. К гораздо более позднему времени относят возникновение обыкновения посещать **С.-к.** на Троицу. После посещения древних могил и справления поминок по предкам молодежь вечером шла к **С.-к.** и занималась там увеселениями: играми, плясками и песнями.

Лит.: Ожегова 1971.
Н.К.

СЮЗЬ

СЮЗЬ, *śuź* вв. вс. вым. дл. нв. печ. скр. сс. уд. к.-п.; *бугу, bugu* нв. уд.; *сюзь бугуй, śuź buguj* скр.; *буду, budu* иж. (< звукоподр. + *бугыль* «буркала»); *пилин, piľin* (< рус.) печ., — филин, сова.

По представлениям к., **С.** являлся могущественной и опасной птицей, причастной к общению с миром духов. Иногда он воспринимался адекватно с лесным духом-хозяином. Одним из эвфемистических наименований **ворса** «лешего» было *кольча син* «круглые глаза». Считалось, что **С.** мог прийти в лесную избушку к охотнику, снимающему шкурки добытых зайцев, и попросить угостить его одним из них. Охотнику, удовлетворившему его просьбу, **С.** посылал богатую добычу, зайцы «сами начинали идти ему в руки». Верхнепеч. к.-з. полагали, что **С.** живет в небольшой пещере в верхней части одной из скал. Согласно легенде, нашелся один



Филин
Персский «зверинный
стиль»

смельчак, который попросил спустить его на веревке с вершины скалы в пещеру. Через несколько часов, не дождавись условленного сигнала, его товарищи вытащили веревку. На ее конце был обезглавленный труп смельчака: **С.** откусил ему голову. По удорской легенде, однажды один из крестьян позволил себе раздражить **С.** Тот явился к нему в виде гроба и загромодил собой дверь в избу. Соседи с большим трудом вызволили обидчика **С.** из заточения.

В похоронных причитаниях **С.** часто наряду с медведем представляется образом смерти. Возможно с этим связаны представления о бессмертии **С.**. Так, выражение «**С. кулан лунб**» «В день смерти совы» по смыслу соотносится с рус. «Когда рак на горе свистнет».

Лит.: Варсанюфьева 1926;

Сидоров 1924; Uotila 1989.

Н.К.

СИОРА-ПЕЛЯЫСЬ МӨС ВИДЗЫСЬ

СИОРА-ПЕЛЯЫСЬ МӨС ВИДЗЫСЬ, *śura-pe'aiś meś vižis'* вым. букв. «оберегающая коров от рогатых-ушастых», — для к.-з. мифологии не совсем типичный женский дух, божество достаточно высокого ранга с соционормативными функциями.

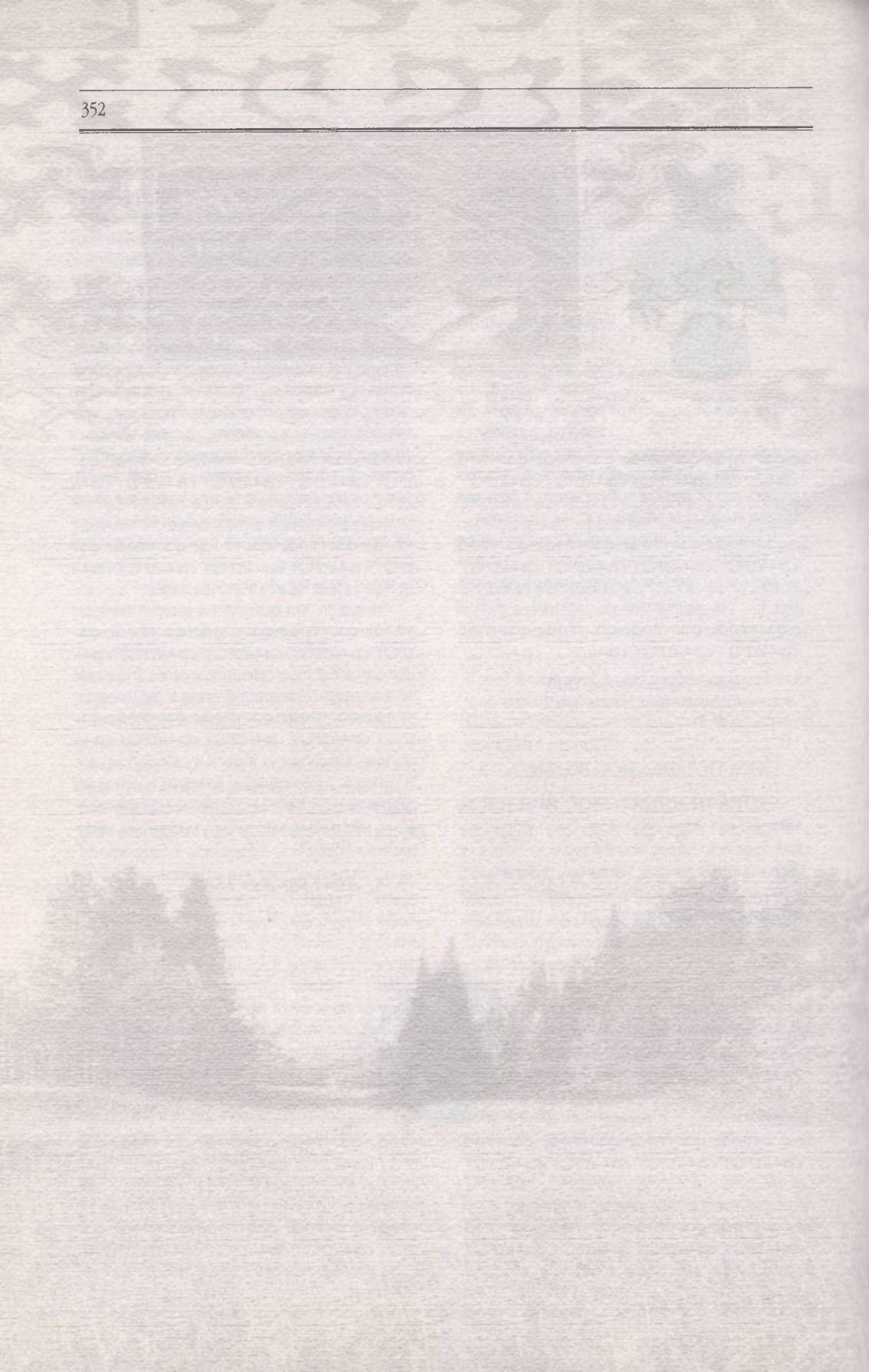
Согласно мифу, некогда («во времена делушек-праделушек») к.-з. держали белую корову с крепкими рогами. Однажды во время выпаса в лесу она пропала, корову искали семь суток, но безрезультатно. Наконец на девятые сутки (число особо сакральное для к.) в лес пошла сама хозяйка и обратилась с мольбами о возвращении коровы. Вдруг она услышала голос, который сообщил ей, что с хозяйкой коровы говорит **С.-п.м.в.**, которая уже отправила корову домой, но с обязательным условием впредь поступать так, как она скажет. А именно, кормить и доить корову, причем обязательно в подойник, должна только ее хозяйка, мужчины будут получать молоко только от нее. Когда хозяйка вернулась домой, корова уже стояла у крыльца, а ее муж и сыновья доили ее по очереди себе в ладони и пили из них молоко. Хозяйка остановила их и рассказала о своей встрече с **С.-п.м.в.** С тех пор уход за коровой и ее дойка стали сугубо женским делом.

Возможно, что речь идет о реминисцентных воспоминаниях о некогда действительно происходивших процессах половозрастной дифференциации основных хозяйственных занятий. В Средние века на этническую территорию к. неоднократно проникали немногочисленные группы скотоводов-кочевников, они оседали, переходили на оседлое скотоводство, а затем ассимилировались. У народов, занимающихся кочевым и отгонным скотоводством, уход за скотом был преимущественно мужским делом, зачастую мужчины занимались и дойкой.

Лит.: Старцев 1924.

Н.К.







ТОХ-ТОХ	354
ТӨВ	354
ТӨДЫСЬ	355
ТӨЛЫСЬ	356
ТРОИЧА	358
ТУЗ ТӨДЫСЬ	360
ТУН	360
ТУННЫРЪЯК	360
ТУРУН ПУКТАН КАД	361
ТУРУПАЙКА	361
ТУСЯГУ	361
ТШЫКӨДӨМ	362
ТШЫКӨДЧЫСЬ	363
ТШЫНӨДӨМ	363
ТЮВӨ	364



ТОХ-ТОХ

ТОХ-ТОХ, *toh-toh* иж.; **тохтун**, *tohtun* иж., **токты**, *tokti*, — утка-широконоска.

Согласно этимологическому мифу сев. к.-з., **Ен** создавал **Т.-т.** последней из всех утиных пород. На изготовление ее клюва пошел весь оставшийся материал, поэтому он получился такой большой и широкий, на раскраску оперения **Т.-т.** также пошли все оставшиеся краски, поэтому она такая пестрая и разноцветная.

*Лум.: Рочев 1984.
Н.К.*

ТӨВ

ТӨВ, *tev* нв. скр. уд. к.-п.; **төл**, *tel* вв. вс. лл. печ. сс.; **тöб**, *teg* вв. иж. вым.; *töl* к.-я. | удм. *möl*. < общеп. **töl* «ветер» | | фин. *tuuli* «ветер» = Доперм. **tüle*, — ветер.

Согласно к.-з. мифам, **Т.** был сотворен **Еном**, но выпущенный на волю **Омөлем** стал разрушать дома, разваливать стога, ломать деревья, и люди обратились к Ену с просьбой утихомирить расшалившийся **Т.**, после чего **Ен** привязал его и запретил ему буйствовать. С тех пор **Т.** стал тихим и покладистым, однако, по наущению **Омöля** иногда все же срывается с места и наносит разрушения. Такой ветер к.-з. называют (как и поваленные им деревья, бурелом) *сила*, *сьыв* вв., *сив* нв. уд., *сьыы* вым. иж. вв., *сьыла* вв. лл. < Общеп. **šul*. Ср. удм. *сильтөл* «ураган», < Общеп. **šul* булг.: *чув šil* «ветер» < *тх* **jel*.

В к.-з. и к.-п. быличках *сила* и **Т.**, как правило, соотносятся с нечистой силой, с лешим, бурелом называют «дорогой лешего» или «свадебной дорогой леших». Если к.-з. охотник устраивается на ночлег под дерево, не спрашивая у дерева разрешения, приходит леший в виде **Т.**, или с шумом, напоминающим **Т.**, и просит уйти, т.к. человек якобы устроился на его дороге. Если на сенокосе поднимается ветер и раскидывает сено, против него через левое плечо кидают острый предмет (нож, топор), с чем связаны весьма распространенные былические сюжеты о посещении человеком иного мира: человек, кинувший против **Т.** нож (топор), встречает на базаре лешего в человеческом облике, продающего брошенный им предмет; охотник случайно попадает в дом лешего (реже — водяного); хозяин дома

жалуется, что брошенным против ветра предметом выбило глаз сыну (отрубило руку), и если виновник не сможет исцелить, придется отглатить свой глаз. Впрочем, если на сенокосе поднимается **Т.**, необязательно кидать против него ножи, к.-з. женщины отгоняют его словами «*Тöлө, тöлө, пöчыд кулис*» «Ветер, ветер, твоя бабушка померла», после чего считается, что **Т.** немедленно улетает на похороны. Если же летом доносится жара, по представлениям к.-з., следует посвистеть, чтобы поднялся ветерок. Обычно же принято остерегаться свиста: «*Эн шутляв, нешуть нуас*» «Не свисти, несвисть унесет», потому что на свист может прилететь нечистый дух в виде ветра и унести. В к.-з. цикле быличных сюжетов «об унесенных» нечистая сила в виде **Т.:** **Т.-ныр**, **сивныр**, печ. уд. **Шувгей**, носит людей сутками по воздуху и переносит на большие расстояния, иногда при этом люди теряются навсегда. С этим связаны выражения, указывающие на безвозвратную потерю или легкое появление и потерю чего-либо, типа «**Т.-йыв мунны**» «уйти на ветер», «**Т.-йыв лэдэны**» «пустить на ветер», «**Т. йылысь воис**, **Т. йылö мунис**» «с ветра пришло, на ветер ушло».

В виде **Т.** передвигаются некоторые колдуны, чем, с одной стороны, акцентируется их связь с потусторонними силами, а с другой — подчеркивается нечеловеческая быстрота передвижения, т.к. **Т.** связывается со скоростью. Ср. *төвзыны* «подняться ветру; быстро двигаться», *төлөдны* «провеивать; сушить на ветру ч.-либо; быстро бежать». Согласно вв. быличке, безымянный колдун, позавтракав в д. Нившера, обедал и сушил портянки в местечке Расыб, на р. Вычегда, а ужинать собирался на Печоре. По вариантам народной этимологии, прозвище колдуна **Туннырьяк** (*Тульнырьяк*), который передвигался со скоростью ветра, происходит от слов *тунныр* «ветер, предвещающий грозовую тучу» или *төлныр* «ветерок». Впрочем, у к.-з. любой странник считается *төвийв морт* «с ветра человек», ср. также выражения «*төлөн вайöма*» «ветром принесло», «*төлөдöма*» «надуло» применительно к внебрачной беременности.

В представлениях к.-з. и к.-п. **Т.** рассматривается чаще всего как стихия, в мифологии к.-з. частично персонифицирован только **вой-Т.** «северный ветер», который нередко ассоциируется с **Войпелем** (см.). Тем не менее в некоторых

преданиях, рассказах мифологического характера указывается место, откуда ветры берут начало и где они отдыхают, — **Т. поз из** или *Тӧл поз из* «Ветров Гнездо-камень», соотносимое с реальной скалой на Урале. В устном народном творчестве, особенно в обрядовой поэзии, в качестве метафор встречаются *лун-Т.* «южный ветер» и *вой-Т.* «северный ветер». *Лун-Т.* связывается с родителями, беззаботной жизнью и счастьем, *вой-Т.* — с трудной, несчастной жизнью в разлуке, вдали от родных, со смертью. При этом отец и брат невесты (в свадебных причитаниях), покойник (в похоронных), рекрут (в рекрутских) называются *«вой-Т. сайӧд»* «от северного ветра заслон». Из ветров выделяют также *ры тыевой-Т.* «северозападный ветер», который связывают с непогодой (буран, затяжной дождь), недовольством *родителей* (покойников), и при котором хорошо ловится рыба.

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970; Налимов Материалы..., Осипов 1986; Рочев 1986; Сидоров 1928; Fokos-Fuchs 1956; ПМА. О.У.

ТОДЫСЬ

ТОДЫСЬ, *tedis* л. скр. сс.; **тӧдись, *tedis*** к.-п.; **кужись-тӧдись, *kužis-tedis*** скр.; **кужись-тӧдись, *kužis-tedis*** к.-п.; **тӧдись-кужись, *tedis-kužis*** л. (< *тӧдны* — знать, ведать; *кужны* — уметь, знать), — колдун, знахарь, ведун.

Термин **Т.** имеет древнее, еще прапермское происхождение, относящееся к периоду уральской языковой общности. И у к.-з., и у к.-п. вера в колдовство и в существование колдунов бытовала повсеместно. Наряду с многочисленными легендами так называемого колдовского эпоса о деяниях могучих колдунов-**тунов** имеется множество рассказов (быличек) о **Т.** Основное отличие образа **Т.** от *туна* состоит в том, что его прототипом обычно было реальное лицо, имевшее еще при жизни славу **Т.** Наиболее часто к **Т.** причислялись удачливые охотники, коновалы, искусные плотники, успешно врачевавшие народные лекари. Зловредным **Т.** мог быть признан и любой отличающийся своим поведением или внешним видом от окружающих человек.

К зловредной деятельности **Т.** причислялись, в первую очередь, порча людей скота и со-

бак; насылание **шевы**; подкладывание в сруб строящегося дома *кикиморы*; порча ружей у охотников и утрата ими удачи в промысле. В то же время, **Т.** мог излечить как человека, так и животных, снять порчу, помочь выбрать место для строительства нового дома, отыскать пропавший во время вольного выпаса в лесу скот и т. д. Обязательным считалось приглашение сильного **Т.** на свадьбу, который оберегал новобрачных и всех участников свадьбы от порчи. Считалось, что другой **Т.** мог заставить остановиться свадебный поезд или даже превратить всех, находящихся в нем, в волков. У промысловиков существовало убеждение, что охотникам-**Т.** звери и дичь сами идут в ловушки и попадают на мушку ружья. **Т.**-вожаки охотничьих артелей обеспечивали удачу в промысле и оберегали своих сотоварищей от злонамеренных козней других **Т.** У летских к.-з. **Т.** являлся центральной фигурой на обиходных праздниках. Он исполнял обязанности жреца, читал молитвы, гадал, делал предсказания, руководил жертвоприношением и раздавал жертвенное мясо. С ним обычно советовались и во всех затруднительных ситуациях в обыденной жизни. Его приглашали на свадьбы и похороны, **Т.** обязательно присутствовал на мирских (общинных) сходах при переделах земли, семейных разделах и т. д. **Т.** был способен даже отменить решение сельского схода, если оно было принято без согласования с ним. Обязательным атрибутом летского **Т.** была специальная палочка, с которой он никогда не расставался. (Ср. жезл колдуна на карельской свадьбе.)

Подобно шаманам, **Т.** имели духов-помощников, и чем их было больше, тем могущественнее считался **Т.** К сверхъестественным способностям **Т.** причислялось их умение превращаться в различных животных: медведя волка, собаку, лошадь, поросенка, лягушку, курицу, голубя, ворону, соuhu и др. Подразумевалась тесная взаимосвязь **Т.** с водной стихией. На глазах очевидцев он, демонстрируя свою силу, мог заполнить комнату до потолка водой, находиться длительное время под водой и даже спать на дне водоема. **Т.** был способен мгновенно высушить могучую ель или сосну так, что с них осыпались все иголки. Некоторым **Т.** приписывались такие фантастические способности как умение заставить двигаться сами по себе тяжело нагруженные ручные охотничьи нарты с сидящими на них людьми, дар мгновенно переноситься на боль-

шие расстояния, телепортируя при этом и других. По рукам и лицу **Т.** мог предсказать человеку его дальнейшую судьбу. Осмотрев младенца, лежащего в колыбели, он сообщал, кем тот станет, когда вырастет, когда женится и когда умрет и т. д.

Считалось, что с выпадением зубов **Т.** терял свою колдовскую силу. Точно так же, нельзя было стать **Т.** до исполнения 9 лет, к этому возрасту приучивали окончание замены молочных зубов. Перед смертью **Т.** было необходимо передать кому-либо свою колдовскую силу, иначе он умирал в страшных мучениях, облегчить которые было можно, перерезав ему сухожилия на ногах. С этой же целью из леса приносили маленькую елочку, выкопанную с корнями, и ставили ее в изголовье умирающего **Т.**, а после его смерти относили обратно и высаживали на прежнем месте. Можно было стать **Т.** и, пройдя обучение у какого-либо сильного, практикующего **Т.** При этом неофит проходил определенное испытание, как правило, подразумевающее нарушение тех, или иных народных этических норм. Так у к.-з. обучающийся колдовству должен был сохранить во рту святое причастие, затем выплюнуть его и завязать в тряпочку. После чего он шел в лес, вешал узелок с причастием на дерево и расстреливал его из ружья. Затем ночью он шел вместе с обучающим его **Т.** в баню. По призыву **Т.** в бане появлялась красная или белая собака и выблеивала на пол рвоту. Посвящаемый должен был всю ее вылизать, после чего он обретал колдовские способности. По другому способу обучения, следовало найти черную кошку, без каких-либо пятен другого цвета и опустить ее в бане в кипятки. В это время в окне бани появлялось лицо с огненными глазами. Если желающий стать **Т.** не пугался его, через некоторое время появлялся молодой человек и приступал к обучению колдовству. Кроме того, желающий стать **Т.** должен был отречься от основных человеческих ценностей, сказать, что он не знает ни солнца, ни луны, ни своих родителей, жены и детей. У к.-п. считалось, что для обучения колдовскому искусству следовало прийти в баню с опытным **Т.** и сварить там черную кошку. Посвящаемый должен был проглотить сорок ее косточек, после чего пройти через открытый рот гигантской лягушки и пройти испытание огнем.

Существовало твердое убеждение, что умерший **Т.** мог ожить, становясь при этом смертель-

но опасным для всех окружающих, даже своих близких и друзей, желая обезопасить которых, он просит их похоронить его с нарушением общепринятых норм. Так, перед смертью **Т.** говорит своей жене, чтобы его не обмывали, похоронили уже на следующий день, и запрещает жене оставаться на ночь в доме рядом с его телом. Умирающий в лесу **Т.-**вожак промысловой артели дает указание друзьям-охотникам похоронить его в отхожем месте и т. д. Чтобы **Т.** не мог ожить, рекомендовалось завязать ему после смерти безымянный палец левой руки, связать ноги за большие пальцы или голени пеньковыми прядками или же завязать пальцы и рук, и ног. Хоронить его следовало лицом вниз, а в зад нужно было вбить ольховый кол. У к.-п. в гроб **Т.** клали семь кукол, считалось, что иначе он уведет за собой еще семь человек.

В той или иной мере, преимущественно в сельской местности, вера в колдовство и существование **Т.** сохраняется до сих пор.

Лит.: Ильина 1993; Климов 1991; Рочев 1994; Сидоров 1928; Теплоухов 1895; Шабает, Никитина 1993; Янович 1903; Fokos-Fuchs 1951; Ilina 1992; Uotila 1989; Wichmann 1916.
Н.К.

ТӨЛЫСЬ

ТӨЛЫСЬ, telis вс. вым. иж. дл. нв. печ. скр. сс.; **төлісь, telis** вв. уд. к.-п., — луна, месяц.

Одним из основных актов в процессе творения мира было создание небесных светил: Солнца / и **Т.**, о чем в мифологии к.-з. существует несколько версий. Согласно одной из них, сначала было создано солнце (**Еном**), потом **Т. (Омөлем)** из двух яиц жизнестроения в самом начале сотворения мира. По другой версии, **Т.** появился значительно позже Солнца, **Ен** уже построил небо и удалился туда жить. В центре неба было отверстие (вход), недалеко от него находилось Солнце. **Омөль** безуспешно боролся за власть над небом, а потом решил украсть Солнце. Он сшил себе шелковые рукавицы, залез на дерево, схватил Солнце руками в рукавицах, но сумел лишь оторвать от него половину. С половинкой Солнца **Омөль** стал спускаться вниз, но застрял на дереве; преследуемый **Еном** **Омөль** достал похищенную им половину Солнца, дунул на нее и выбросил. Половинка

Солнца поднялась ко второй половине, остановилась рядом, обе они закружились и опять стали круглыми. От пальцев *Омёля* на **Т.** остались пятна.

У к.-з. *«кепыся шондъ»* «солнцем в рукавицах», *кепыся Т.* «месяц в рукавицах» называется появление с двух сторон от светила ярких бликов. По народным приметам, их появление предвещает похолодание или же затяжной лодзь. У манси ложные светила тоже называются «рукавицами», а их появление, по народным приметам, сулит перемену погоды. У русского населения Пинеги существовали аналогичные представления: «Зимой в мороз, когда солнце на южной стороне в рукавицах, так это к переменной погоде». «Солнце-то в рукавицах, как радуга, как столбы по обеим сторонам — к стуже».

Известен и противоположный вариант мифа, согласно которому первой *Омёлем* была создана **Т.** Все замерзло и не росло. Люди напрасно сеяли зерно — хлеб вымерзал, начался голод. Тогда *Ен* создал Солнце, оно стало греть, начали расти злаки и травы, пастись скот, люди отогрелись под солнечными лучами. По этой версии, небесные светила были созданы на достаточно позднем этапе космогенеза, по крайней мере, земля уже была заселена.

Во всех рассмотренных вариантах Солнце было создано *Еном*, светлым демиургом, а **Т.** — *Омёлем* (у к.-п. «поставил на небе **Т. Куль**»), темным демиургом. Наряду с этим существовали и представления о том, что оба небесных светила создал один *Ен*. Или же, **Т.** была создана *Омёлем*, но однажды **Т.** пожалел бедную девушку, которую замучила злая мачеха. Когда девушка с коромыслом и двумя ведрами шла вечером за водой, она попросила **Т.** взять ее к себе. **Т.** выполнила эту просьбу, а *Ен* в награду признал ее своим творением.

Мифологический сюжет о девушке с коромыслом и ведрами, которую Месяц взял к себе, имеет очень широкое распространение. Он был известен практически повсеместно в Евразии. Представляют особый интерес чувашский и башкирский сюжеты о Месяце, взявшем в жены девушку, ходившую за водой. У к.-п. в одной из сказок с мифологической подоплекой рассказывается о старике со старухой, у которых было три дочери. Старшую пришел сватать черный медведь, среднюю — черный ворон, а младшую — **Т.** Женихам отказали. Вскоре старшая дочь

пошла в лес за ягодами, средняя — на луга, а младшая — на речку, где их и похитили женихи, по приглашению зятьев старики их посетили, все они предстали перед ними в человеческом облике. Сюжет о браке **Т.** с земной женщиной подчеркивает мужскую ипостась **Т.**

У к.-п. существовало и представление о женщине с коромыслом и ведрами на **Т.**, но история ее появления там несколько отличается от рассмотренных вариантов. В этой версии также присутствует девушка-невеста, обижаемая злой мачехой, поздно вечером она пошла к реке и стала жаловаться на тяжелую жизнь, **Т.** пожалел девушку и спустился вниз. Девушка поднялась на **Т.**, собрала там горсть серебра, назвала **Т.** ее крестным отцом и обещала подарить красную рубашку, когда выйдет замуж. Это увидела жадная попадьа и дождавшись, когда **Т.** опять спустился вниз, тоже стала собирать на **Т.** серебро. Наполнив два ведра, она нацепила их на коромысло и собралась уходить, но **Т.** поднялся вверх, и попадьа так и осталась на нем. Первая девушка вышла успешно замуж и подарила **Т.** красную рубашку, в которой он иногда показывается. В данном предании имеет место контаминация сюжета о девушке на луне и сюжета о бедной падчерицы (известная сказка «Метелица») и введена таким образом соционормативная тематика (осуждение жадности).

Из к. мифологии следует, что первоначально созданные светила находились на небе рядом, а, следовательно, сутки не подразделялись на светлое и темное время. Разъединение Солнца и Месяца происходило как бы по их собственной инициативе, без вмешательства каких-либо внешних сил. Сестра-Солнце и брат-**Т.** играли в прятки. Брат спрятался, а сестра, не найдя его, прошла мимо. С тех пор они так и ходят: Солнце ищет брата, а **Т.** догоняет, но не может догнать свою сестру. У к.-п. мифологическая версия разъединения небесных светил контаминируется с оригинальной вариацией на тему космического сватовства. В прежние времена на небе находились рядом две звезды: одна горячая, а другая холодная. Злой колдун влюбился в одну девушку, но она отказывалась выходить за него замуж, поскольку любила крестьянского парня из соседней деревни. Так и не добившись от девушки согласия на брак, колдун решил разъединить влюбленную пару и посадил их на небе на разные звезды. Девушку он поместил на холодную звезду, парня — на горячую.

Девушка сильно замерзла, и тогда колдун поменял ее с парнем местами. Но звезды по-прежнему были рядом и влюбленные могли видеть друг друга и говорить между собой. Тогда колдун развел звезды далеко одну от другой и приказал звезде, на которой находилась девушка, появляться днем, а звезде, на которой жил парень, — ночью. С тех пор Солнце появляется и светит днем, а **Т.** — ночью. Они никогда больше не встречались друг с другом и не встретятся. Высшие силы в разъединении небесных светил в этом варианте не участвуют. В широко известной у к.-з. сказке с явной архаической мифологической подоплекой «Лиса и мерин» имеются упоминания о том, что у солнца есть *шонди зон* «парень Солнца», а у **Т.** — **Т. би** «Бык Месяца». Бык, как лунарный символ, зафиксирован в мифологиях многих народов мира.

Известные фольклорные и этнографические материалы не дают оснований для предположения о наличии в прошлом у к.-з. и к.-п. лунного божества. В то же время о персонификации **Т.** можно говорить достаточно уверенно. Об этом свидетельствует мифологический сюжет о «Девушке на **Т.**». В к.-з. сказке «Лиса и мерин» лиса ведет с **Т.** оживленный диалог. В традиционном мировоззрении к.-з. и к.-п. **Т.** был связан с браком. Как только появлялись первые признаки нового **Т.**, девушки выходили на улицу и брали из-под ноги щепотку земли. Ее они кляли под подушку и веря, что в эту ночь обязательно приснится суженый. Чтобы устроить свадьбу к.-п. фольклорного героя **Кудым-Оша**, он и его сородичи подождали, пока не народится новый **Т.** Считалось, что если ребенок родится при ущербном **Т.**, то он умрет, а если при растущем — будет жить. Возникновение этих представлений было, видимо, связано с общепринятым женским счетом сроков беременности лунными месяцами. Возможно, с этими же идеями связано и существующее у коми обыкновение стричь овец в новолуние — шерсть быстрее отрастает. Напротив, печь складывали и валили лес для строительства дома, когда **Т.** убывает — печь и бревна не потрескаются. При убывании луны к.-п. проводили магические обряды вывода клопов (*лудік петкӧдӧм*) и выноса осота (*йӧн петкӧдӧм*).

Лит.: Добротворский 1883; Доронин 1947; Климов 1990; Климов 1991; Налимов 1903; Ожегова 1989; Попов 1938; Fuchs 1924.
Н.К.

ТРОИЧА

ТРОИЧА, *troiča* повс., — Троица, воскресенье седьмой послепасхальной недели.

Как и у русских, **Т.** и Троицкая обрядность олицетворяли у к.-з. и к.-п. весенний расцвет природы, а обязательным символом его выступала свежая зелень молодых березок. Не случайно в свадебном фольклоре к.-з. невеста сравнивает себя именно с березкой на **Т.**

Повсеместно на **Т.** привозили из леса молодые березки с пышными зелеными ветвями и сажали их перед окнами домов. На Печоре перед окнами было принято сажать по три деревца, на Выми березки в два ряда ставили и вдоль улиц. На Удоре, в Прилузье и вымских селениях высокую пышную березу ставили еще в центре деревни или села, а также и на лугу. Дерево украшали разноцветными лентами, бумажными цветами, колечками из бересты. Вокруг разукрашенных берез молодежь водила хороводы, исполняла круговые песни, устраивала у них различные игры.

Березки побольше привозили также в церкви, после освящения их ветки раздавались прихожанам. **Т. рос** «троицкие ветки» хранили за божицей, их использовали в обряде первого выгона скота, на Удоре освященные ветки березы вкладывали в носик подоюника при процеживании первого молока, надоенного после отела коровы. На верхнем Вытегде **Т.** венником хлопала по углам дома для благополучия всех домоладцев. Освященными березовыми ветками хлопала маленьких детей, приговаривая при этом: «Растите, растите, как береза растет». На Выми на **Т.** маленьких детей заворачивали в пеленки и несли в баню. Открыв дверь в баню, произносили: «Во имя Отца, Сына и Святого Духа!» Затем ребенка парили, произнося наговор на его здоровье.

В печ. селениях пожилые люди на **Т.** ходили друг к другу в гости, а молодежь шла веселиться на берег реки или сухое возвышенное место, прогуливалась с песнями под гармошку по улицам, устраивала танцы и игры. На Сысолье девушки ходили в этот день в лес, захватив с собой продукты (яйца, молоко, масло), готовили из них себе еду под выбранной березой, а после трапезы водили хороводы, пели песни под гармонь. В некоторых селениях на **Т.** устраивались крестные ходы. Так, например, жители к.-з. с. Гам в этот день с иконами и хоругвями, во главе со священником обходили луга и поля, на кото-



«Троица»

Икона, написанная в XIX в. коми-старообрядцами
в д. Верховзерье на р. Вашка

Фото В. Э. Шарапова

рых стояли 12 памятных крестов. Около каждого из них служили молебн. Женщины после завершения крестного хода жертвовали по обету в пользу церкви вязанные изделия и женские носильные вещи. Потом эти жертвования продавались на торгах, а деньги шли в церковную казну.

Т. завершала весенний календарно-обрядовый цикл, связанный с подвижной частью православного календаря.

Лит.: Дукарт 1975; Конаков 1993; Микуншев; Рочев, Муравьева 1964; Осипов 1986. Н.К.

ТУЗ ТӐДЫСЬ

ТУЗ ТӐДЫСЬ, *tuz tɛdʲɪsʲ* вс. вв. нв. печ., — старший над колдунами.

Т.т., по представлениям к.-з., — **тӐдысь** особого рода, действующий только с помощью магии добра. Он имеет влияние на всех *тӐдысь*, независимо от их умения и силы, хотя не всегда обладает их знаниями. Тем не менее **Т.т.** способен помочь нуждающемуся найти что-либо или кого-либо, заставить любого колдуна снять наведенную порчу, исцелить от болезни. **Т.т.** не может и не имеет права наводить порчу, вредить даже в ответ на чью-либо порчу, ибо в этом случае теряет свою силу.

Лит.: Налимов Материалы; ПМА. О.У.

ТУН

ТУН, *tun* вв. скр. сс. уд.; **туштшик**, *tunščik* печ.; **культун**, *kuɫʲtun* к.-п.; **куля-тун**, *kuɫʲatun* к.-п. (**тун** «божества-Куля»), — могучие колдуны, герои народных легенд.

В колдовском эпосе, который особенно популярен у к.-з., легенды о **Т.** в основном подразделяются на два цикла: борьба с **Т.** Стефана Пермского, в которой он сам предстает в роли **Т.**, еще более могущественного, чем его противники, и единоборства **Т.** друг с другом. Общей для всех **Т.** чертой была их неуязвимость для обычного оружия. Они обладали властью над природными стихиями. Так, **Т. Паляйка**, **Туннырьяк**, **Шыпица** могли длительное время находиться под водой, передвигаясь на большие расстояния. По воле **Т. Ошланей** и **Кӧрт-Айка** на реке появлялись огромные волны. По воле **Т. Мелейка** и **Паляйка**

происходили наводнения. **Т. Паляйка** и жилище **Т. Лупарья** были неуязвимы для огня и т.д. **Ошланей** мог превращаться в медведя и щуку, а **Лупарья** — в волка, по его приказу на преследователей набрасывались стаи волков и медведей. Он же и **Т. Кыска** собирали в одном месте столько рыб, что останавливались лодки. Многие легенды о **Т.** имеют топонимический характер.

Лит.: Доронин 1947; Плесовский 1979; Рочев 1984; Сидоров 1928. Н.К.

ТУННЫРЬЯК

ТУННЫРЬЯК, *tunnirjak* повс.; **Тӧвнырьяк**, *tevnrjak* повс.; **Тувнырьяк**, *tuvnrjak* печ.; **Тундырьяк**, *tundirjak* вв. печ. иж.; **Тульпырьяк**, *tuɫʲpirjak* уд. иж., — могучий колдун, фольклорный герой вв. к.-з.

Колдовскую силу **Т.** обеспечивали находившиеся в его распоряжении шесть духов-помощников. По другой версии, он научился колдовать, находясь на Волге в шайке разбойников. **Т.** обладал властью над водной стихией. Он мог путешествовать по дну реки на большие расстояния, соблюдая при этом одно условие — не трогать проплывающих мимо него рыб. Или же для таких путешествий **Т.** сам принимал вид рыбы. Бросив на поверхность реки коровью шкуру, он располагался на ней с товарищами и устраивал пиршество. Чтобы спастись от врагов, **Т.** было достаточно, чтобы рядом с ним находился ушат воды. На пирушках, на глазах у всех присутствующих **Т.** мог спрятаться так, что его никто не мог отыскать, пока он сам не появлялся из угла, где стояла метла. Кроме того **Т.** мог предсказывать будущее.

Свои колдовские способности **Т.** использовал преимущественно во вред людям. Возглавляя шайку разбойников, он грабил проплывающие по реке суда, используя при этом свое умение останавливать их заговором, разорял селения. Поскольку **Т.**, как и другие **туны**, был неуязвим для обычного оружия, с ним долго не могли справиться. О его смерти существует несколько версий: схваченного **Т.** убили, по его же совету, разрубив накрест и наотмашь; предварительно разрезав ему пояс; секрет неуязвимости **Т.** узнала любовница и выдала его врагам; **Т.** убили после того, как жена лишила его силы, напоив опо-

лосками, сбрав бороду и убрав из избы всю воду; **Т.** убил другой колдун, выстрелив в него заговоренной хлебной пулей.

Лит.: Арсеньев 1891; Жилина, Сорвачева 1971; Золотилов 1863; Плесовский 1979; Попов 1938; Рочев 1984; Сидоров 1924; он же 1928.
Н.К.

ТУРУН ПУКТАН КАД

ТУРУН ПУКТАН КАД, *turun puktan kad* скр. сс.; **туруналём**, *turunaleŋ* к.-п.; **турун карыг**, *turun karig* нв.; **турун каран-дыр**, *turun karandyr* уд.; **туруналад кад**, *turunlad kad* лл.; **турналан пора**, *turnalam pora* лл.; **турун пуктём**, *turun puktem* скр. сс.; **турун пуктэм**, *turun puktem* вв. печ. иж.; **туруна удж**, *turuna uż* уд.; **страда**, *strad-na* уд., — сенокос, сенокосная пора.

Т.п.к. у к.-з. и к.-п. начинался с Петрова дня (29 июня ст. ст.). По народным поверьям, до Петрова дня нельзя было брать в руки косу. Если была необходимость в заготовке зеленого корма до этого дня, то траву не косили, а срезали серпом. Заготовка сена была одной из важнейших сельскохозяйственных работ. Еще во время «петровок-голодовок» (Петрова поста) приводился в порядок инвентарь. Женщины и девушки выходили на покос одетые по-праздничному. Перед выходом на луга в церквях начало страды благословляли священники. В первый день **Т.п.к.** женщины, чтобы не болела спина, привязывали к пояснице клок сена и произносили заговор, в котором просили Бога дать здоровья для работы.

Завершался **Т.п.к.** лишь к Ильину дню (20 июля ст. ст.). После окончания стогования производились заговоры для защиты собранного сена от воров и огня, в честь окончания **Т.п.к.** варилась обрядовая каша *чамёр*. Для приготовления этого праздничного блюда вначале растапливалось масло, с ним перемешивали ячменную муку и обжаривали ее на огне. Затем горячей водой ее разводили до необходимой густоты. У удорских к.-з. обрядовая каша в честь окончания **Т.п.к.** называлась «*косаа рок*» «каша косы».

Лит.: Конаков 1993;
Старцев 1929; Шляпин 1921.
Н.К.

ТУРУПАЙКА

ТУРУПАЙКА, *turupajka* к.-зюзд. (< к.-п. *турён*, к.-з. *турёб* «выюга, пурга» + *айка* «дух-хозяин»), — злой дух, которым пугали детей.

Исходя из этимологии в прошлом, по всей видимости, так назывался дух, персонифицирующий зимнюю непогоду.

Н.К.

ТУСЯПУ

ТУСЯПУ, *tušapu* к.-з. (< *туся* «с ягодами» + *пу* «дерево»); **катшпомель**, *kašpomelʹ* уд. (< **kaš-* «белый» + *помель*, связанное, возможно, с фин. *kataja* «можевелник», *понёль* «хвойная молодая поросль»); **верёс**, *veres* к.-п. (< рус. *вереск*), — можжевельник.

Т. у к.-з. и к.-п., как и у многих других народов лесотажной зоны, считался действенным средством для изгнания злых духов, недопущения порчи, избавления от бытовой скверны. К.-з. женщины после отёла коровы окуривали ее и новорожденного теленка, чтобы он рос здоровым, дымом от сжигаемого **Т.** и щучьих зубов. Рыбаки перед началом промысла, прибыв на место артельного лова, очищались, проходя через дым от ветвей **Т.**, брошенных на костер. В некоторых рыболовных артелях этот обряд очищения производился перед каждым новым забросом невода. На последней неделе Великого поста, в Великий Четверг, повсеместно с помощью **Т.** производили очищение жилища и хозяйственных построек. На Выми в этот день к.-з. женщины рано утром ходили в лес, приносили ветки **Т.**, а затем втыкали их над косяками изб и хлебов, окуривали скотину, кринки из-под молока (чтобы было больше сметаны). У к.-п. принесенные из лесу ветки **Т.** клали на зажженные лучины, которые были уложены на печную заслонку, лежащую в избе посередине пола, затем обращались к «лесным богам» с просьбой дать здоровья и благополучия обитателям дома и скоту, перешагивая при этом через ветки **Т.** После окончания обряда угольки бросали в печь, а ветки **Т.** клали под пол хлева. Печорские охотники и рыболовы перед рассветом в Великий Четверг приносили домой ветки **Т.** и пихтовый крижик. Часть веток убрали под матицу, а остальной **Т.** сжигали посередине избы, прыгая через огонь, пихтовый крижик потом хранили в

течение всего года. Считалось, что исполнение этого обряда обеспечивало последующую удачу в добывающих промыслах.

Лит.: Дукарт 1975; Заварин 1870/1; Климов 1991; Сидоров 1928.
Н.К.

ТШЫКӨДӨМ

ТШЫКӨДӨМ, *čikēdem* повс.; **ТШЫКӨДЧӨМ**, *čikēdčem* повс.; **ТШЫКӨТЧӨМ**, *čiketčem* уд.; **ТШЫКЕМ**, *čiket* печ. вв.; **ТШЫКЕДЭМ**, *čikēdem* вв.печ.; **ТШЫКЕДЧЕМ**, *čikēdčem* вв. (< к. *тшыкны* «испортиться»); **УРОК**, *urek* уд. (< рус. *урок*, *изучочить*); **УРӨСӨТӨМ**, *urestēm* повс.; **УРӨСТИТӨМ**, *uresťitem* скр. вв.; **УРСАЛӨМ**, *ursalem* повс.; **УРКНИТЧӨМ**, *urknitčem* вв. нв. (< *урөс* «не-чистый»); **ДЗУТЫЛТӨМ**, *žugitēm* лл. вв. (< *дзугыль* «печаль»); **ВИСЕМ** **ЛЭДЗЕМ**, *višem ležem* вв. букв. «болезни напускание»; **КЕРӨМ**, *kerem* повс.; **КЕРСЬӨМ**, *keršēm* повс.; **КЕРЭМ**, *kerem* вв. печ.; **КЕРСЕМ**, *keršem* вв. печ.; **ТЕРӨМ**, *terem* скр. букв. «делание, сделанный»; **КӨРӨМ**, *kerem* лл.; **КИМӨСТИТЧӨМ**, *kimesťitem* сс. вс. нв. уд.; **КИМЕСТИТЧЕМ**, *kimesťitem* вв. иж.; **ТИМЕСТИТЭМ**, *timesťitem* нв.; **ТИМЕСТИТЧЕМ**, *timesťitem* вв. нв. < **КИМЕСТИТНЫ** «беситься, возиться»; **ВОМИДЗ**, *vomiž* повс.; **ВОМЫДЗ**, *vomiž* уд. сс.; **ВОМДЗАЛӨМ**, *vomžalem* повс.; **ВОНДЗАЛӨМ**, *vonžalem* уд.; **ВОНЬДЗАЛӨМ**, *vonžalem* уд.; **ВОМАЛӨМ**, *vomalem* вв. (< к. *вом* «рот»); **ТОГАЛЭМ**, *togalem* вв. (<?: только о собаках); **ЙӨЗАСЬӨМ**, *jezasēm* лл. (< *йөз* — люди; букв. «появление на людях, обнаружение людьми»); **ОЗЕВ**, *ošov* нв. лл. сс. (< рус. *озевать*); **ЛИШНӨЙ**, *išnej* уд. (< рус. *лишний*: чаще о *пева*); **ЁРӨМ**, *jorem* повс.; **ЁРЭМ**, *jorem* иж. печ. вв. «ослепление, проклятие»; **ИЗАЛӨМ**, *izalem* уд. л. (< к. *из* «камень»; *изавны*, *изъявны* — придавить камнем; *изны* — молоть, перемолоть); **НОКӨМ**, *nokem* нв. вв.; **НОКСЬӨМ**, *nokšēm* сс. вс.; **НОКСЕМ**, *nokšem* вв. букв. «возня»; **ТОЙСЕМ**, *tojšem* вв. букв. «толчение: иноск. «соитие»; **СИНМАЛӨМ**, *šinmalem* вв. (< к. *син* «глаз»); **СИН ЧӨВТӨМ**, *šin čevtem* сс. вв. уд. «бросание взгляда»; **ВЕЖ** **СИНМАЛӨМ**, *vež šinmalem* к.-п. уд. букв. «завистливым глазом осматривание»; **ВЕЖ КЫВ** **УСЬКӨДӨМ**, *vež kiv uskedem* к.-п. букв. «за-

вистливого слова обронение»; **КОСЬТӨМ**, *koštem* повс. «иссушение, сушка, сухотка»; **ПЕЖАЛӨМ**, *pežalem* повс.; **ПЕЖОСЬТӨМ**, *pežeštēm* повс. (< к. *пеж* «скверна»); **ПОРТИТӨМ**, *portitem* сс. уд. к.-п. (< рус. *портить*); **ПӨНСЬӨМ**, *penšēm* вв., — порча, сглаз.

По представлениям к.-з. и к.-п., *тшыкөдны* «испортить» можно тремя способами: действием *керөм* («керы» «делать»), дурным взглядом *син-малөм* («син» «глаз»), дурным словом *вом-дзалөм* («вом» «рот»). Воздействие может быть непосредственным — через прямое прикосновение, еду, предметы, с которыми соприкасается жертва, или опосредованным — через **ВУДЖӨР** «тень», которой могут являться части тела (ногти, кровь, волосы), выделения (моча, слюна, фекалии), части одежды (нитки, стельки, ткань), следы, веники, т.е. то, что соприкасалось с телом, а также специальные предметы, куклы и т.д., связанные с пациентом (жертвой) только магической связью. На расстоянии же испортить можно взглядом или словами.

Т., по представлениям к.-з. и к.-п., может наводиться преднамеренно или непреднамеренно, причем не обязательно колдуном. Способностями к порче, по мнению к.-з., обладает большинство людей, которые характеризуются темным цветом волос и глаз, *чорыд сьолөм* «с твердым, черствым сердцем», *сувтас синма* «со стоячими глазами», *виж бугыль* «с желтыми буркалами» или человек, кровь которого не подходит крови другого человека (*вир оз лөсъяв*); у к.-п. опасными считаются рыжие или родившиеся с зубами. И у к.-з., и у к.-п. навести **Т.** может *вежалысь* «завистливый», *лөк кывъя* букв. «с нечистым языком, сквернослов», *лөг кутысь* «злопамятный», *тышыйсь кывъя* «болтливый», букв. «с убегающим языком». Так, считается нежелательным общение детей или беременных женщин с бездетной, бесплодной женщиной, которая, сама того не желая, может позавидовать чужому счастью и испортить плод, ребенка или беременную; нельзя хвастать охотничьей, рыбацкой добычей, количеством собранного урожая, поэтому, чтобы избежать зависти, дурного глаза, нехороших слов, вв. к.-з. на вопрос: «Много ли поймал?» отвечают, как правило: «*Пумөн кымын*» «На варку примерно», независимо от объема добычи, на вопрос об урожае также отвечают уклончиво: «*Менам пөртйө төрас*» «В мой котелок взлет».

Сглазить могут и больные, в особенности страдающие глазными болезнями: косоглазые, бельмастые, с катарактой, а также со зрением, ослабленным вследствие других болезней: желтоглазием (как следствием болезней печени), белоглазием и светобоязнью (как у альбиносов), бегающими или подверженным тикку глазами и т.д. **Т.** — может происходить не только от проклятия, но и от неумеренного восторга, удивления, поэтому уд. печ. вв. к.-з. предпочитали одевать детей в грязные одежды и при посторонних держали чумазыми, во избежание замечаний по поводу красоты или упитанности ребенка. При этом, несмотря на уравнивание преднамеренной и непреднамеренной порчи, к.-з. и к.-п. полагают, что непреднамеренная снимается легче.

Объектом **Т.** могли стать, как люди, так и животные, бытовые предметы и инструменты. **Т.** проявляется прежде всего в утере функциональных характеристик испорченного предмета, животного, человека. Испорченные дети перестают есть, начинают плакать безостановочно, покрываются чирьями и коростой. Испорченные деревенскими *еретниками* коровы доятся кровью или перестают доиться вообще. К испорченным колдунями-охотниками слопцам перестает подходить дичь, при выстреле из ствола ружья вытекает ржавая вода, собаки заболевают, теряют охотничьи свойства и т.д. Особенно уязвимыми для **Т.** считались дети, беременные женщины, роженицы, новобрачные, родственники покойника, т.е. находящиеся в «пограничном» состоянии.

У к.-з. и к.-п. существовали специальные обряды, средства и формулы для предотвращения возможной порчи. В случае сказанного кем-либо неосторожного слова плевали через левое плечо и вполголоса произносили «*Сир тинь горшад, ёсь нурт съёлёмад, шома ёкыш ситанад*» «Щучий зуб в горло, острый нож в сердце, прокишший окунь в задницу», то же самое делали, если звенело в левом ухе, т.к. считалось, что в это время кто-то вспоминает недобрый словом. Если посторонний имел неосторожность похвалить ребенка, произносили: «*Ен сыкөд*» «Господь с ним», и сразу после ухода похвалившего трижды споласкивали лицо ребенка водой со специальными заговорами или словами из молитвы: «Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». От **Т.** к.-з. и к.-п. предохранялись с помощью **вуджөр**: *галляиз* «кремень», *тыстөм ем* «иголки без ушка», воткнутой в во-

рот одежды, в столб ворот, косяк; *сир тинь* «щучьи зубы»; волчьих и медвежьих клыков; *мерлушки* «черепов хищных зверей: медведя, лисы, горностая, куницы»; растений, отводящих порчу (можжевельник, ольха, рябина, сосна) и т.д.. В том случае, если порча уже наведена, обращались к **төдүсь**, или «магически чистому» человеку (старик, старухе, путнику) для лечения.

Представления о **Т.** сохраняются в фольклоре, не только в устной несказочной прозе и эпосе, но и в сказочной прозе, где **Т.** часто замещает метаморфозы или убийство героя с помощью колдовства, встречающиеся в русских сказках. В современной к.-з. и к.-п. деревенской среде **Т.** считается вполне реальным и распространенным явлением.

Лит.: Налимов 1908; Рочев 1986; Рочев 1990; Сидоров 1928; Уляшев 1996; Fokos-Fuchs 1956; ПМА. О.У.

ТШЫКӨДЧЫСЬ

ТШЫКӨДЧЫСЬ, *čjkeďčjś* скр.; **тпыкедчись**, *čjkeďčjś* вв.; **тпыкөтчысь**, *čjkeťčjś* л.; **тшыкеччись**, *čjkeččjś* иж. вв. букв. «портящий, наводящий порчу», **еретник**, *jeretník* к.-з.; **ерекник**, *erekník* к.-п. (< рус. *еретик*, диал. *еретник*), — вредоносный колдун, насылающий порчу на людей и скот.

Считается, что **Т.** обладает черствым сердцем и способен делать людям только зло: насылать болезни, икоту (**шева**), портить собак, коров и т.д. Причем если **Т.** не хочет вредить посторонним, он вынужден наводить порчу на своих домочадцев или домашних животных, в противном случае духи-помощники будут ему мстить.

Н.К.

ТШЫНӨДӨМ

ТШЫНӨДӨМ, *čjnedem* повс.; **тпынөм**, *čjnet* уд. сыс. к.-п.; **тшынэдэм**, *čjnedem* иж. вв. печ.; **тшынэм**, *čjnet* вв., (< к. *тшын* «дым»), — окуривание, обряд очищения с помощью окуривания дымом от различных магических средств.

Т. широко применялся в быту, промысловой и хозяйственной деятельности, лечебной практике для изгнания или отпугивания злых духов, устранения результатов их вредоносной дея-

тельности, очищения от бытовой нечистоты. Чаще использовали дым от можжевельника, очищающее действие которого как бы усиливалось за счет устрашающего злых духов треска горящих веток. В качестве магических средств использовали также древесный мох-бородач, собранный в лесу с 12 елей, паутину из углов подполья, щучьи зубы, кору с жердинки ворот, *вомидз турун* «сглаз-траву» (линея северная); доманик (пропитанный нефтью сланец), при горении издающий чрезвычайно тяжелый и неприятный запах.

При лечении порчи и сглаза стремились достать стружки с порога или ступеней лестницы, ведущей в подполье, в доме колдуна, волосы или кусочек одежды человека, подозреваемого в колдовстве. Собранные поджигали ранним утром от первого огня в печи, окуривали больного, приговаривая: *«Урок да вомидз вётла-мё»* «Урок и сглаз прогоним», и остатки магических средств выбрасывали в печь. Объяснялось, что дым и неприятный запах заставит болезнь покинуть тело больного, и поэтому его не только со всех сторон окуривали, но и заставляли дышать дымом.

В других случаях, не переступая порога бани, собирали с пола мусор, оставшийся после парения, поджигали его на улице и перешагивали через дымящуюся кучку мусора со словами: *«Коді сетіс, мед сійб бора и босьтас»* «Кто дал, тот пусть обратно и забирает».

При трудных родах женщину окуривали дымом от стружек с трех порогов дома, приговаривая: *«Кыдзи тышыныс сотчё, мед сідзжё ставыс сотчас-мунас: урёсыс и воми-дзыс»* «Как дым горит, пусть также все сгорит-уйдет: уроки и призоры».

Иногда, желая предотвратить возможность сглаза или порчи, заранее запасали мышиное гнездо. Во время родов его поджигали и окуривали роженицу со словами: *«Кыдзи шырыс рөдитё — некод оз аддзы, мед сідз жё некод оз аддзы»* «Как мышь рождает — никто не видит, пусть также (роды) никто не увидит».

При лечении скота его окуривали дымом от сора, собранного у трех порогов и лестниц дома, в котором живет предполагаемый виновник сглаза и порчи.

В случае неудачной рыбной ловли, вымские к.-з. раскладывали на берегу большой костер, в который бросали кусочки стелек и доскутки

одежды, охапку хвороста из леса, тину из реки, приговаривая: «Если из воды (причина) — в воду, из леса — в лес, а если из-за человека — в огонь», а затем трижды перепрыгивали или обходили костер, обязательно проходя сквозь дым.

С помощью **Т.** очищались перед началом охотничьего сезона: для этого ижемские и пижемские охотники перед выходом на промысел клали в особую плошку с горячими углями богородскую траву, обкуривали себя на пороге своих сеней, после чего переступали порог и направлялись в дорогу. Старики для очищения от всего нечистого окуривались дымом регулярно.

Чтобы гарантировать себе охрану от сглаза и порчи на целый год, окуривались дымом от можжевельника, принесенного ранним утром Страстного четверга. Этим дымом, желая обеспечить благополучие и достаток в доме, очищали также жилище, хозяйственные постройки, посуду для молока, скотину.

Перед первым выгоном скота у церкви зажигали парные ряды костров и прогоняли весь домашний скот сквозь дым от брошенного в огонь можжевельника.

Особая сила приписывалась дыму от «живого огня», зажженного трением (*дзурк би*). Его получали путем трения двух кусков дерева, дверного косяка кожаным ремнем или при помощи специального буравчика. Дымом от костров, разведенных таким огнем посреди деревни, окуривались при эпидемиях среди населения, сквозь него прогоняли скот в случае массового падежа.

Лит.: Ильина 1997; Сидоров 1928.
И.И.

ТЮВӨ

ТЮВӨ, tuvé; ТЮВэ, tuvé — верхневычегодский к.-з. фольклорный герой, сильный колдун (**төдысь**).

Т. обладал могучим колдовским даром. Ему подчинялась водная стихия. Так, находясь во главе охотничьей артели, **Т.**, чтобы преодолеть волок, заставил две недели идти дождь. Река вышла из берегов, и по большой воде его артель легко перебралось через волок. Находясь под водой и не выходя на поверхность, **Т.** мог передвигаться на большие расстояния, путешествуя из одного селения в другое. Подобно лесному духу-хозяину он умел «красть дорогу». Однажды

по дороге на промысел артель **Т.** обогнала другая артель, что противоречило нормам охотничьей морали. **Т.** со своими артельщиками остановился в ближайшей охотничьей избушке, и все время промысла они проиграли в шахматы. Вторая артель, возвращаясь домой с богатой добычей, переночевала в избушке **Т.** и дважды трогалась в путь, но возвращалась обратно. На третий раз вожак этой артели попросил отпустить их. **Т.** отпустил артель, но без добычи и вожжа. Затем он зарядил ружье осиновой пулей, выстрелил в лес и велел руководителю второй артели найти ее. Тот пошел ее искать и так и не вернулся. **Т.** обладал таким уникальным даром, как способность к телепортации. Его артель припозднилась в лесу почти до Рождества, и все охотники заскучали по дому. **Т.** заметил это и сказал, что пора домой, но нужно поспать в избушке еще одну ночь. Охотники и **Т.** легли спать, а утром все охотники проснулись в доме у **Т.** Там же находилось все их снаряжение и добыча. Выяснилось, что каждому из охотников этой ночью снился одинаковый сон: будто он вылетел из промысловой избушки, влетел через среднее окно в дом **Т.** и лег спать на печи.

Т. приписывали отсутствие крыс на притоке р. Вишеры — Нившере: силой своего колдовства **Т.** поставил заслон от крыс недалеко от ее устья. Стоит любому судну войти в Нившеру, как его сразу же покидают все крысы. На Нившере действительно нет крыс, современное население объясняет их отсутствие наличием большого количества ядовитых трав, в частности, Марьяна корня (пион, *Paeonia*).

Популярна история о ссоре **Т.** и сильного местного колдуна по имени **Наста Мати** «Настин Матвей». Когда колдун умер, **Т.** сказал, что

тот попытается этой ночью его погубить, но собака **Т., Бадзе**, не даст ей перейти через скользкое бревнышко, перекинутое через устье речки, за которой находилась его изба. Так и случилось: **Наста Мати** нашел переход через речку лишь в ее верховьях, а к этому времени колдовское время кончилось. Когда **Т.** почувствовал свою смерть, он предупредил жену, чтобы она не оставалась с ним, мертвым, в избе, а ушла ночевать в ближайшее селение. **Т.** несомненно знал, что сильные колдуны обладают способностью, хотя бы на одну ночь, оживать, и тогда они становятся смертельно опасными для живых людей. Он сам спасся от ожившего **Наста Мати** лишь с помощью своей собаки. Но его жена в память о пятидесяти прожитых вместе годах, не послушалась **Т.** и, когда он умер, не оставила его одного на ночь. Она положила мертвого **Т.** на лавку, а сама залезла на печь. В полночь у **Т.** упала на пол нога. Жена решила, что она плохо уложила покойника, слезла с печи и поправила ногу, но она упала вновь. **Т.** ожил и стал гоняться за женой. Они долго бегали по лавкам. Наконец, **Т.** настиг свою жену, успел отгрызть ей ухо, но закричал петух, и его время кончилось. Похоронили **Т.** лицом вниз, «чтобы он вгрызался внутрь земли, а не наружу». В современном к.-з. фольклоре **Т.** приписывается дар предвидения, в частности, он предсказал появление многих современных технических достижений: железных коней (тракторов), птиц (самолетов), железной паутины (линий электропередач).

Лит.: Рочев 1984; Рочев 1972 б; Сидоров 1928.
Н.К.





УДОРАСА ӨКСАНЬ	368
УЛЛЯНА	368
УЛЫС МУ	368
УРӖС	370
УСПЕННЕ ЛУН	370
УТКА	370



УДОРАСА ӨКСАНЬ

УДОРАСА ӨКСАНЬ, *udorasa eksañ*, — удорская княгиня.

У.ö. — героиня единичного текста предания, записанного на русском языке. Стефан Пермский уговаривает **У.ö.** подать лодку, перевезти его на берег, где сидит княгиня, и принять христианство. После ее отказа креститель на камне переправляется к **У.ö.**; она бросается в воду и тонет. Предание включается в цикл к.-з. и к.-п. сюжетов «плавание Стефана Пермского на камне», выделяясь при этом рядом особенностей: высокий статус героини; попытка Стефана уговорить упорствующую язычницу принять христианскую веру; самоубийство женщины. В сходном тексте, записанном на верхней Вычегде, героиней является обычная женщина, стирающая белье возле Вычегды, которая просто отказывается перевезти миссионера на свой берег и, в отличие от **У.ö.**, не топится, когда Стефан переправляется на ее сторону.

Лит.: Доронин 1947, ПМА.
О.У.

УЛЛЯНА

УЛЛЯНА, *ul'ľana*, — Ульяна, героиня вв. преданий.

У. — крещеная девушка, христианская неопитка, ярая приверженница Стефана Пермского. Была похищена печ. **туном Кыской**, активным противником Стефана, и, не желая изменять новой вере, бросилась в воду Вычегды и утонула. Согласно преданию, на месте гибели **У.** Стефаном Пермским был построен Троицкий Стефано-Ульяновский монастырь, что не соответствует реальным историческим фактам, поскольку возникновение монастыря относится к гораздо более позднему времени, и свое название он получил по близлежащему с. Ульяново (*Улляна*). Сюжет об утоплении **У.** представляется своеобразным зеркальным отражением сюжета о самоубийстве девушки, категорически отказывающейся принять новую веру. См. **Удораса Өксань** и др.

Предание об **У.** положено в основу драмы О.Уляшева «*Енкалаяс ылысь поэма*» «Поэма о Храмах», впервые поставленной Государственным театром фольклора Республики Коми в 1990 г.

Лит.: Доронин 1947; Рочев 1984; ПМА.
О.У.

УЛЫС МУ

УЛЫС МУ, *ulıs mu* вым. нв. печ. скр.; **уліс му**, *ulis mu* вв.; **увдор му**, *uvdor mu* повс.; **улдор му**, *uldor mu* вв. вс. сс. лл.; **горув му**, *goruv mu* уд. вв.; **горул му**, *gorul mu* вс. сс. лл. вв.; **горуу му**, *goruu mu* иж. вв. «нижняя земля»; **му ув**, *mu uv* к.-п. уд.; **му увт**, *mu uvt* вв.; **му ул**, *mu ul* вс. вв.; **му улт**, *mu ult* сс. вв. «низ земли», «подземелье», — подземный мир.

Для к. мифологии была характерна универсальная трехчленная вертикальная структура космоса. Представления о наличии **У.м.**, находящегося под миром средним, были стойкими, хотя и детально не разработанными. Считалось, что мир **У.м.** такой же, как наземный, только солнце там светит, когда наверху ночь. Он заселен обычными людьми, очень плодороден. Следует отметить, что в к.-з. несказочном фольклоре сюжеты о путешествии героя в подземный мир весьма редки. Сказочный герой попадает под землю по длинной ременной веревке через отверстие в подполье дома, стоящего в глухой лесной чаще, либо отверстие в глубокой пещере. Наверху остаются два его сотоварища. Внизу герой попадает в мир с сугубо земными атрибутами: леса, реки, озера, луга, лошади, коровы, дома и т.д. В то же время, это мир сказочный, поскольку в нем обитают многоголовые **гундыр** или злой и могучий карлик с длинной бородой. Герой успешно побеждает своих противников, освобождая при этом трех красивых девушек. После этого напарники героя с помощью веревки поднимают девушек, а затем и героя наверх. В более распространенном варианте сказки товарищи героя, вытащив девушек на землю, предательски обрезают веревку. Герой остается в нижнем мире и выбирается из него с помощью гигантской птицы (орла, птицы *Нагай*) или крылатого оленя. Он наказывает обидчиков и женится на своей избраннице.

Путешествие сказочного героя «за тридевять земель, в тридесятое царство», откуда он возвращается, победив змея, с невестой-красавицей, является широко известным фольклорным сюжетом. Ср. прежде всего русскую сказку «О трех царствах». Царство это отделено от обычного мира непроходимым лесом, морем, огненной рекой или пропастью, иногда оно помещается под землей.



**Вид Троицкого
Стефано-Ульяновского
монастыря**

Как и в русской народно-христианской традиции, мифологические представления об **У.м.** у к.-з. и к.-п. сопрягались с представлениями об **аде**, который повсеместно так и назывался.

Лит.: Климов 1990; Налимов 1903;
Протт 1986; Рочев 1991.
Н.К.

УРӖС

УРӖС, *uręs* уд. вв. сыс.; **урес**, *ures* иж. вв. печ., — душа-тень, душа-двойник человека, олицетворение болезни, вестник несчастья в зоо- или орнитоморфном облике. См. **Орт**.

УСПЕННЕ ЛУН

УСПЕННЕ ЛУН, *uspeńńe lun* повс.; **Оспожа лун**, *ospoža lun* печ., — Успение Пресвятой Богородицы, 15 августа ст. ст.

В к.-з. и в к.-п. народном сельскохозяйственном календаре; как и у русских, двенадесятый церковный праздник **У.л.** был связан с окончанием жатвы, хотя на самом деле, особенно у северных к.-з., уборка зерновых обычно продолжалась и позже. На верхней Печоре с **У.л.** начиналась охота на глухарей. Повсеместно в этот день происходило веселье, праздновалось окончание двухнедельного поста. Молодежь собиралась в излюбленных местах, где парни и девушки пели хороводные песни и плясали. В прошлом с Успения начинала водить осенние хороводы и русская молодежь.

В к.-з. с.Межадор к **У.л.** крестьяне вскладчину приобретали быка, теленка или овцу. Утром в **У.л.** во время обедни около церкви разводили костры и варили в котлах жертвенное мясо. Сразу же после окончания обедни мясо из котлов доставали, складывали в корыта и разрезали на мелкие куски. Двое или трое мужчин поднимали мясо на крышу амбара, который со всех сторон окружал собравшийся народ. Все пришедшие поднимали над собой развернутые платки и шапки, в которые ловили разбрасываемые сверху кусочки жертвенного мяса.

Лит.: Конаков 1993; Сахаров 1989.
Н.К.

УТКА

УТКА, *utka* повс. (< рус.); **чӧж**, *čęž* вв. нв. иж. печ.; **тшӧж**, *čęž* уд. иж., — утка.

Особого культа птицы, послужившей прототипом орнитоморфных образов, демиургов и матери-прародительницы у к.-з. и к.-п. не зафиксировано, хотя отмечены отдельные элементы сакрального отношения к ней. Так, удорские к.-з. считали, что водяной может принимать вид **У.** Ее грудная кость сохранялась в качестве оберега и хранилась рядом с божницей. **У.** считалась



Солонки-утки

символом плодородия. В форме **У.** изготавливались сплетенные из бересты или выдолбленные из дерева солонки. На спине **У.**-солонки часто помещались изображения утят. Делал такие солонки обычно сам хозяин дома. Они бережно хранились и являлись как бы оберегом-хранителем домашнего благополучия: их не передавали в другую семью и не продавали. **У.**-солонка входила в обязательное приданное невесты. В форме **У.** делались и большие деревянные чашки из березового капа, предназначенные для потребления пива (**сур**), традиционного праздничного и ритуального напитка у к.-з. и к.-п. Резными головками **У.** украшали уключины, реже — охлупни домов и сельских построек. При строительстве дома, для его благополучия, закладывая первые венцы, под передний угол хозяева подкладывали крыло **У.**.

Лит.: Белицер 1958; Жеребцов 1971;
Сидоров 1924.
Н.К.





ЧАРД	372
ЧЕРАНЬ	372
ЧЕРИ	373
ЧЕРИ БОЖА НЫВ	374
ЧЕР ОШВАН	374
ЧИКЫШ	375
ЧОВ ЮСА НЫВ	375
ЧОРЫД МОРТ	375
ЧУДЬ	376



ЧАРД

ЧАРД, *čard* вв. печ. скр. (< общеп. **čar* «треск, гром, стук»); **чардой**, *čardoj* к.-п.; **чардби**, *čardbi* вв. скр. к.-п.; **чарби**, *čarbi* вв. л. сс.; **чаризби**, *čarizbi* лет. (< к. *čar* + *bi* «огонь»); **чарньов**, *čarņev* к.-п. (< к. *čar* + *ņōv* «стрела»); **вирб**, *virb* уд.; **вирд**, *virđ* вым. нв. уд. к.-п. «молния», вв. «зарница»; **вирдыш**, *virđiš* к.-п.; **вирдби**, *virbi* нв. (< **вирдыштны** «свернуть, промелькнуть»); **гым**, *gim* сс. букв. «гром»; **гымби**, *gimbi* уд. (< к. *гым* + *bi* «огонь»); **гымньов**, *gimņev* скр. уд.; **гымньол**, *gimņel* вв. печ. к.-п.; **гымньоо**, *gimņee* вв. вым. иж. (*гым* + *ньōv*, *ньōō*, *ньōл* «стрела»); **енби**, *jenbi* лет. лл. «Божий огонь»; **молни**, *molni* иж.; **молний**, *molnij* иж. (< рус.); **юг**, *jug* вв. (< общеп. **jōg* «свет»), — молния.

В к.-з. и к.-п. мифологии **Ч.** и гром считались изначальными прерогативами бога-творца (**Ена**), которыми он обладал еще до начала космогенеза. Так, в одном из к.-з. космогонических мифов говорится, что когда демиурги **Ен** и **Омоль** плавали по поверхности первозданного океана в ипостасях лебеда и гагары, они заспорили, чей голос сильнее. Когда лебедь (**Ен**) подал голос, раздался гром, и под самым боком гагары (**Омоль**) ударила **Ч.** В другом к.-з. мифе два брата-утенка (**Ен** и **Омоль**) ныряют на дно моря-океана за яйцами жизнезарождения, снеженными их матерью-**уткой**. Когда нырнул **Ен**, **Омоль** заморозил поверхность воды, но **Ен** разбил лед ударами **Ч.** По одной из к.-п. космогонических версий с помощью **Ч.** и грома была создана Земля. Первобытный хаос, по этой версии, представлял собой огромное облако, кроме него не было ничего. **Ен** ударом грома отколол от облака кусок, из которого выросла Земля. По к.-з. сниженной мифологической версии, гром издает слепой козел, который живет у **Ена** на небе. Козел мелет на меленке-самомеленке и от натуги постоянно издает неприличные звуки, а на земле в это время слышится гром. Ср. связь козла с громовержцем в т.н. основном индоевропейском мифе. Под влиянием христианства у к.-з. и к.-п. распространились представления о том, что гром и **Ч.** находятся в ведении Ильи-пророка. Гром, согласно этой версии, издает колесница, запряженная четверкой лошадей, в которой Илья, стоя на коленях, катит по железному мосту.

Когда колесница едет быстро, из под ее колес летят искры, и на небе появляются зарницы. Когда колесница едет очень быстро, сверкают **Ч.**

В к.-п. мифологии. Гром и **Ч.** производит Илья-пророк, но этот дар он получил от **Ена**. Однажды на пирушку собрались все пророки, был среди них и Илья. Остальные пророки все телом видные и дородные, а Илья среди них самый худенький и неказистый. Пророки стали смеяться над Ильей, что он такой слабый и некрасивый. Тогда он взмолился к **Ену** с просьбой, что если тот не дал ему красоты, то пусть даст хотя бы силу. **Ен** дал ему огниво и кремь, Илья ударил огнивом о кремь, и тотчас прогромыхал гром и сверкнули молнии. Остальные пророки сильно испугались и признали главенство Ильи над ними. Как и у многих народов, считалось, что громовержец карает злых духов, которые прячутся во время грозы под деревьями (пихтой или сосной). Если от удара **Ч.** загорался дом, его обычно тушили не водой, а молоком и его суррогатами. По мнению к.-з., шепки от дерева, разбитого **Ч.**, обладали болеутоляющими свойствами, их хранили дома и использовали для исцеления головной и зубной боли. У к.-п. «громовой уголь» (куски дерева, опаленного **Ч.**) хранился в каждом доме с целью защиты его обитателей от колдовства и порчи. Некоторые шерстобиты с той же целью делали себе из «громового угля» шерстобитные луки.

У верхневыхегодских к.-з. считалось, что **биа** из «кремь, букв. огненный камень» связан с небесным огнем, поэтому до первого грома детям запрещали заносить в избу кремни, иначе дом спалит **Ч.** при первой грозе.

Лит.: Грен 1925; Добровольский 1883; Доронин 1924; Доронин 1947; Климов 1990; Рогов 1858; Сидоров 1924; Fuchs 1924; ПМ ОУ.
Н.К.

ЧЕРАНЬ

ЧЕРАНЬ, *čerañ* повс. (< общеп. **čerañ* или **čenar*), — паук.

Ч. считался у к.-з. и к.-п. полезным насекомым, переносившим на своей паутине души умерших людей в мир мертвых через огненную смоляную реку, отделяющую его от мира живых. **Нотья Ч.** «паук-мухолов, паук-крестовик» букв. «паук с мешком» считался вестником от покойни-

ков или находящихся в дороге: удорские и верхневыхгодские к.-з., увидев его, говорили: «Нотья **Ч.**, ноптё вай, мый юбр ваян?» «Паук с мешком, мешок отдай, что за весть несешь?» Убивать **Ч.** считалось грехом. Человеку, убившему **Ч.**, он мстил: у коров провинившегося опухало вымя (*вёраыс черало*), а после смерти его душу **Ч.** отказывался переправить на тот свет.

С **Ч.** были связаны представления о трудолюбии и вытекающем из него достатке. Наличие в доме большого количества паутины воспринималось как знак грядущего хозяйственного благополучия.

Лит.: Кудряшова 1993;
Сидоров 1928; ПМ ОУ.
Н.К.

ЧЕРИ

ЧЕРИ, *čeri* повс., — рыба.

У к.-з. считалось, что все **Ч.** были созданы **Омолем**, но **Ен** видоизменил их, и они стали считаться его творениями, а людям было разрешено употреблять их в пищу. Так, окуню **Ен** дал прочную кожу, плотве он сделал красными края глаз, ерша снабдил острой щетиной, щуке поместил в голову крестовидную кость, а налиму — три маленьких белых камушка. Согласно одному из к.-п. антропологических мифов, первые люди появились из **Ч. нёк** «рыбьей икры»: однажды **Ч.** оставила на берегу свою икру, из которой появились два человека — мужчина и женщина; они долго ходили вдвоем среди маленьких елочек, ничего ни о чем не зная, и должны были каждый день отчитываться перед **Еном**. Но однажды они не пришли к **Ену**, а спрятались за елки, и женщина там родила. За это **Ен** их проклял (вариация на библейскую тему о первородном грехе).

Сакральностью у к.-з. и к.-п. отличалось лишь отношение к щуке (см. **Сир**). В то же время все рыбаки строго соблюдали определенные нормы поведения во время лова любой **Ч.**, поскольку предполагалось, что она понимает человеческую речь. К.-з. рыбаки оглушали слегка первую пой-



Рыбы — символ нижнего мира
Пермский «звериный стиль»

манную **Ч.** обухом топора, клали ее в лодку и говорили: «Бейся, бейся, плещись! Зови отца, мать, деда, бабушку, прадеда, всех родственников. Не то на том свете одна без родных скучать будешь, не с кем будет тебе резвиться, играть! Зови всех!» У удорских и обских к.-з. верили, что если при ударе **Ч.** издавала писк, то лов будет удачный — это она сзывает другую **Ч.** К.-п. рыбаки выбирали из первого улова одну **Ч.**, поменьше, и бросали ее еще живой в воду с просьбой отправить всех своих родственников. Печорские рыбаки при артельном лове семги, когда круг невода оставался уже небольшим, по команде «хозяина» артели одновременно брали в рот что-нибудь — кто листик травы, кто кончик платка. Делалось это на случай, если в артели окажется случайно человек с «жестким сердцем», испугавшись которого, семга может сильно рвануться и порвать сеть. Когда же такой человек возьмет что-нибудь в рот, его «жесткое сердце» направлено уже не на семгу, а на то, что у него во рту. К пойманной **Ч.** было принято относиться уважительно, нельзя было ее оскорблять, мять руками, отдавать собакам, позволять детям с ней играть. Особенно оскорбительным для **Ч.** считалось, если ее выбрасывали на улицу. Интересно отметить, что при первом появлении в бассейне Вычегды стерляди, рыбы, до этого не знакомой к.-з. рыбакам и поначалу не принятой ими за свою необычность, при ее поимке, напротив, практиковалось нарушение общепринятых правил поведения, соблюдаемых при лове **Ч.** Случайно попавшую в сети стерлядь всячески старались оскорбить, плевали и мочились нежелательной добыче в рот, а затем с проклятьем бросали обратно в воду. На Печоре из первой крупной пойманной **Ч.** готовили обрядовый обед для всей артели. Убивали ее не ножом, а ударом камнем по голове, положенной на другой камень. При потрошении также обходились без ножа, выдавливая внутренности ру-



Изображение рыбы.
Пермский «звериный стиль»

кой. На верхней Вычегде сразу же после ледохода на рыбалку выходили семьями, из первой пойманной в этот день **Ч.** варили уху и хранили ее в погребе на льду до следующего ледохода. Перед началом нового рыболовного сезона ее съедали в торжественной обстановке. Там же, отправляясь на рыбалку, семгу, в отличие от других видов рыб, называют просто **Ч.**, а поймав первую семгу, выходят на берег и варят ее голову.

Лит.: Климов 1991; Конаков 1983; Мартюшов 1929; Налимов 1907; Сидоров 1928; Fuchs 1924; ПМ ЛГ; ПМ МР; ПМ ОУ; ПМ ЮР.
Н.К.

ЧЕРИ БӨЖА НЫВ

ЧЕРИ БӨЖА НЫВ, *čeri beža nıv* - рыбьим хвостом девушка», — женский водяной дух из локального к.-з. мифологического предания.

Образ *вауса*, женщины-водяной с рыбьим хвостом и длинными волосами, которые она расчесывает, сидя на берегу, достаточно часто встречается в к.-з. и к.-п. быличках. Как правило, встреча с ней просто фиксируется информаторами или трактуется как весть об утопленнице. Однако имеется вариация на тему пения древнегреческих сирен, достаточно редкая для к.-з. и к.-п. фольклора. Девушка с рыбьим хвостом вместо ног и длинными русыми волосами живет в глубоком омуте. Ясными ночами при полной луне она поднимается из него, садится у берега, оставляя хвост в воде, расчесывает свои волосы и негромко напевает красивым голосом. Один молодой парень услышал это пение и так был им зачарован, что стал приходить еще, а в результате сошел с ума.

Лит.: Рочев 1984.
Н.К.

ЧЕР ӨШВАН

ЧЕР ӨШВАН, *čer ǵšvan* к.-п. «вешание топора», — знахарский способ определения причин заболевания.

К помощи **Ч.ö.** обращались при заболевании людей и скота, если знахари-врачеватели помочь им были не в силах. В таких случаях, если не предполагались сглаз или порча, считалось, что речь идет о **мыж** — каре, посланной умершими предками. Чтобы удостовериться в этом, заболевший или его родственник приходили к зна-

харке, умеющей гадать с помощью **Ч.ö.**, захватив с собой коврижку хлеба и узелок с шишками хмеля. Знахарка клала их на божницу, а затем сразу же, если посетитель был из дальних мест, или же через три дня (чтобы хлеб и хмель вобрали в себя больше святости), если за помощью обращался односельчанин, приступала к гаданию. Помолвившись Богу, она сгребала в загнетке печи в кучу горячие угли, брала из узелка на божнице шишки хмеля и бросала их на угли. Если они начинали от жара трещать, наличие **мыж** считалось доказанным. Затем знахарка садилась на лавку, брала в руки конец шнура с привязанным на другом конце топором и приводила его в равновесие. Подготовка к гаданию **Ч.ö.** могла проис-



Приспособление для гадания
Фотография Ю. В. Гагарина

ходить и несколько иначе. Знахарка зажигала перед образами свечу, выгребала из печи жар в ковш или котелок и ставила его посредине избы. Затем она бросала на угли шишки хмеля и подвешивала над жаровней топор. К началу XX в. некоторые знахарки стали практиковать подвешивание иконы вместо топора. Топор втыкали в чурбан, а на его ручку на шнурке подвешивали икону (обычно образ Спасителя). Рядом помещали хлеб — обязательный атрибут при гадании **Ч.ö.** Стали известны способы гадания, в которых топор вообще не использовался, хотя они сохраняли традиционное наименование **Ч.ö.** Икону привязывали на шнурке к хлебной лопате, которую закрепляли за печной трубой так, чтобы икона висела перед устьем печи. Вместо лопаты могли использовать и обыкновенную палку. Иногда знахарка гадала, вешая икону на шнурке на собственном пальце над караваем свежее выпеченного хлеба, положенным на стол.

Сам процесс гадания **Ч.ö.** осуществлялся просто: уравнивав импровизированный маят-

ник, знахарка начинала перечислять имена умерших родственников заболевшего. В момент произнесения имени покойника, наставшего *мыж*, топор или икона должны были качнуться. У к.-п., у которых существовало большое количество «мест древних», почитаемых как место-нахождение душ предков, при гадании часто называли их наименования, чтобы определить, какого места «древние» затаили обиду. Определив виновника болезни, знахарка, опять же с помощью *Ч.б.*, выясняла, какие необходимо принять меры, чтобы умиловить предков. Чаще всего устраивались поминки, или же заказывался молебен в честь «древних».

У к.-п. уже в сер. XIX в. при гадании *Ч.б.* знахарка называла не имена умерших или «места древних», а имена святых. По ее указанию в церкви или часовне того святого, на которого указало гадание, отслуживали панихиду по умершим. Или же в день этого святого в доме больного устраивались поминки по усопшим, на которые приглашались все его родственники. Наблюдалась и полная передача святым бывших функций духов-предков: в церкви того или иного святого заказывали молебен за здоровье больного или же в его честь ставили свечу. Эти свечи отличались от обычных, они свивались в виде веревки и были длиной с больной орган (руку, ногу, оборот вокруг головы) или в рост человека, если считалось, что у него болен весь организм. Ставили их только в престольные праздники.

Гадание *Ч.б.* широко практиковалось у к.-п., у к.-з. оно было известно преимущественно в южных районах. У вычегодских к.-з. существовал близкий к *Ч.б.* способ определения причин болезни с помощью натального креста (*пер-на*), подвешенного над четырьмя хлебными крошками, положенными на стол. С помощью подвешенного топора гадали о «воле» умерших обские угры, ненцы, энцы. Нанайские старые женщины определяли причину болезни с помощью камня, подвешенного на веревке. Они перебирали имена различных духов, пока камень не начинал раскачиваться, указывая на виновника заболевания. Аналогичные способы установления контакта с миром духов были известны и другим народам.

Лит.: Грибова 1964; Добротворский 1883; Рогов 1858; Сидоров 1928; Смоляк 1976; Соколова 1980.
Н.К.

ЧИКЫШ

ЧИКЫШ, *сйкш*, — колдунья (**тодысь**) в к.-п. легенде о **Кудым-Оше**. См. **Потось**.

Ч. была сильной колдуньей, главной или же одной из главных языческих жриц в древнем к.-п. роде, главой которого был **Кудым-Ош**. **Ч.** могла наводить на людей порчу или же, наоборот, излечивала их и даже оживляла убитых. Ближайшими помощниками и друзьями **Ч.** были лесной и воляной духи-хозяева. Когда **Кудым-Ош** с сородичами отправлялись в дальние торговые поездки, **Ч.** приносила жертвы лешему и водяному, а те обеспечивали успех их путешествия. В отдельных эпизодах **Ч.** выступает как противница **Кудым-Оша**. Так, она была категорически против, когда тот решил перенести свое городище на высокий берег реки, где находилось родовое языческое капище, и был похоронен его отец — прежний глава рода. **Ч.** посоветовала **Кудым-Ошу** отправиться сватать мансийскую княжну **Костю**, поскольку она знала, что никто из его предшественников не вернулся назад. В обоих случаях **Кудым-Ош** оказался в выигрыше. Возможно, речь идет о фольклорных реминисценциях некогда происходящего у древних к.-п. процесса снижения роли языческого жречества и усиления власти родовой знати.

Лит.: Климов 1964.
Н.К.

ЧОВ ЮСА НЫВ

ЧОВ ЮСА НЫВ, *čov jusa nɪv* скр. «девушка с р. Чов», — женский водяной дух.

Согласно к.-з. преданию, некогда в верховьях р. Чов (вблизи г. Сыктывкара) в омуте утонули какие-то девушки, после чего на ветках больших сосен стали видеть сидящую девушку в белой одежде и с длинными волосами. Она непрерывно пряла, если ночью луну закрывали облака, девушка пронзительно свистела и кричала: «Белая, свети!» После чего облака сразу же расходились. Из-за этой девушки в верховьях Човью запрещалось рубить лес.

Лит.: Уотила 1989.
Н.К.

ЧОРЫД МОРТ

ЧОРЫД МОРТ, *čorid mort* вым. иж. лл. нв. печ. скр. сс. уд.; **чорид морт, *čorid mort***

вв.; **чорскѡм морт**, *čorskem mort* уд.; **чорыт морт**, *čorīt mort* к.-п., — «жесткий, суровый, черствый человек», человек, способный воздействовать магически.

Ч.м. называли людей, слово которых или даже просто их присутствие были особо губительны для окружающих. К чертам характера людей, считающихся **Ч.м.**, относятся завистливость, злопамятность, расчетливость, неоткровенность, неразговорчивость. Считалось, что **Ч.м.** отличаются от большинства остальных людей и внешне. Так, к.-з. считали, что большинство **Ч.м.** имеют темные глаза, а к.-п. — что у них глаза карие. В присутствии **Ч.м.** разлагивалась любая работа: у стекольщика разлеталось вдребезги стекло, у кузнеца переставало свариваться железо и т. д. У него нельзя было покупать скот — оказывался бесплодным и вскоре погибал. Купленные у **Ч.м.** семена оказывались невсхожими. Если же **Ч.м.** сам покупал у кого-нибудь скот или семена, то у продавца теряла способность к плодonoшению их оставшаяся часть. Достаточно ему было дотронуться до какого-нибудь животного, как оно останавливалось в своем развитии. Губительное воздействие могли оказать не только слово, но даже взгляд **Ч.м.** Если он участвовал в какой-либо коллективной работе, то она заведомо была обречена на неудачу, например, рыболовной артели совершенно не попадала в сети рыба.

Люди с противоположными **Ч.м.** свойствами назывались **шурыд морт** «мягкий человек». Ср. удм. *шырыт* «экономный, бережливый». Присутствие **шурыд морт** обеспечивало удачу, легкость выполнения любой задачи. Например, если он покупал кусок материи от еще не початого рулона, то продавец моментально распродавал всю материю, оставшуюся в рулоне. Считалось, что **шурыд морт** обязательно были блондинами. Если наблюдалось одновременное воздействие **Ч.м.** и **шурыд морт**, то его результат зависел от того, у кого из них их свойства были выражены сильнее.

Лит.: Сидоров 1928.

Н.К.

ЧУДЬ

ЧУДЬ, *čudʹ* повс.; **чуд**, *čud* скр. уд. сс. вв. к.-п.; **чуйд**, *čujd* нв. иж.; **чудин**, *čudʹin* вв.; **чудзим**, *čizim* уд.; **чуть**, *čutʹ* к.-п.; **чуч-**

кой, *čučkoj* к.-п., — чужь, мифический народ: 1) персонажи мифического времени, связанные с представлениями о первопредках; 2) персонажи легенд о древнем народе; 3) персонажи быличек, духи (у к.-п.).

Мифы о **Ч.** — персонажах мифического времени, распространены в основном, среди к.-п. **Ч.** — это черные зооантропоморфные существа (пороссячи ноги, волосатость). Универсум **чуди** представляет собой максимально сжатое по вертикальной оси пространство. В котором расстояние от неба до земли измеряется вытянутой рукой чужинки. Сжатость пространства обуславливает карликовость **Ч.** народа (для **Ч.** — трава как лес; **Ч.** укрывается под зубьями бороны). «Кустистость» злаков, колошение по всему стеблю (к тому же **Ч.** не сеет хлеб, он растет сам по себе) предполагает отсутствие голода и выражает идею благоденствия **Ч.** Дети **Ч.** обладают способностью ходить и говорить с рождения. В совокупности эти характеристики являются выражением мифологической концепции Золотого века. Основной пафос мифов о **Ч.** заключается в идее преобразо-



Чуд-подвальный
Худ. В. Н. Оньков

зания идеального мира **Ч.** в современный несовершенный мир. Вина за это целиком лежит на **Ч.**, поэтому в текстах акцентируется внимание на «неправильных», с точки зрения рассказчика, действиях **Ч.**, вызвавших необратимые изменения мира. Так, **Ч.** роет ямы на месте пахотных земель, косит сено долотом, вместо топора использует сечку, злаки жнет шилом. Зерно хранит в паголенках и т.п. Хаотические действия и поведение **Ч.** выражает также идею разрушения мира карликов. Конечная точка распада обозначена мотивом «грехопадения»: **Ч.** женщина приклеивает к небу блин, которым вытерла до этого зад ребенка. Этим она оскверняет небо, **Ена** — небесного бога, а также пищу, данную **Енам**. Ср. версии: **Ч.** женщина задевает небо концом коромысла и оно, оскорбившись, уходит вверх; **Ч.**, устав жать хлеб шилом, рвет куст руками. В результате этих действий **Ен** проклинает его и небо уходит вверх.

Происходит замена кустистых злаков, растущих «вширь», злаками с одним колосом, растущими «вверх»; начинают расти высокие белые березы. Одновременно происходит смена карликовой **Ч.** высокими людьми. Новые люди противопоставлены **Ч.** как высокие — низким, белые — черным, кроме того, люди утрачивают способность ходить и говорить с рождения, а также обретают другой (логический) тип сознания. Все это фиксируется как собственно человеческое состояние, в отличие от предыдущего, чудского как нечеловеческого. Не в состоянии приспособиться к наступившим изменениям, **Ч.** гибнет, погребая себя в ямах. Самоубийство **Ч.** вызывает появление в мире смерти, сама же **Ч.** демонизируется. Таким образом, мифическое время карликовой **Ч.** меняется профанным (эмпирическим) временем «высоких» людей.

Гибель карликовой **Ч.** дублируется в различных версиях. Наиболее известные версии связаны общим мотивом найденного **Ч.** серпа — знак грядущих изменений. Неправильные действия по отношению к серпу вызывают гибель **Ч.**: 1) серп переворачивает лодку, и **Ч.** тонут в воде; 2) серп отрезает **Ч.** голову, из его утробы выползают гады, насекомые, духи и человек; 3) увидев серп, **Ч.** превращается в ящерицу. Демонизированная **Ч.** известна как *чуды*, но это уже мифологические существа эмпирического времени, принципиально отличающиеся от **Ч.** Золотого века. По представлениям к-п., *чуды* являются злыми духами, обитающими в темных



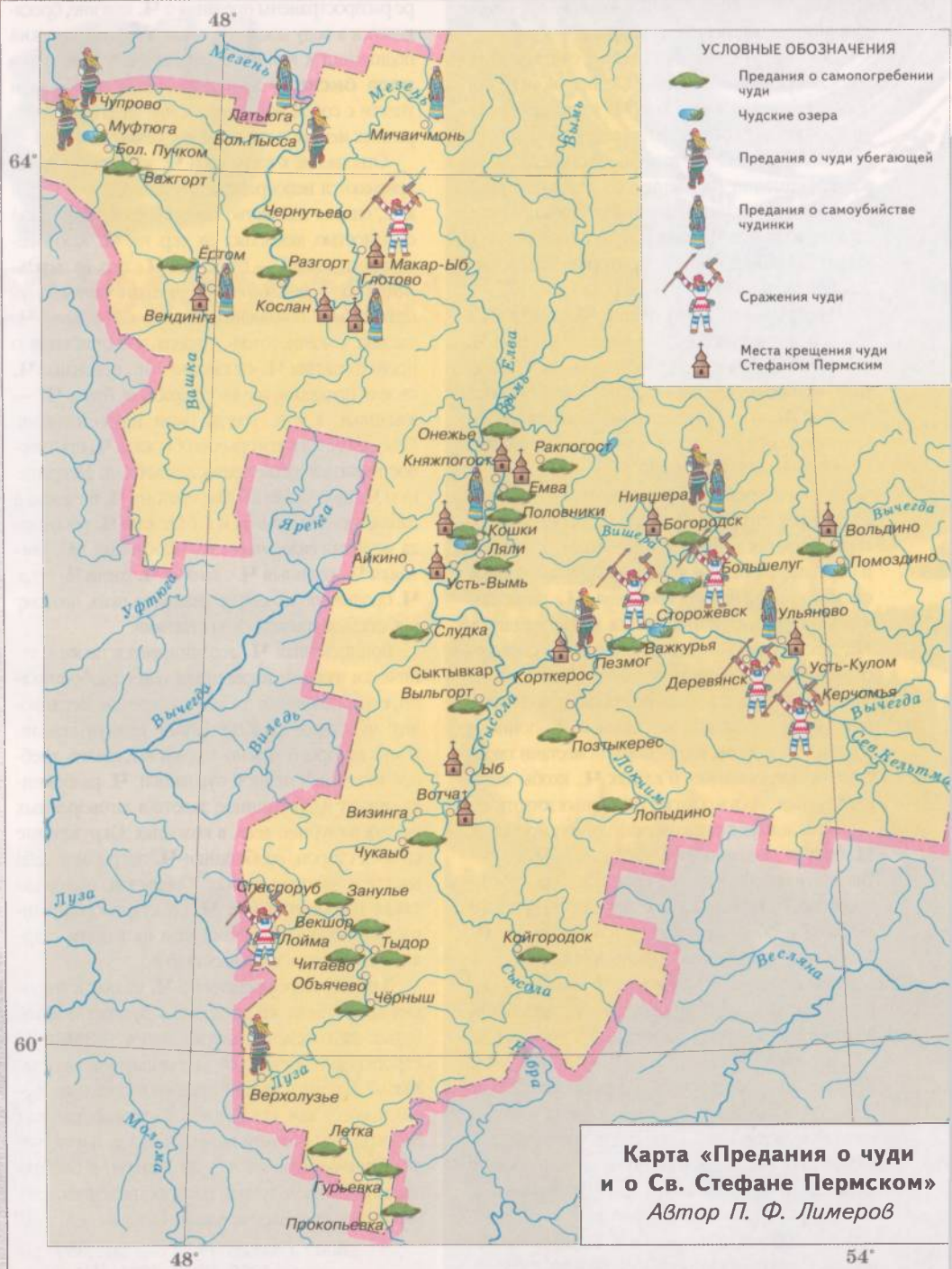
Чуд-чердачный
Худ. В. Н. Оньков

местах, заброшенных домах, в банях, в овинах, в погребах, в лесу, в воде и т.п. Внешне они имеют облик карликовой **Ч.**, при этом они невидимы, но могут являться в облике человека или животного. *Чуды* в образе жизни подражают людям: женятся, рожают, едят, пьют, держат скот и т.п. **Ч.** «меняют» детей (см. **Вежём**); выполняют функции святочных духов (см. **Куття-войса**).

В мифопоэтической традиции под **Ч.** понимаются: 1) богатыри и язычники коми; 2) иной, не коми народ; 3) разбойники; 4) раскольники. В представлениях к-п. чудские — богатыри, легендарные герои, основатели ряда к-п. селений, чудских городищ (*кар*), располагавшихся на высоких речных берегах. Известны названия некоторых городищ: *Курогкар*, *Ошмыс*, *Быльдогмыс*, *Карла* и т.д. **Ч.** городища были связаны между собой подземными ходами, дорогами. Богатырская **Ч.** отличалась воинственностью, высоким ростом и необыкновенной силой. Эти качества **Ч.** определяют такие известные фольклорные мотивы, как перебрасывание **Ч.** из *кара* в *кар* друг другу палиц, топоров, камней, скатывание бревен с высокого берега на нападающих врагов. Богатырская **Ч.** воюет с нападающими врагами, со Стефаном Периским, с хтоническими силами (см. **Пера**), выполняет культуртрегерские функции (см. **Кудым-Ош**). С приходом новых людей (непосредственных предков современных); с наступлением христианской эры или нового времени чудские богатыри погребают себя в ямах. По другой версии — обращаются в камень. После гибели



Чудь карликовая
Худ. Ю. А. Лисовский



чудские богатыри становятся покровителями ими основанных населенных пунктов.

Общим для к.-з. и к.-п. следует считать образ **Ч.** как предков-язычников. Основным источником сведений о языческой **Ч.** являются предания, сюжетики которых строятся вокруг мотива исчезновения **Ч.** из данной местности после христианизации населения. Принявшие православную веру становятся коми, тогда как некрещенные остаются **Ч.**, которая: 1) погребает себя в ямах; 2) уходит с этой территории; 3) вступает в конфликты со Стефаном Пермским.

Предания о самопогребении **Ч.** относятся к числу наиболее распространенных. Города **Ч.** находятся на холмах, зафиксированных в современной топонимике как «чудские»; имеются сведения и о **Ч.** озерах. Найденные в таких местах крупные кости к.-з. и к.-п. считают костями чудских богатырей. Жилищами **Ч.** служат пещеры, чаще землянки или ямы, крыша которых держится на четырех столбах. Не желая принимать новую веру, герои преданий семьями заходят в землянки и обрушивают на себя крыши, подрубив опорные столбы. Места самопогребения **Ч.** называют чудскими ямами. В этих местах может «являться» **Ч.**, здесь «чудится», поэтому чудские ямы считают «нечистыми». Тем не менее, еще в 20–30-х гг. на чудских могилах совершались обряды поминовения **Ч.** к.-п. *важэсö касьтылöм* «поминки древних». (См. **Важ йöз**). С этими местами также связаны представления о кладях **Ч.**, якобы могущих явиться здесь в образах различных животных.

Параллельно с преданиями о самопогребении **Ч.** бытуют предания о **Ч.** убегающей. **Ч.** сопротивляется христианизации, но вынуждена уйти. К.-з. считают, что **Ч.** ушла на север, где смешалась с ненцами и обскими уграми. Путь движения **Ч.** обозначен топонимами, объясняющими обстоятельства миграции. Из с. Пезмог **Ч.** уходила по дороге *Важ йöз туй* «Дорога древних людей». На верхней Вычегде часть уходящей **Ч.** погибает на *Чудин ты* «Чудское озеро» и на речной косе *Чудин лыа* «Чудская коса». На р. Вишере ряд топонимов связывают с бегством и гибелью безымянной чудишки. Убегая, она теряет свои вещи, которые дают названия рялу ручьев, озер, рек. В *Сапога шор* «Сапожный ручей» чудишка утопила сапог, в *Сись пася ты* «Озеро гнилой шубы» она бросила шубу и т.п., наконец в р. Нившере она тонет сама, поэтому в народе название реки производят от *ныв сьора* букв. «с девушкой». На Удо-

ре распространены предания о **Ч.** княгине, бросающейся в воду после того, как Стефан Пермский подливает к ней на каменном плоту. (См. **Удораса öксань**.) Убегающая **Ч.** не в состоянии унести с собой все золото и прячет его в заговоренных местах, а также на дне некоторых озер.

Отношение к языческой **Ч.** амбивалентно. **Ч.** признаются непосредственными предками к.-з. и к.-п., однако язычество связывается с культурной отсталостью, дикостью: ср. скр. нв. **Ч. кодь** «нелюдимый, дикий» — букв. «как **Ч.**»; скр. вв. *чудь-явны*, сс. *чуйдалны*, нв. *чуйтьчины* «быть нелюдимым, боязливым, диким, одичалым»; **Ч.** связана с «нечистотой», откуда представления о происхождении **Ч.** «от сатаны». К.-п., признавая **Ч.** своими предками, все же утверждали, будто **Ч.** — язычники, а к.-п. всегда были православными. Ямы, землянки в которых якобы жила **Ч.** противопоставляются измам православных к.-п.. Некрещеную **Ч.** не пускали в избы, поэтому **Ч.** ночевала в банях, в хлевах, овинах и т.д. От этой **Ч.** произошла нечистая сила: *пывсян Ч.* «банный **Ч.**», *рыныш Ч.* «овинный **Ч.**», *гидня Ч.* «хлева **Ч.**» и т.д. **Ч.** бродила по ночам, заглядывая в окна, поэтому к.-п. стали закрывать окна ставнями.

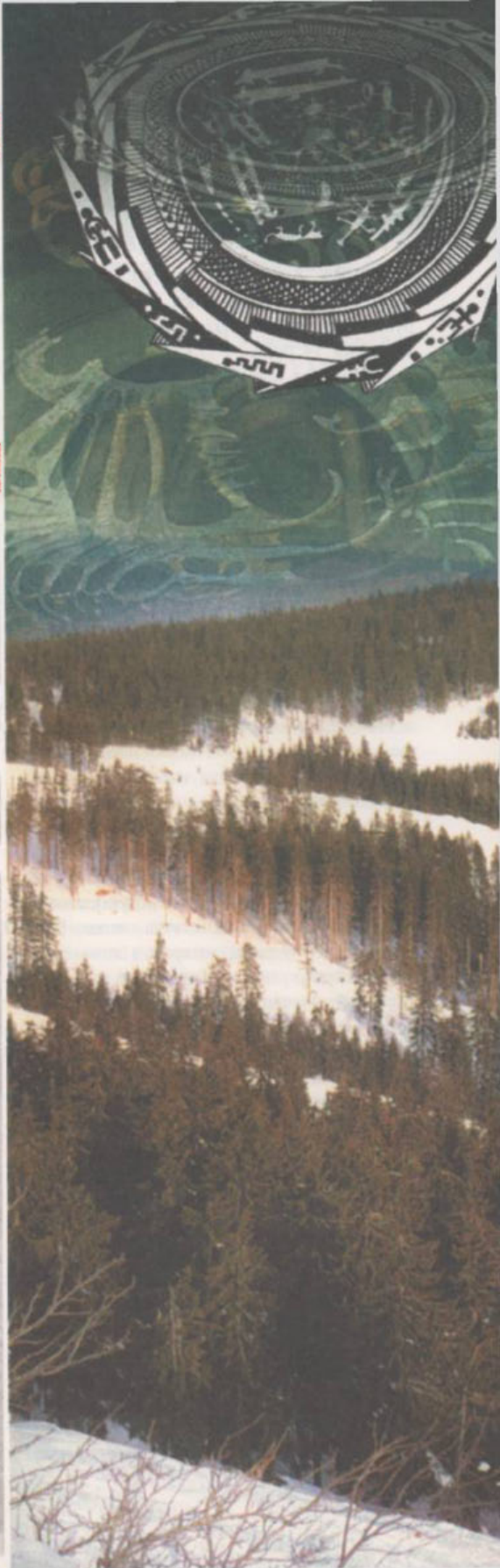
Воинственная **Ч.** ассоциируется также с этнически чуждым населением или с разбойниками, совершающими набеги на деревни. Верховодит чудскими разбойниками колдун-атаман, убить которого можно только выстрелив хлебной пулей или медной пуговицей. **Ч.**-разбойники прячут награбленное золото в заговоренных местах в глубине леса, в колодцах. Окруженные со всех сторон, разбойники-**Ч.** погребают себя вместе с золотом в ямах. Среди к.-п. бытовало также отождествление **Ч.** со старообрядцами-раскольниками, жившими еще на памяти старшего поколения в лесных скитах.

В целом коми предания о **Ч.** входят в широкий ареал таких же преданий у русских и некоторых их соседей, охватывающий территории Европейского Севера от Скандинавии до Урала. Южная граница ареала преданий проходит через Приладожье, северные и восточные районы Вологодской области и, минуя район Вятки, через Коми-пермский АО. За Уралом, в Сибири предания о **Ч.** получили распространение через переселенцев с Европейского Севера.

Лит.: Грибова 1975; она же 1991; Лимеров 1995; Рочев 1984; ПМ ОУ. П.Л.



ШЕВА	382
ШИШИГА	383
ШОМВУКВА	383
ШОНДІ	384
ШУА	386
ШУВГЕЙ	387
ШУД	387
ШУРМА	388
ШУРЫД МОРТ	388
ШЫПИЧА	389
ШЫР	389



ШЕВА

ШЕВА, *ševa* вв. лл. печ. скр. сс.; **висян**, *višan* иж. (болезнь); **икота**, *iketa* уд. к.-п. (< рус.); **лишинка**, *lišinka* иж.; **лишней**, *lišnej* иж. (< рус.), — 1) кликушество, порча, икота, 2) дух, в виде ящерицы, мышонка, бабочки, птички, червячка, личинки, волоса, узла из ниток, проникающий в человека и вызывающий различные патологические состояния.

Термин **Ш.** происходит от праперм. **šō-ŋ-a* «нечто с голосом, звуком, сообщением» < **šō* «голос, звук»: к.-з. *шы* «звук», *шылавны* «звучать, издавать звуки, говорить, подавать голос» и т. д. Одним из наиболее ярких признаков **Ш.**, по представлениям к.-з., действительно, является способность издавать пронзительные звуки, говорить, предвещать.

К.-з. и к.-п. считали, что хозяевами **Ш.** являлись колдуны, которые приобретали их одновременно с получением колдовской силы или изготовляли из осыпавшихся иголок от печной метлы, из черемуховых сердцевин, выбрасываемых при изготовлении лозы, из пепла, из сора, из засушенных, размельченных в порошок частей ящерицы и содержали их в берестяном кузовке (**Ш.** *чу-ман*) в подполье дома или хлеву. От сохранности **Ш.** *чумана* зависела вся последующая жизнь колдуна: бросив кузовок в огонь, можно было уничтожить и колдуна, который в этом случае скоропостижно умирал. Хозяева *шев*, вынужденные по ночам кормить их собственным телом или молоком и постоянно занимать какой-нибудь работой, стремились тайно раздать их людям. Считалось, что передать **Ш.** легче тем, кто нарушает нормы человеческого поведения (ругается, не молится, не крестится перед едой, утром не умывается и т.д.), и потому колдуны подбрасывали ее в питье или пищу в надежде, что человек забудет перекреститься перед едой, оставляли на пороге дома, на лестнице, ведущей в хлев, на перекрестке дорог, на колях изгородей, возле ухабов, т.е. в таких местах, где человек мог споткнуться, стукнуться, опрокинуть повозку и непременно выругаться. По представлениям к.-з., **Ш.** могла перейти и от одного человека к другому при еде из одной миски, совместном мытье в бане, поцелуе, прощании перед смертью. По мнению удорских к. **Ш.** в виде ящерицы могла заползти в человека, неосторожно заснувшего на земле. К.-з. и к.-п. по-

лагали также, что для женщин (в особенности, молодых, беременных и рожениц, старых дев) риск получить **Ш.** значительно выше, нежели для мужчин. В начале XX в. в некоторых районах (например, у печорских к.-з.) считалось, что редкая женщина не является носителем **Ш.**, поскольку обретает ее сразу с замужеством, а мужчины, получив **Ш.**, быстро умирают.

Согласно народным представлениям, проще предохраниться от приобретения **Ш.**, нежели от нее избавиться. По к.-з. поверью, **Ш.** не в состоянии войти в человека, если присутствующие словесно отметили ее присутствие, поэтому, увидев соринку, волос в тарелке, почувствовав его на языке, на губах, следовало сплюнуть и сказать: «*Тьфу, Ш. тырф*». «*Тьфу, Ш. входит*». Принято было сдувать на улице пыль и волосинки с хлеба, при трапезе в чужом доме старались не только перекрестить, но и предварительно дунуть на пищу. С человеком, имеющим **Ш.**, остерегались есть из одной миски, вместе ходить в баню, перед смертью ему в рот клали кусочек ладана.

Считалось, что проникнув с пищей, водой или по воздуху, **Ш.** поселялась в человеческом организме, передвигалась с места на место, «грызла» наиболее вкусные ткани, особо выделяя глазной белок, и со временем покрывалась шерстью. Вселением **Ш.** объяснялись многие хронические, сопровождающиеся удушьем, болями в области сердца, желудка, головы, заболевания. Однако главным проявлением ее присутствия считались периодически повторяющиеся истерические припадки, а также несвойственные ранее человеку поступки и разговоры, нередко — раздвоение сознания. Наблюдавшие эти припадки описывали, как женщина, считавшая себя доселе физически здоровой, начинает чувствовать головные боли, потерю аппетита, и внезапно под влиянием какого-либо ничтожного повода с ней происходит приступ эпилептического характера, она приходит в экстаз и отрывистым визгливым голосом пророческует от имени сидящей в ней **Ш.** Присутствующие в это время могли узнать имя хозяина **Ш.**, получить ответы на вопросы о своем будущем, о судьбе близких людей, о пропавших вещах и животных. Говорящей, по мнению к.-з., являлась **Ш.**, полученная из головы ящерицы, если только в целях своей безопасности колдун не перевязывал ей язык конским волосом. Спровоцировать активность **Ш.** можно было неприятным запахом, кислой

или горькой пищей, видом червяка, налима, чего-либо гнилого, или же наоборот — задобрив ее приятными разговорами, похвалами, обещаниями удовлетворить ее прихоти на еду. Способности одержимых **Ш.** к ясновидению и чревоуещанию использовались в деревнях еще в годы войны, когда у женщины специально вызывали припадок и от «сидящего в ней духа» узнавали о судьбе солдат, воевавших вдали от дома и не подававших вестей.

Наблюдались случаи трансовидения: женщины, ссылаясь на находящихся в них и называвших себя мужскими именами **Ш.**, одевались в мужской костюм, начинали курить, пить, сквернословить, отказываться от выполнения женских работ. Описаны случаи, когда человек ощущал **Ш.** в виде вороны, петуха и в во время приступа имитировал поведение птицы (с легкостью прыгал в высоту, каркал, кукарекал).

Согласно народным представлениям, **Ш.** оставалась в человеке до конца его жизни и после его смерти обязательно переселялась в другого. Средства традиционной медицины признавались малоэффективными и использовались в основном для облегчения состояния больного во время приступов. Чтобы предупредить удущье, владельцы **Ш.** перевязывали себе шею конским волосом или шелковой ниткой. Чтобы остановить передвижение **Ш.** по телу, знахарь обводил углем сучок на стене и больное место, затем приговаривал: «Как сучок, так и **Ш.** пусть на одном месте гниет». Во время припадка больную накрывали шелковым платком или сажали на нее младенца, наделявшего способностями укрощать нечистую силу. Но при этом считалось, что очень сильные знахари способны с помощью особых магических обрядов и специальных трав изгнать и затем уничтожить **Ш.**: неуязвимую для ножа, ее зашивали в кожаный мешочек и бросали в огонь, где она сгорала с сильным треском. В некоторых местах считалось, что **Ш.** можно изгнать в перьях. Носительницы **Ш.** должны были отстоять службу в белых холщовых сарафанах и чулках, сшитых, как для покойника иглой от себя и без узлов, и в необшитых платках из белого ситца в черный горошек, повязанных поверх распущенных волос двумя соседними концами.

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970; Напольских 1998; Сидоров 1928; Налимов 1903 а), Уотила 1989. И.И.

ШИШИГА

ШИШИГА, *šišiga* к.-зюзд. (< рус. *шешига* «нечистый, сатана, бес, кикимора, домовый, ови́нник»), — женский водяной дух, обитающий в реке Каме.

Считалось, что иногда **Ш.** вылезала из воды и ее видели сидящей на крутом берегу Камы, над омутом, расчесывающей длинные черные волосы. Увидевшему ее предстояло вскоре утонуть или же умереть по какой-либо другой причине. Ею пугали и до сих пор пугают детей, предостерегая от купания в омутах угрозой, что их утащит **Ш.**

Лит.: ПМА.
Н.К.

ШОМВУКВА

ШОМВУКВА, *šomvukva* (< *шом* «уголь» + *вук* «левый» + *ва* «вода, река»), — р. Шомвуква, лев. приток р. Вымь, с названием которой связаны эпические тексты с одноименным названием.

Сюжет «**Ш.**» начинается как эпическое прозаическое повествование типа «юноша-мститель», сходное с нв. эпической песней «12 сыновей с отцом» и близкое к иж. «Семилетний мальчик», «Горностаевый совик» и др.. Можно отметить и параллели с уд. сюжетами об убийстве **Глота** младшим сыном колдуна (колдуном). 11 сыновей и отец отправляются на охоту. Половину из них заглаживает «большой водяной Глот», половину «большой лесной Медведь». Родившийся после их отъезда младший сын проявляет себя как «богатырь-сирота»: быстро растет, калечит в играх не только сверстников, но и 25-летних парней. Узнав от соседей и матери об участии отца и братьев, он идет на их поиски, убивает Глота и Медведя и женится на золотоволосой дочери этих чудовищ.

Далее текст обогащается сказочными мотивами: рождение за три раза 12 сыновей с пятками как месяц и макушками как солнце; поездка героя домой и нарушение на пиру запрета жены на хвостовство; побег детей, превращенных в лебедей, и жены героя, превращенной в оленуху, на остров; платок-мост через море; скатывание «хозяйства» в яйцо и т.д. Несмотря на сказочный и эпический характер повествования, сюжет «**Ш.**» насыщен мифологическими реалиями: изготовление лодки и дома за один день;

борьба героя с хозяевами стихий; женитьба на их дочери; мотив мифического острова; метаморфозы; вещие сны героев.

О многом говорит и отнесение места действия к р. **Ш.**, уже название которой указывает на грязные, темные, «мертвые» воды (см. **Ва**). Р. *Вуква* начинается с р. *Говнюга*, от впадения последнего ручья меняет название на **Ш.** и превращается в болотистый ручей шириной в 3 м, извиляющийся по грязному, жидкому кочкарнику, заросшему ивовыми кустами и тальником. У к.-з. подобные места всегда считались местом обитания нечистой силы.

Лит.: Микушев 1986; Плесовский 1956; Рочев 1991; Туркин 1986.
О.У.

ШОНДИ

ШОНДИ, *šondi* к.-п. вв. лл. скр. сс.; **шонды**, *šondi* вс. вым. иж. л. нв. печ. уд.; **шоньгей**, *šon'gej* уд., — солнце.

По представлениям к.-з. и к.-п., **Ш.** было создано светлым демиургом, **Еном**. Относительно времени появления дневного светила у к.-з. существует несколько версий. 1. **Ш.** сотворил **Ен** в самом начале космогенеза из яйца, снесенного его матерью-уткой, которое он достал со дна мирового океана. Вслед за ним его братом-антиподом **Омӧлем** из другого яйца была создана Луна. 2. **Ш.** появилось позже, когда уже была Земля, а над ним **Ен** построил небо и удалился на него жить. В процессе борьбы за обладание космическим верхом **Омӧль** из половинки **Ш.** сотворил Луну. 3. Светила появились на достаточно позднем этапе космогенеза, когда уже были созданы земля, люди, которые сеяли хлеб. **Омӧль** сделал Луну, стало холодно, хлеб начал вымерзать, а люди голодать. Тогда **Ен** сотворил **Ш.** К.-п. мифов о создании светил не сохранилось.

В мифологии к.-з. и к.-п. **Ш.** обладает четко выраженной женской половой символикой, а Месяц — мужской. Светила представляли либо как близкие родственники (брат и сестра), либо как влюбленная пара (вариации на тему о неудачном «Космическом сватовстве»). Первоначально **Ш.** и Месяц находились на небе рядом, их разъединение произошло без вмешательства высших сил: **Ш.** и Месяц удалились друг от друга либо по собственной оплошности, либо по воле злого колдуна (см. **Тӧлысь**).

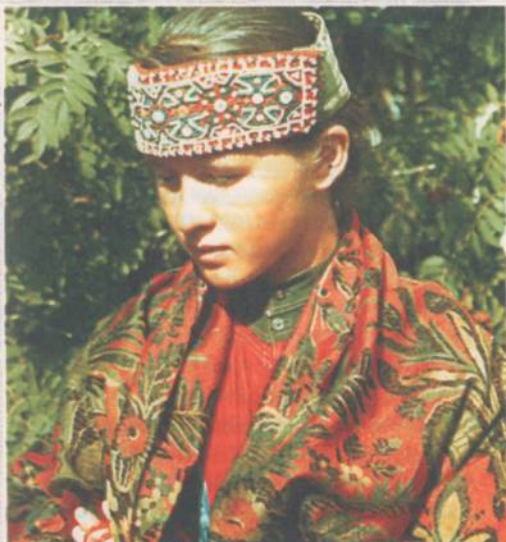
Оригинальный к.-п. миф объясняет возникновение годового хода **Ш.** и связанной с ним смены времен года. В нем говорится, что некогда зимы не было вообще, а **Ш.** никуда не уходило из *Пармы* «Тайги». В *Парме* было много всяких зверей и птиц, но еще не было людей. Наконец, *Парма* родила юношу, которого назвали **Перой** интересный вариант рождения первочеловека самой Матерью-Природой. *Пера* сделал себе лук и стрелы и стал хозяином и земли, и леса. Однажды, спустившись к реке, он увидел радугу, которая пила из нее воду. За разрешение напиться *Пера* попросил поднять его за облака. Поднявшись наверх, *Пера* увидел «твердь господнюю» и множество огней, а посередине самый большой огонь — **Ш.** *Пера* решил взять немного этого огня и спустить его на Землю, но, приблизившись к **Ш.**, был отброшен от него грянувшим громом и сверкающей молнией. После этого *Пера* оказался на облаках в золотых санях, запряженных серебряным конем, рядом с красивой девушкой. Эта была дочь **Ш.** по имени **Зарань**, она вставала утром раньше **Ш.**, а вечером ложилась спать позднее его и следила, чтобы **Ш.**-огонь никого не сжег. *Пера* и **Зарань** полюбили друг-друга и спустились жить на Землю. Увидев это, **Ш.** рассердилось и ушло далеко от этих мест. На земле стало темно и холодно, замерзли реки и озера, все занесло снегом. *Перуи Зарань* укрыла Мать-*Парма*. **Ш.** не было семь лет. За это время у *Перы* и **Зарань** появилось семь сыновей и семь дочерей. Наконец, **Ш.** вернулось. Стало тепло, появилась зелень, в небе снова засияла радуга. **Ш.** предложило **Зарань** вернуться, угрожая в противном случае сжечь все на земле. Началась страшная жара, высыхали реки, трескалась земля. Чтобы спасти своих детей, **Зарань** поднялась за облака, но **Ш.** продолжало жечь. Тогда *Пера* со всеми своими сыновьями поднялся на высокую гору, он и семь его сыновей натянули могучие луки и выстрелили в **Ш.**. От **Ш.** оторвался и рассыпался большой кусок, а в *Парме* зажглось множество огней. **Ш.**-огонь и сейчас убегает из этих мест, потому что бывает зима каждый год, но уйти совсем **Ш.** уже не может, потому что его большой кусок греет землю.

Данный фольклорный текст соединяет целый ряд мифологических версий: антропогоническую — происхождение первочеловека и первых людей, этногенетическую — от детей *Перы*



Водяное чудовище проглатывает охотников

Худ. В. Г. Игнатов



**Солярные узоры на головной
повязке коми-зырянской невесты**
Национальный музей Республики Коми

**Солярный бисерный орнамент на
головном уборе коми-зырянской невесты
у печорских коми-зырян**

Троицко-Печорский район Республики Коми
Фото В. Э. Шарапова



произошли народы коми (*зыряне* и *пермяки*), добывание огня, в которой *Пера* предстает в качестве культурного героя, и, наконец, солярную — упорядочивание движения **Ш.** Возможно, речь идет о соединении в одном тексте нескольких первоначальных мифов. Включенный в текст солярный миф оригинален для мифологии коми, но имеет широкие аналоги в мифологиях других народов. Особенно распространена была тема брака героя с дочерью **Ш.** у народов Севера и Сибири. В архаичных солярных мифах популярен и солнцелюбический мотив. Так, в мифах народов нижнего Амура и Сахалина культурный герой, стрелок из лука, уничтожает лишение солнца, грозящие сжечь все на земле. Этот аналог наиболее близок к к.-п. варианту.

У к.-п. зафиксирован оригинальный миф, в котором в качестве солярного символа предстает ворон. Для финно-угорской мифологии данный орнитоморфный солярный символ не типичен. В то же время, отмечено, что в традиционном мировоззрении многих народов ворон связывается с разными элементами мироздания, в том числе — с небом и солнцем. В древнем Китае ворон был солярным символом.

В к.-п. фольклоре достаточно четко прослеживаются реминисцентные представления о существовании солнечного божества, а также антропоморфизация **Ш.** В одном из фольклорных текстом о *Кудым-Оше*, культурном герое к.-

п., говорится о весеннем празднике в честь **Ш.-Ен** «Бога-**Ш.**», на котором собирались древние пермяне из всех городищ. Правда, о том, что представлял из себя этот праздник, в тексте ничего не сказано. Антропоморфность **Ш.** прослеживается в сюжете о *Пере* и дочери **Ш.**, *Зарань. Кудым-Ош*, чтобы выбрать новое место для поселения, встает на колени, простирает к **Ш.** руки и обращается к нему с монологом, в котором просит указать, где жить людям его рода. В ответ на эту просьбу **Ш.** ярко засияло и указало своими лучами на Красную Гору. В настоящее время Красная Гора — часть г. Кудымкара, где в древности действительно находилось городище.

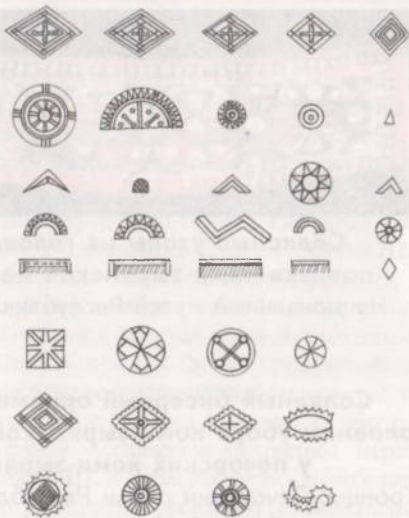
У к.-з. также сохранились следы обожествления антропоморфизации **Ш.** Так, до Ильина дня лед полагалось носить закрытым, считалось, что если **Ш.** его увидит, то найдет на посевах град. У **Ш.** просит помочь лиса в сказке «Лиса и мерин». Непосредственное обращение к **Ш.** сохранилось в детских закличках: «Светлое **Ш.**, тепло скорее принеси, скорее принеси!» или «**Ш.**, **Ш.** иди сюда, пестрое облако, уйди туда!». На масленицу, в первый весенний праздник, на родном языке исполнялась песня «Круг же ведь ты круг, **Ш.** подобный». При исполнении этой песни дети взбирались на какой-нибудь холмик и скатывали с него вниз куриные яйца или другие круглые предметы. Встрече весны и проводам зимы посвящалась и другая масленичная песня, «Солнцеликий радостный валий». У сысольско-вычегодских к.-з. словом *валяйтны* называли масленичное гуляние на конях по кругу, вокруг наиболее многолюдных мест деревни.

Лит.: Добровольский 1883; Доронин 1947; Жилина, Сорвачева 1971; Кандинский 1889; Климов 1964; Микушев, Чисталев 1966; Ожегова 1971; она же 1989; Попов 1938; Рочев 1972; Сидоров 1928.
Н.К.

ШУА

ШУА, Ёша, — достаточно грозное божество или дух у печ. к.-з. с не вполне ясными функциями.

Согласно преданию, вблизи горы *Тёлтолиз* «Гора-Гнездо ветров» есть восемь каменных человеческих фигур. Когда-то они были людьми, но при восхождении на гору были превращены **Ш.** в камни за производимый ими шум. См.



Солярный орнамент на берестяных изделиях у коми-зырян и коми-пермяков

Морт юр из. В Уральских горах находится оз. **Ш.-ты**, в котором живет **Ш.** или же его дух. Пойманную из этого озера рыбу воспрещалось есть на его берегу. Нарушившему запрет рыба в нем больше никогда не попадалась.

*Лит.: Сидоров 1928;
Сорокин 1910 — 20.
Н.К.*

ШУВГЕЙ

ШУВГЕЙ, *šuvgej*, **Шувкей**, *šuvkej*, — опасный для жизни и здоровья человека нечистый ветер, вихрь; персонификация движения демонических существ у уд. к.-з..

Наименование **Ш.** является производным от глагола *шувгыны* «шуметь, бушевать, свистеть, нестись с шумом».

По своим свойствам **Ш.** ничем не отличается от ветра как природного явления, однако воспринимается как враждебное человеку начало, исходящее из загробного мира. **Ш.** имеет вид вихря, иногда смерча; в таком виде он разбрасывает сено, скошенное в праздничный день (Ильин или Прокопьев день). По мнению удорских к.-з., это реакция дьявола (*чужля*) на нарушение запрета, в то время как Бог наказывает нарушителя громом и молнией. Однако более опасен **Ш.** тем, что похищает людей. Человек, похищенный **Ш.**, становится невидимым для внешнего наблюдателя и уносится в вихрь. Похищенные **Ш.** люди оказываются в лесу, предполагается их перемещение в ветре, над верхушками деревьев. Потерпевшие, которых «бросил» **Ш.**, падают в болото, в реку. Сами похищенные воспринимают **Ш.** по разному. Ребенку **Ш.** может увидаться как хорошище, веселящихся детей, зовущих к себе; если ребенок протянет к ним хотя бы руку, то навсегда останется среди них, т. е. во власти **Ш.** О подмененных в бане детей на Удоре говорят, что их похитил **Ш.** (См. **Вежом**.) **Ш.** похищает детей, оставленных без присмотра на мосту, в овине, в хлеве, в голбце, т. е. из так называемых рубежных с иным миром локусов, а также проклятых матерями детей. **Ш.** может иметь облик умершего родственника: женщина накануне похищения говорит о своих встречах с умершим мужем; похищенный **Ш.** ребенок рассказывает, что катался на лошади с умершим крестным. Мужчинам-охотникам на лесном уголье **Ш.** является в облике девушек, зовущих к себе. **Ш.** может быть неви-

димым, в таком случае охотник слышит зовущие его голоса, стук в дверь или в окно.

Похищенный **Ш.** может спастись, если не потеряет разума и будет читать молитвы или просто повторять: «Господи, благослови!» Наиболее действенной считается молитва «Да воскреснет Бог». Наиболее действенным из оберегов от **Ш.** считаются: шелковая нить, повязанная вокруг талии, а также кристаллики сулемы, которые на Удоре называют *еджыд из* «белый камень» и носят в специальном мешочке на груди, рядом с натальным крестиком. В охотничьей избе в качестве оберега используется топор, положенный под полати или на порог. Топором следует окрестить любое предполагаемое явление **Ш.**; топором крест-накрест перерубают след унесенного **Ш.** человека.

На Удоре считается, что любой пропавший в лесу человек похищен **Ш.** В доме похищенного собираются женщины во главе со старообрядческой (мирской) наставницей и отмаливают его все то время, пока продолжаются поиски. Моление прекращают при обнаружении пропавшего или его останков или когда становится очевидной безнадежность поисков. Человек, бывший некоторое время под воздействием **Ш.**, заболевает эпилепсией, полностью теряет разум или же долгое время страдает заиканием. **Ш.** может «надуть» болезнь на нарушителя ритуальных предписаний, считается, что «сколько в праздник работаешь, столько и будешь болеть». Сходные представления о причинной взаимосвязи болезни с ветром имеются и у других этнографических групп коми. К.-з. и к.-п. называют судорогу *вой төв* «северный ветер»; летские коми считают болезнь поясницы *тёл йыл вайёма* «принесенной ветром». Ср. удм. *Тёл пери шуккен* «паралич, букв. удар ветра пери».

Ближайшими аналогами образу **Ш.** являются такие персонажи народной демонологии, как *сивныр* (вв.), *тёлныр* (лл.), *лешакъяс* (нв.), *вихор* (Шурышкар), *шувгун* (печ.), в той или иной степени открывающие мифологию похищающего ветра.

*Лит.: Лимеров 1995; он же 1992.
П.Л.*

ШУД

ШУД, *šud* повс.; **шуд-талан**, *šud-talan* вв. скр. уд. лл.; **шудлун**, *šudlun* литер.;

шуд-чассьо, *šud-časśe* уд.; **чассьо**, *časśe* уд. (<рус. *счастье*), — счастье, удача, везение, успех.

Ш. как состояние противопоставлено *шог* «горе» и сопоставимо с *нимкодъ* «радость», букв. «как <обладание> именем» и *майбыр* «блаженство». Счастливого человека у к.-з. и к.-п. называется *шуда* «имеющий **Ш.**», несчастный — *шудтём* «не имеющий **Ш.**». Таким образом, **Ш.** проявляется как некое качество, изначально не присущее или присущее каждому в разной степени. Существуют представления о том, что **Ш.** человек наделяется со вступлением в зрелость, до этого же не обладает индивидуальным **Ш.**, а пользуется родовым **Ш.**. Причем этим качеством, являющимся некой субстанцией, можно наделить или лишить человека, на что указывает ряд запретов, связанных с приобретением или отдачей **Ш.**. Например, у вв. и уд. к.-з. не разрешается пришивать пуговицы, не сняв с себя одежды: «*шудтё вуран*» **Ш.** пришьешь <к рубашке>. Перебегать, переходить дорогу идущему также запрещается, т.к. это связывается с кражей **Ш.**: вв. «*Туйсё вожмалс — шудсё мырддис*» «Дорогу перешел — счастье отобрал», уд. «*шудсё гуис*» «Счастье украл». Согласно воззрениям к.-з. и к.-п., нельзя брать деньги или вещи у человека, отправляющегося в дорогу, у участника обряда (особенно у невесты), т.к. вместе с вещью они могут подарить свой **Ш.**

Достаточно часто **Ш.** наделяется способностью самостоятельного волепроявления, так, **Ш.** может приходить, уходить от человека корыстолюбивого, недоброго, излишне азартного. «*Шудыс энотёма*» «Счастье покинуло <его>» — синонимично выражению «*шудыс бырёма*» «счастье иссякло». У иж. вв. к.-з. **Ш.** часто приобретает зримые формы, согласуясь с одной из ипостасей человеческой души — **орт** (или **урёс**), появляющейся владельцу перед его смертью или опережающий счастливого человека, о котором говорят «*шудыс водзас ветлё*» «счастье впереди него ходит», вв. «*шуда мортлён ортыс водзас ветлё*» «у счастливого человека счастье впереди ходит». Впрочем, антропо- или зооморфные образы **Ш.** достаточно редки и локализованы большей частью на верхней Вычегде, Ижме и Кольском п-ве.

Любопытны параллели к.-з. представлений о родовом счастье — *шуда рёд* «счастливого

рода», *шудтём рёд* «несчастливый род» с удм. *воршуд* «родовое божество» и с к.-п. образами *чуд*, представляющимися контаминацией образа мифического народа *чудь* с образами низшей демонологии, локальных духов (домовой, банник и т.д.). Считалось, что каждый дом обладает собственным **Ш.**: при переходе в новый дом **Ш.** переносили с земли, взятой из голбца старого (родительского) дома, в новый дом; **Ш.** родного дома принято было также брать с собой в дорогу: «*Шуда олём вылё гёбёч му босьтлісны*» «На счастливую жизнь из голбца землю брали».

Ш., в представлениях к.-з. и к.-п., связывается с идеями счастья, судьбы, удачи, успеха, хранителя рода, а в фольклоре и воззрениях коми осмысливается на уровне отвлеченной идеи, качества, субстанции, зримых образов. (См. также **Му шуд**.)

Лит.: Лимеров 1995; Налимов 1907; Первухин 1888; Смирнов 1809; Старцев 1929.

П.Л., О.У.

ШУРМА

ШУРМА, *šurma* — свирепое божество из к.-п. этногенетического мифа, обитающее со своим вороном на солнце.

Некогда далеко на востоке жил народ, который поклонялся **Ш.** и приносил ему кровавые жертвы. Кровожадный бог требовал жертвовать ему каждую неделю двух мальчиков, двух девочек и трех овец, за что он обеспечивал людям благоденствие. Никто не пахал, не сеял, а все само родилось (вариация на тему мифа о «Золотом веке»). Однажды жертвы не были принесены, и разгневанный **Ш.** наслал на людей своего ворона. Ворон сжег пламенем, исходящим у него из клюва, всех людей, а двух уцелевших предводителей этого народа прогнал далеко на закат, где они и обосновались в Коми крае. Этимология наименования этого божества неясна.

Лит.: Добротворский 1883.

Н.К.

ШУРЫД МОРТ

ШУРЫД МОРТ, *šurid mort* повс., — мягкий, добродушный, добросердечный человек. См. **Чорыд морт**.

ШЫПИЧА

ШЫПИЧА, šipica; Пам-Шипича, pam-šipica (? < рус. *шиповник*; *шыпица* «резучая осока» < *шип*), — к.-з. фольклорный герой, могучий колдун.

Ш. жил у устья р. Сысола, там, где позже возник г. Усть-Сысольск (совр. г. Сыктывкар). По одной версии, он всю жизнь провел в борьбе с новгородскими ватагами, грабившими местных жителей. По другой версии, **Ш.** был по происхождению русским, в молодости вместе с товарищами бродил по Руси, занимаясь грабежами богатых людей. Состарившись, он вместе с награбленным богатством укрылся в Коми крае. По этой версии, **Ш.** защищал лишь свою жизнь и награбленное от своих бывших товарищей.

Подобно другим могучим колдунам, **Ш.** мог повелевать стихиями. Ему был послушен ветер. **Ш.** умел путешествовать под водой, передвигаясь на сотни километров. Нырнув в колодец, он на значительном расстоянии от него выходил из обрыва реки. Дома у **Ш.** постоянно находился чан или кадка, доверху наполненные водой. При нападении врагов он с головой погружался в воду и скрывался от них. Или же, узнав о приближении к его дому лодки с разбойниками, **Ш.** залезал в чан и, на сколько он погружался в воду, настолько уходила под воду лодка его врагов. По воле **Ш.** могли даже менять течение реки. Подчинялись ему и лесные духи, которые загоняли в его ловушки любую добычу. В легендах о **Ш.** основной сюжета является описание его гибели в самых различных интерпретациях.

На дом **Ш.** нападают русские разбойники. Он бросается к кадке с водой, но она оказывается пустой, поскольку вероломные слуги, завидовавшие могуществу **Ш.**, намеренно не наполнили ее. Враги хватают **Ш.** и долго его истязают, но он остается живым до тех пор, пока, устав от мучений, не дает им совета разрезать ему пояс.

Ш. после посещения любовницы возвращается домой. Его духи-помощники приносят весть о том, что утром будет нападение новгородцев, которые на лодке приближаются к дому **Ш.** **Ш.** велит слугам наполнить чан водой, чтобы утром, погрузившись в него, восстановить свои силы, утраченные в любовных ласках, и затопить вражескую лодку, но, проснувшись, обнаруживает чан пустым. Новгородцы хватают **Ш.**

и два дня пытаются убить на глазах его дочерей. Наконец они, сжалившись над муками отца, дают совет разрезать ему пояс.

Бывшие друзья-разбойники нападают на дом **Ш.** Он бросается к чану, но дочери наполнили его водой только наполовину, и **Ш.** не может скрыться. Тогда он бежит к р. Сыsole, чтобы укрыться в ней, но спотыкается о веник, падает, и его убивают.

После трехдневного пребывания у любовницы **Ш.** налил в чашку воды, чтобы принести очистительную жертву для восстановления прежних сил, но в это время на него напали новгородцы. После произнесенных **Ш.** заклинаний из чашки хлынула вода и затопила его врагов, вначале по колено, потом по грудь и, наконец, по шею, но на большее сил у него не хватило. Новгородцы долго рубили **Ш.** саблями, но сумели убить только после того, как по его же совету разрезали ему пояс.

Во время нападения врагов **Ш.** забыл заговорить веник и собственные ягодицы. Узнав об этом, разбойники подожгли веник, а с его помощью — дом **Ш.** Его же самого убили, пронзив зад.

Ш. жил долго, а перед смертью велел слугам вырыть яму, вошел в нее вместе со своим семейством и подрубил столб, удерживавший сооруженную над ямой кровлю (контаминация с сюжетом легенд о **Чуди** самопогребавшейся).

Согласно легендам, над могилой **Ш.** на берегу Сысола впоследствии был сооружен Троицкий собор. Некогда река, постоянно подмывающая этот берег, заставит собор рухнуть. Тогда **Ш.** встанет из гроба, а для всего к.-з. народа наступит счастливая жизнь.

Лит.: Налимов 1903; он же 1925; Попов 1938; Рочев 1984; Сидоров 1928; Uotila 1989.
Н. К.

ШЫР

ШЫР, šir повс., — мышь

Популярный персонаж к.-з. фольклора. В наиболее архаичных сюжетах к.-з. сказок **Ш.** — трикстер, заманивающий и поедающий изнутри более крупных животных: белку, горностая, выдру, зайца, лису, волка, оленя, медведя. В ряде сюжетов **Ш.** убивает старика *Аральд* (*Араль, Арёй, Арёй-дрёй*), образ которого сближается с хтоническим образом медведя —



Шыпича на берегу Сысоы

Худ. В. Г. Игнатов

хозяина леса (лесной избушки). *Араль* < к.-з. *арзыны* «кричать, вопить, реветь». **Ш.** как образ малой силы (хитрости) в сказочном фольклоре часто противопоставляется медведю, образу большой (грубой) силы.

В быличках **Ш.** чаще всего представляется вестником иного мира, вестником смерти, болезни или одной из ипостасей души (**лов, орт, урós**). Образ **Ш.** достаточно жестко связан с низом: в легендах о Стефане Пермском **Ш.** убеждает из-под корней срубленной «прокудливой березы» наряду с ящерицами, змеями и насекомыми; в ряде сказочных сюжетов **Ш.**, поселившись в корнях черемухи, сушит ее и мешает плодovitости, так же как лягушка осушает колодец, в котором живет.

Ш., по представлениям к.-з., связана с **пеж** «ритуальной, магической нечистотой». Охотничья собака, съевшая **зын Ш.** «вонючую, <ядовитую> мышь» считается испорченной. При попадании **Ш.** в крынку, сковородку и т.д. посуду выбрасывали вместе с содержимым, т.к. она становится **пеж**. **Пеж** связана прежде всего с родильной и сексуальной нечистотой. **Ш.** в кадке с медом, **Ш.** в колодце — образы соития, **Ш.**

в сухую кадку упала» — эвфемизм, означающий зачатие, беременность. Образ жизни **Ш.** (земля, норка) и подвижный характер («живчик») в реальности предопределили трактовку этого персонажа в представлениях к.-з. как хтонического и эротического образа. Таким образом, **Ш.** — представляется не только ипостасью души, но и фаллическим образом.

Хтоничность, связь с плодородием, плодovitостью и сексуальной силой природы предопределяют магические свойства **Ш.** в традиционной медицине к.-з. и к.-п. Ее кровь использовалась в лечении пупочных грыж новорожденных, дымом от сжигаемого мышинного гнезда окуривали рожениц, порошком от костей лечили трахому, пометом — желтуху и отравления.

В народных приметах **Ш.** может определять погоду на сезон, предвещать урожайность, уровень половодья, засушливый или дождливый характер лета, отводить молнии.

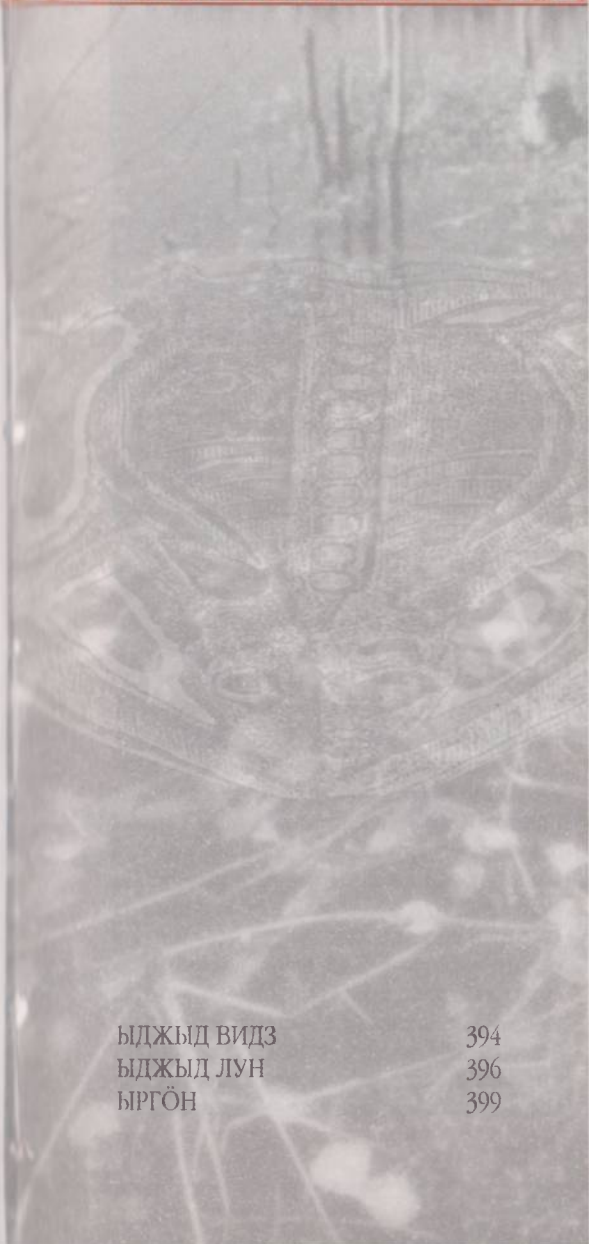
Лит.: Доронин 1938; Доронин 1948; Микушев 1980; Рочев 1984; он же 1988; Плюснин; Уляшев 1990; ПМ ИИ.

О.У.



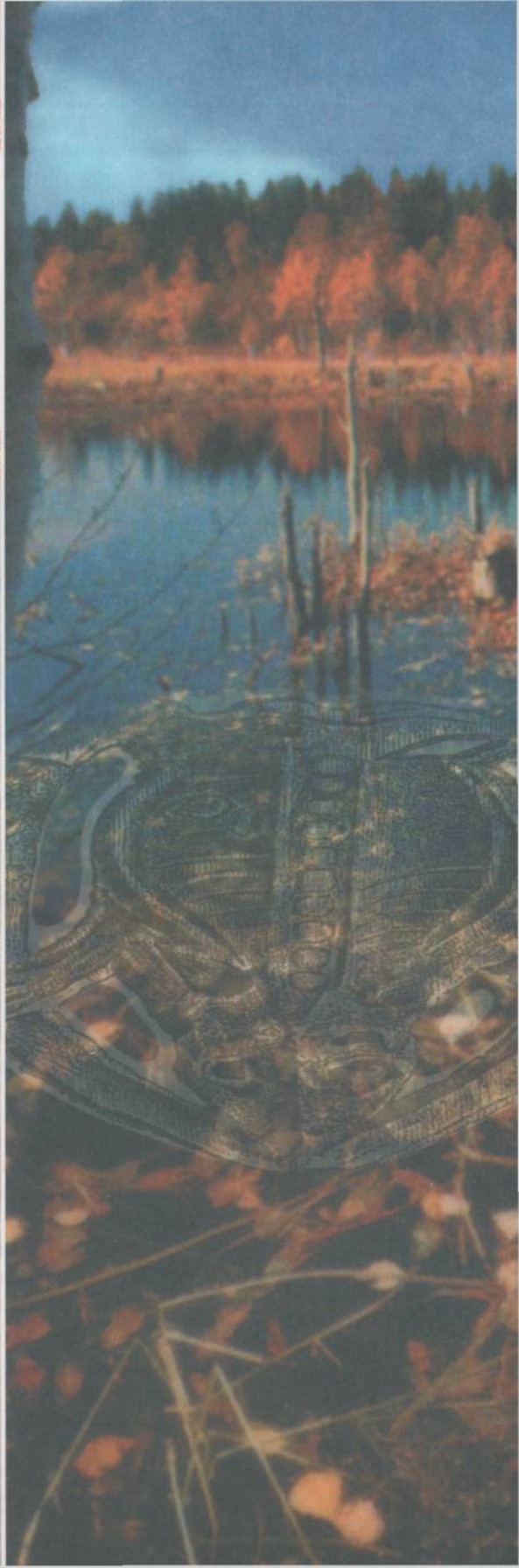


ЫДЖЫД ВИДЗ
ЫДЖЫД ЛУН
ЫРГӨН



ЫДЖЫД ВИДЗ
ЫДЖЫД ЛУН
ЫРГӨН

394
396
399



ЫДЖЫД ВИДЗ

ЫДЖЫД ВИДЗ, *izid viz* повс., — Великий пост.

В первый день **Ы.в.**, так наз. Чистый понедельник, к. обязательно парились в бане, убирали избы. Рано утром девушки катались с гор на коромыслах, приговария при этом: «Уродись, мой лен, тонок и долог, как мое коромысло». Это ритуальное катание было завершающим аккордом праздничной масленичной обрядности. **Ы.в.** у к.-з. и к.-п. соблюдался строго, обрядовая жизнь в это время замирала. Не проводились посиделки, не устраивались игры. Крестьяне были заняты работами по хозяйству, готовили инвентарь к весенним полевым работам. Календарная обрядность возрождалась лишь в Вербное воскресенье, последнее воскресенье перед Пасхой.

На время **Ы.в.** приходится Вербное воскресенье, относящееся к одному из главных двенадцатых праздников. На утрени во всех церквах в этот день совершается каждение верб и читается молитва на их благословение, после чего вербы окропляются святой водой. Как и русские, к.-з. и к.-п. придавали освященной вербе особую магическую силу. Принесенную из церкви домой вербу клали около образов, где хранили ее длительное время. Веточками вербы в этот день постукивали людей и скотину, чтобы они были здоровы; помещали их в амбары, чтобы верба оберегала их крыши от ветра. Детей хлестали вербой, произнося при этом наговоры на здоровье. Считалось, что после этого дети будут здоровы, хорошо расти и не болеть. Имея общие корни, а потому чрезвычайно схожий по сути, обычай хлестать освященной незадолго перед Пасхой вербой был широко известен и у других христианских народов.

После Вербного воскресенья наступает Страстная неделя (Страстная седмица), последняя неделя Великого поста, посвященная памяти страстей, страданий Господних. Каждый день этой недели называется Великим. Как и у русских, в календарной обрядности к.-з. и к.-п. особое внимание уделялось Великому Четвергу. Ночь на Великий Четверг, время перехода через срединный рубеж Страстной недели, считалась особо опасной, поскольку злые духи, которые должны были погибнуть или исчезнуть в день Светлого Хрис-

това Воскресения, становились особенно активными. По народным поверьям, злые духи в эту ночь носятся толпами, собираются в сборище и дают черту отчет о своей зловредной деятельности. Чтобы уберечься от злых духов и колдунов, над дверями клали шучьи челюсти — традиционный амулет-оберег, запирали на замок хозяйственные постройки, на дверях и косяках окон рисовали смолой кресты. Утверждали, что в ночь на Великий Четверг черти залезают на колокольни и там в бессильной злобе грызут колокола.

Как и в другие рубежные даты, на Великий Четверг делали хозяйственные и погодные прогнозы. Считалось, что если ночь на него была морозной, то лето будет неурожайным. Рано утром осматривали специально оставленный на ночь во дворе кусок намоченного холста: если он замерз, то полагали, что в этом году лен и коноплю (теплолюбивые культуры) лучше не сеять. Была и такая примета: «Если утром в четверг Страстной недели будет заморозок, то заморозки будут еще сорок дней».

Рано утром («пока еще вороны спят») хозяйки открывали печные дверцы и через трубу выкрикивали клички всех своих коров. Верили, что после этого они будут летом приходить домой с вольного выпаса сами. Коров и лошадей выпускали из хлева, а хозяйки, зайдя в дом, смотрели в окна и пересчитывали их. Полагалось насчитать скота больше, чем было не самом деле, для того чтобы не было падежа и был богатый приплод. У сысольских к.-з. было также принято трижды обводить коров вокруг дома, задавая вопрос: «Корова пришла?». Считалось, что после этого они летом не будут теряться. К.-п. хозяйки осматривали скот. Если он лежал головой на север, то ожидался его большой падеж, если на восток — хороший приплод.

Еще до восхода солнца выносили во двор постели и выбивали их, после чего исчезали клопы и блохи. В это же время считали деньги, чтобы они водились круглый год, умывались водой, в которую были брошены медные деньги, чтобы жить в достатке, а молодежь — чтоб сохранить красоту и свежесть лица. Хозяин клал деньги в решето и, встряхивая их, приговаривал: «Пусть столько же будет денег в году, сколько дыр в решете». У к.-п. хозяйки с кем-нибудь из домочадцев выходили во двор «вязать глаза» хищным птицам. Для этого хозяйка обвязывала тряпкой кол, а ее спутник спрашивал: «Что делаешь, на-



**Освященная верба, хранящаяся над
косяком двери вместе с
традиционным оберегом —
щучьей челюстью**

Верхняя Вычегда
Фото И. В. Ильиной

что вяжешь? Хозяйка отвечала: «Вяжу глаза куродам, ястребу, вороне, сороке и другим».

Печорские охотники и рыболовы перед рассветом в Великий Четверг приносили в дом можжевельные ветки и пихтовый кряжик. Часть можжевельника клали под матицу, а оставшиеся ветки жгли посередине избы, прыгая через огонь. Пихтовый кряжик потом хранился в течение всего года. Считалось, что после исполнения этих обрядовых действий рыбный и звериный промыслы будут особенно удачны. На Выми рано утром за можжевельными ветками в лес ходили женщины. Потом они втыкали эти ветки над косяками изб и хлевов, окуривали можжевельником скотину, кринки из-под молока, чтобы было больше сметаны. У к.-п. утром в Великий Четверг в лес за ветками вереска тоже ходили в лес женщины.

В Великий Четверг старались переделать все необходимые в крестьянском быту работы, чтобы они успешно шли в течение всего года. Охотники задолго до восхода солнца шли в лес, чтобы подстрелить какую-либо живность, хотя бы даже сороку или ворону. Рыбаки шли на реку, stalkивали на снег свои лодки, складывали в них рыболовные снасти, садились сами, брали в руки весла и делали вид, что они плывут. Женщины садились за шитье или пряжу, стараясь до восхода солнца сделать как можно больше. Мужчины, кроме того, осматривали амбары и другие места складирования хлеба. Верили, что если обуешься в этот день на мельничной полке, то весь год будет удача, а если обуесть в том углу, где стряпают, то охотник найдет весной тетеревиный ток. У скотины вырывали клочок шерсти, смешивали с шерстью, вырванной у другой, и зарывали в землю в хлеву, для того чтобы летом при пастбе весь скот ходил вместе. Повсеместно в этот день пережигали соль, после чего она считалась целебной.

Вечером в четверг Страстной недели было принято обязательно вымыться в бане и надеть чистое белье. В пятницу женщины занимались генеральной уборкой, мыли полы, чистили иконы, медную посуду и т. д. В субботу все домохозяйки были заняты выпечкой и приготовлением праздничной пищи, красили пасхальные яйца.

Лит.: Гагарин, Дукарт 1968; Дукарт 1975; Заварин 1870/1; Кокшаров 1859; Конаков 1993; Микушев, Чисталев, Рочев 1971; Сидоров 1928; Янович 1903.
Н. К.

ЫДЖЫД ЛУН

ЫДЖЫД ЛУН, *izid lun* повс. «Великий день» — Пасха.

Отмечание **Ы.л.** у к.-з. и к.-п. проходило по общепринятым православным канонам. После полуношной совершался крестный ход вокруг церковных храмов, затем начиналась утренняя (утренняя служба). Стены и полы в церквях к торжественной службе украшали еловыми лапами, в церковных оградах расставляли горшки с горячей смолой. Во время пасхальной службы происходило освящение куличей и крашенных яиц, которые после этого считались обладающими магической силой и сохранялись на божнице для чрезвычайных случаев. Так, уд. и вв. к.-з. верили, что брошенные в огонь во время пожара пасхальные яйца предотвратят его дальнейшее распространение. Магическую силу приписывали и огаркам пасхальных свечей, которые зажигались потом во время сильных гроз и для облегчения трудных родов. Пасхальная просфора использовалась в посевной обрядности. Поскольку у к.-з. куроводство в прошлом было развито слабо, общепринято было при недостатке куриных яиц готовить к **Ы.л.** *кос рысь* букв. «сухой творог», колобки в виде церковных белых просфор из творога, замешенного на масле и сметане.

В ночь на **Ы.л.**, по народным поверьям, злые духи и колдуны, как и в ночь на Великий Четверг, были особенно активны. Чтобы отпугнуть злые силы, в эту ночь стреляли из ружей, в с.Гам на Вычегде верили, что благодаря стрельбе из ружей в ночь на **Ы.л.** будет меньше медведей в лесу. Колдуны в эту ночь якобы залезали на колокольни и грызли там колокола. В **Ы.л.** у молодежи одним из развлечений было подниматься на колокольню, чтобы посмотреть, не остались ли на колоколе следы зубов.

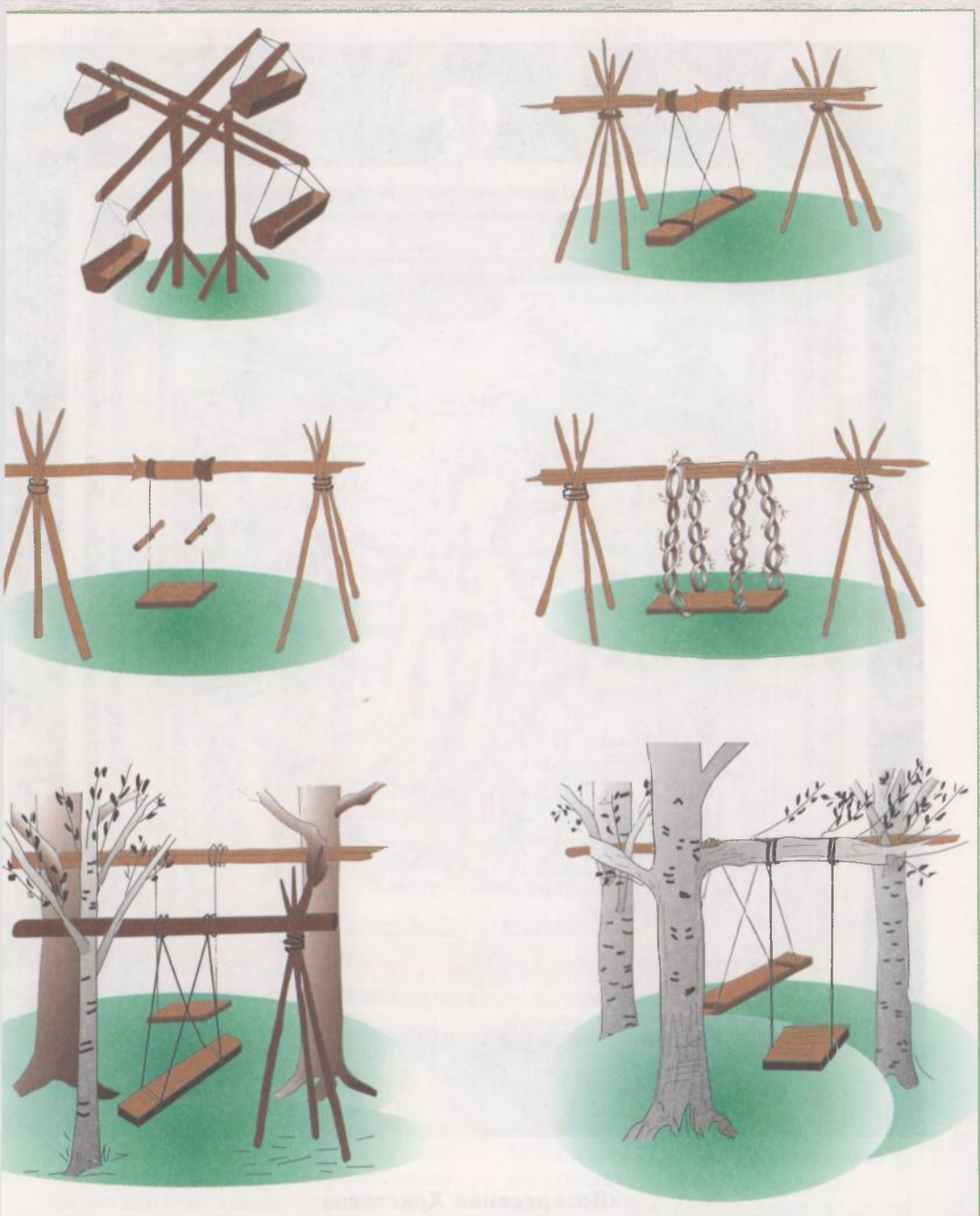
У к.-з. в ночь на **Ы.л.** было принято на берегах рек либо на возвышенностях жечь огромные костры, чаще всего — бочки со смолой. Считалось, что эти костры тоже распугивали злых духов. Обычай жечь пасхальные костры из смоляных бочек был распространен у многих народов: русских, болгар, сербов, черногорцев, хорватов и др.

За заутреней в **Ы.л.** некоторые к.-з. охотники и рыболовы после приветствия священника «Христос воскрес» вместо обычного «Воистину



«Воскресение Христово»

Литая икона XIX в. д. Муфтыга, Удорский район, Республика Коми
Фото В. Э. Шаранова



Разновидности коми-зырянских пасхальных качелей

Автор таблицы В. Э. Шаронов





Пасхальные качели
с. Петрунь, Интинский район
Фото В. Э. Шаралова

воскрес' произносили наименования особо ценных зверей, птиц и рыб, надеясь благодаря этому получить удачу в промыслах на год.

Как й повсеместно на Руси, во всех селениях к **Ы.л.** сооружались качели. Помимо качелей популярным у молодежи развлечением в этот день было скакание на доске. На чурбак, положенный на землю, клали доску, на один конец которой становился один из парней, а его сотоварищ резко вспрыгивал на другой, приподнявшийся кверху конец. Это достаточно простое приспособление позволяло делать высокие прыжки, во время которых парни демонстрировали свою ловкость.

Как и у русских, в **Ы.л.** у к.-з. и к.-п. было принято ходить на кладбище, но в отличие от других поминальных дней, трапезы на нем не устраивались. Угощение приносили исключительно для умерших родственников. После окуливания могил близких на них сыпали зерно, крошили пасхальные яйца, делали ямку и наливали в нее вино или пиво.

Лит.: Аврамов 1859; Гагарин;
Дукарт 1968; Дукарт 1975;
Конаков 1993; Старцев 1929.
Н.К.

ЫРГӨН

ЫРГӨН, *irgen* сс. нв. уд. к.-п.; **ырген**, *irgen* вв. иж. печ.; **мед**, *med* уд., — медь.

Ы. |удм. *ыргон*. — Общеп. *irgen* || мар. *vürgeñ* — Доперм. **ürgene* < ? иран. Ср. согд. *wyrapu*, осет. *arxwu*.

Ы. характеризуется красным цветом. Символизует огонь и в этом значении часто дублирует золото («земное» или «самоварное золото»): медный (золотой) мост, медные (золотые) яблоки; в бытовых сказках медные пуговицы выдаются за золотые деньги и т.д. **Ы. керка** «медный дом», **Ы. кыдз** «медная берега» и т.д. отмечают первый этап пути сказочного героя.

Известны сказочные персонажи к.-з., как печ. вв. **Ы. плешка**, вым. уд. иж. **Ы. кымёса** «Меднолобый» — противник богатыря (дурачка), крадущий по ночам пшеницу, иногда спускается с Месяца или скачет на черном коне; вв. печ. **Ы. плешка пёль**, иж. вым. уд., **Ы. кымёса старик** «меднолобый старик» — карлик, бьет братьев-богатырей, отнимает у них еду и скрывается от погони под землей, или колдун (нечистый), живущий под землей, под водой, куда спускается герой, посланный отцом; в бытовых сказках и сказках-песнях **Ы. плешка** называют также попа.

В обрядовых причитаниях родительский дом невесты, дом, оставленный покойником, описывается как **Ы. вевта** «с медной крышей», **Ы. нитика** «с медным мхом», **Ы. содъя** «медной лестницей», **Ы. поска** «медным полом», эпитет **Ы.** при этом варьируется и сочетается с такими эпитетами, как золотой, серебряный, железный.

Ы. наделялась способностью отгонять нечистую силу и болезни. У к.-з. **Ы. образ** «медный образок» считался самой надежной охраной дома от бед, напастей, пожара. **Ы.** образок оберегал и путника в дороге. Больного (порченого) человека принято было поить преимущественно из металлической **Ы.** посуды. В похоронной обрядности **Ы.** монетами «выкупали» могилу, но в то же время запрещалось хоронить умершего с **Ы.** нательным крестиком.

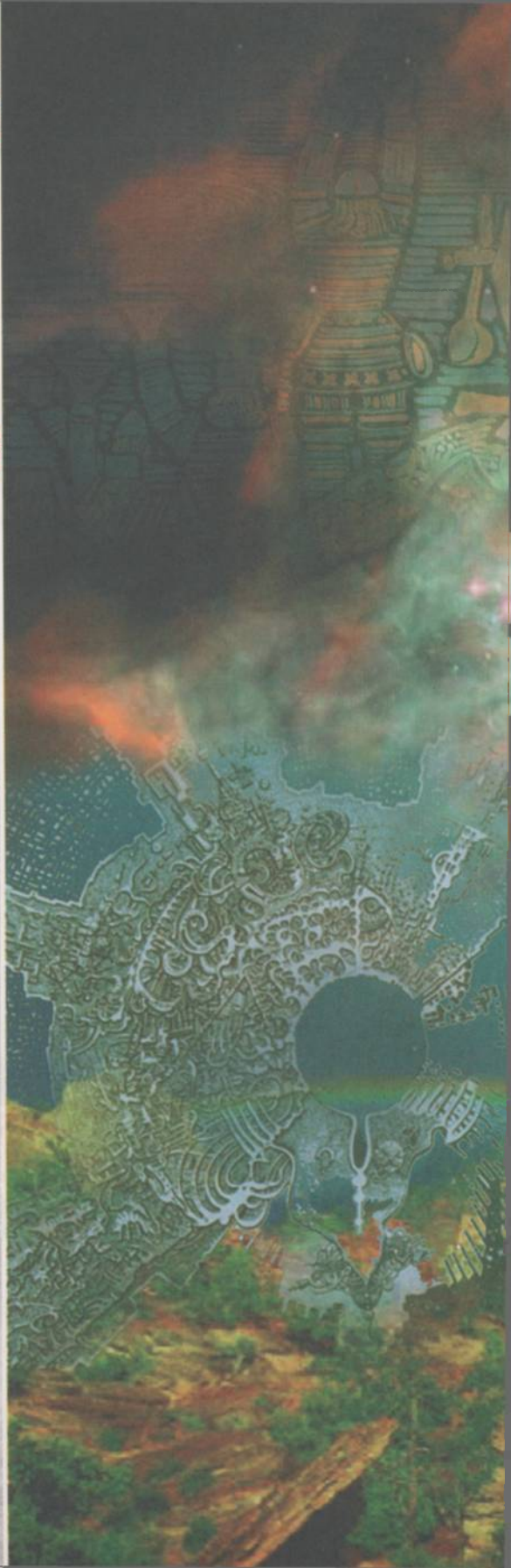
Лит.: Лыткин, Гуляев 1970;
Осипов 1986; Уляшев; Уляшев 1997;
Wichmann 1916; ПМА.
О.У.





ЭЗЫСЬ
ЭТШАСЬНЫ

402
402



ЭЗЫСЬ

ЭЗЫСЬ, *ezis* повс.; **эзись**, *ezis* вв.; **серебро**, *šerebro* уд. нв. сс. к.-п.; **серэбра**, *šerebra* вв. уд.; **серэбрэ**, *šerebre* иж. вв.; **серебро**, *šerebro* к.-п., — серебро.

Э. I удм. *азвесь* (тж). — Общеп. * *ez-wes*. Форманта *wes*, возышжно, относится к прафинно-угорскому времени, встречается в финно-угорских языках как термин для обозначения цветных металлов. В фольклоре и представлениях к.-з. и к.-п. **Э.**, как правило, приравнивается к золоту характеризуется белым цветом, маскированностью: **Э. пи** «серебряный сынок» — традиционное обращение к мальчику; сказочный богатырь, покидая беременную жену, просит дать младенцу, если родится мальчик — **Э. перна** «серебряный крестик», если девочка — **зарни чунькы тиш** «золотое колечко». В мифологии, сказках, обрядовых текстах к.-з. и к.-п. присутствует устойчивое выражение **Э. тóлысь** «серебряный Месяц». **Э.** связан со слухом так же, как золото — со зрением: в похоронных причитаниях характерным эпитетом покойника является **Э. кытша пеля** «с ухом как серебряное кольцо». Вероятно, в связи с тем, что **Э.** — атрибут ночного светила, в некоторых мифологических сюжетах золото и **Э.** противопоставляются как принадлежности **Ена** и нечистого. Так, в одном из сюжетов Микола-угодник, посланный **Еном**, помогает девушке превратить часть соломы в золото, а черт другую часть превращает в **Э.** Однако чаще **Э.** символизирует богатство, красоту, чис-

тоту и так же, как золото, является атрибутом волшебных предметов и животных в сказках. (См. **Зарни**.)

Лит.: Лыткин, Гуляев 1970; Уляшев, Уляшев 1997; Fokos-Fuhs 1956; ПМА. О.У.

ЭТШАСЬНЫ

ЭТШАСЬНЫ, *eśaśni* скр.; **этпасьны**, *eśaśni* вв.; **этпийысьны**, *eśjśni* сс.; **этптпесьны**, *eśeśni* вс.; **етпасьны**, *jeśaśni* к.-п. «меряться силой» (< к.-з. *етиш*, к.-п. *етиш* «сила, мочь, умение, искусство, мастерство, способность»); **бертчыны** повс. «бороться»; **синмасьны** вв. (< *син* «глаз»), — мериться силами: о колдунах (**тун**, **тóдысь**), состязаться в умении, колдовском мастерстве.

Множество сюжетов в колдовском эпосе связано с **Э.** колдунов. Чаще причиной является нарушение одним из них норм поведения или желание доказать, что он сильнее своего конкурента. В число подобных сюжетов входят былички о предводителях охотничьих артелей, о соседях-колдунах, о колдунах-покойниках, а также рассказы об **Э.** Стефана Пермского с **тунами** «языческими жрецами» пермян. (См. **Кыска**, **Корт айка**, **Ошлапей**, **Пам** и др.)

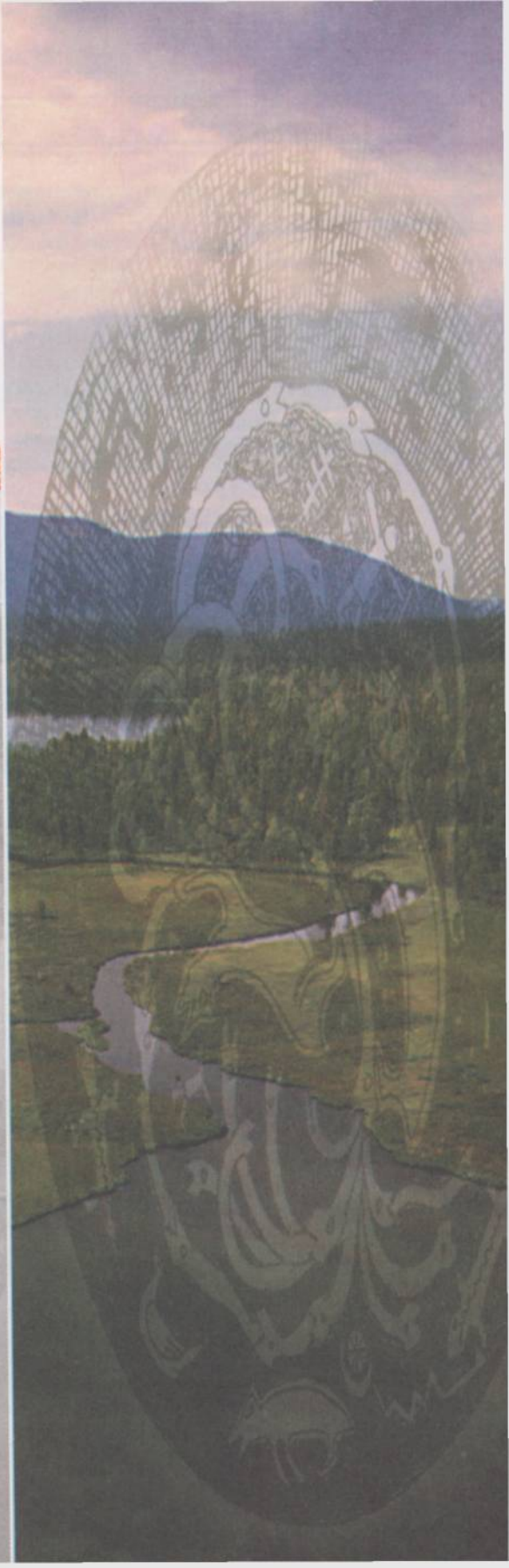
В настоящее время в деревенской среде к. бытуют рассказы о современных **еретниках** и **тóдысь** «колдунах», портящих друг у друга скотину и враждующих друг с другом.

Н.К.





ЮРКА	404
ЮРТӰМ МОРТ	404
ЮРТӰМ ОРТ	407
ЮСЬ	407



ЮРКА

ЮРКА, *jurka*, — герой предания верхневычегодских к.-з.

Ю. жил некогда вблизи от с. Маджа. Он обладал необыкновенной силой: вырывал с корнем столетние сосны и играл ими, как щепками. Сначала он мирно охотился в своих промысловых угодьях, но потом повадился грабить скот у своих соседей. Он хватал на пастбище корову или быка, взваливал на плечо и тащил к себе домой. Целого быка он съедал за один день. По другим вариантам предания, **Ю.** похищал коров и овец или же предпочитал одних овец. Похищенное мясо он переносил в огромном мешке или пестере, а на вопросы встречных, что там, отвечал, что он несет домой грибы.

Отчаявшиеся от постоянной пропажи скота жители Маджи обратились за помощью к крестному отцу **Ю.**, их односельчанину. По совету крестного был произведен общественный сбор солода и муки и сварено крепкое пиво (**сур**). Крестный пригласил **Ю.** к себе в гости и напоил его допьяна. Тогда со всех сторон сбегались с веревками маджинцы, связали **Ю.**, погрузили в лодку, вывезли на середину озера и утопили. Из других вариантов предания следует, что **Ю.** обладал определенной властью над водной стихией, и поэтому, чтобы его утопить, потребовалось привязать ему на шею огромный камень. И даже после этого он смог еще высунуть из воды руку и погрозить кулаком. В вариантах вместо камня были использованы два мельничных жерновов.

После того как **Ю.** утонул, все жители Маджи, как непосредственно участвовавшие в экзекуции, так и зрители, сварили котел каши и каждый съел по ложке, разделив этим грех за убийство на всех поровну. После этого у маджинцев появилось прозвища «кашееды», «горшок каши» или «холодную кашу едящие», поскольку, по одной из версий предания, некоторые жители Маджи, не участвовавшие в казни, есть кашу не пришли, их приводили потом силой, когда каша уже остыла. Озеро, в котором утопили **Ю.**, получило его имя.

Из сниженных мифологических черт образа **Ю.** можно отметить его гиперболизированную силу, неявную, но подразумеваемую определенную власть над водной стихией, которая преодолевается с помощью мельничных жерновов

(хлеб, все предметы, причастные к его изготовлению, а также хлебный нож и скатерть обладали той или иной долей сакральности), богатырский аппетит. Превращение **Ю.** в злого врага крестьянской общины путем перехода от мирной промысловой жизни к хищению скота сближает его образ с **туном Оппапей**. Возможно, речь идет о фольклорной реминисценции действительно происходивших некогда конфликтов между чисто промысловыми и промыслово-земледельческо-скотоводческими этническими группами на территории Коми края. Особая роль крестного отца **Ю.** в его поимке и пленении связана с чрезвычайно высоким статусом крестных в иерархии семейно-брачных отношений и в традиционном мировоззрении к.-з. (выше даже, чем у настоящих родителей).

Чрезвычайно близок к образу **Ю.** образ другого верхневычегодского фольклорного героя, **Гулень**. Он также живет один вне поселения, похищает скот, его пленяют у крестной матери, топят в реке о помощью жерновов, после его смерти едят ритуальную кашу.

Лит.: Доронин 1947; Рочев 1984.
Н.К.

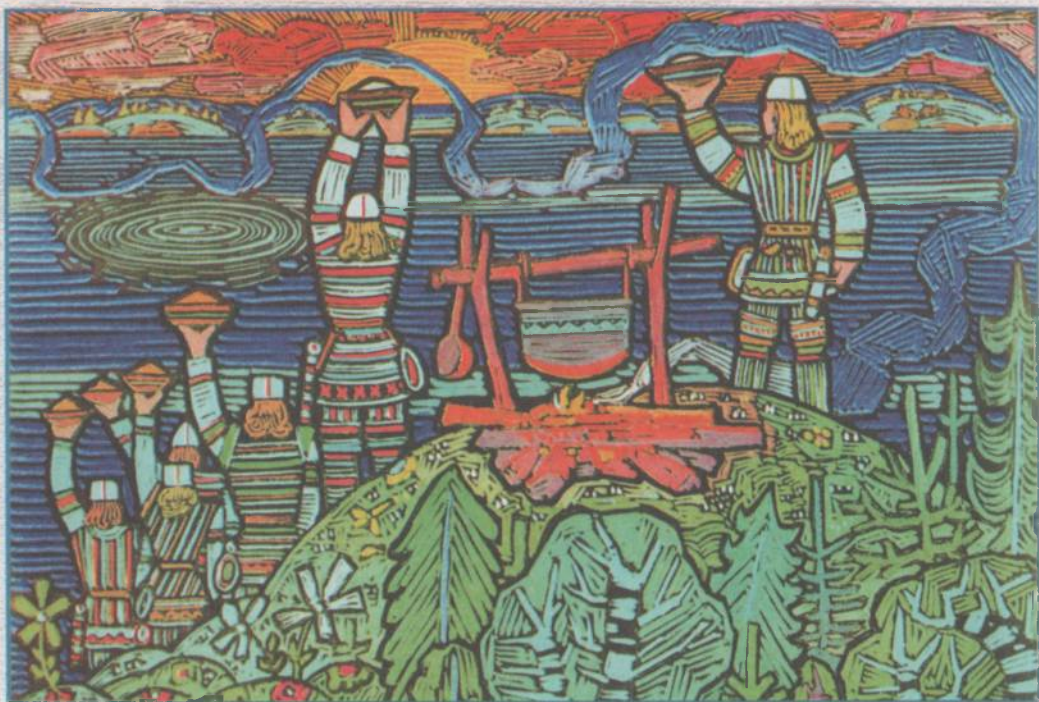
ЮРТӨМ МОРТ

ЮРТӨМ МОРТ, *jurtgm mort* «безголовый человек», — дух, герой топонимической легенды верхневычегодских к.-з.

Согласно легенде, некогда на р. Мортъюрва (*морт* «человек», *юр* «голова», *ва* «река»), левом притоке р. Ыльч, впадающей в Печору, который тогда еще был безымянным, промышляли два охотники. Один из них был опытен и очень удачлив, за время промысла его кладовая доверху заполнялась ценной пушниной. Другой был неудачлив и его кладовая стояла пустой. Позавидовав успехам своего напарника, он подстерг того во время питья воды из реки и отрубил ему голову. Безголовое туловище убийца бросил в реку, а голову в лесную чащу. После этого события темными ночами у реки стал появляться безголовый дух, отыскивающий свою голову.

По другой версии, безголовый дух появился несколько при других обстоятельствах. Однажды зимой на притоке р. Ыльч встретились две охотничьи артели: одна — печорских коми из восьми человек, другая — обских остяков (хантов) такой же численности. Долгое время они





✱
**Юрка, похищающий
скот**

Худ. В. Г. Игнатов

Пленение Юрки
Худ. В. Г. Игнатов

Маджинская трапеза
Худ. В. Г. Игнатов



**Лебедь, оберег — хранитель
домашнего очага у коми-зярян**

мирно охотились вместе. Но в один из вечеров подросток из остяцкой артели проговорился, что его сородичи решили погубить печорцев, чтобы впредь охотиться одним в этих богатых промысловых угодьях. Печорские охотники решили быть впредь настороже. Вскоре один из них, охотясь вместе с остяком, захотел пить и сказал об этом напарнику. Тот достал топор и сделал во льду реки прорубь. Когда печорец наклонился к воде, он тайком обернулся и увидел, что остяк приготовился убить его из лука. Тогда он поднялся и сообщил, что раздумал пить. Раздосадованный неудачей остяк решил напиться сам, нагнувшись к проруби, а печорский охотник отрубил ему голову. Вечером печорец сообщил об этом событии своим товарищам, они неожиданно напали на остяков и убили их всех, сами потеряв лишь одного человека. С тех пор дух убитого у проруби остяка и стал появляться по ночам, отыскивая свою голову.

*Лит.: Волков 1855; Золотилов 1863/93.
Н.К.*

ЮРТӨМ ОРТ

ЮРТӨМ ОРТ, *jurtem ort* -безголовый орт, — безголовая душа-тень.

Оригинальные представления о том, что душа-двойник, душа-тень человека (**орт**) могла обнаруживать себя в двух ипостасях: *орт* с головой и **Ю.о.** были зафиксированы только у к.-з. на верхней Выми. У них считалось, что появление *орт* с головой не сулило ничьей смерти, а просто предвещало какое-либо событие (хорошее или плохое). Напротив, увидеть **Ю.о.** означало, что человек, которому он принадлежал, обязательно умрет в ближайшее время (не позднее недели). Причем отсутствие головы ничуть не мешало сразу же узнать этого человека.

*Лит.: ПМ ЮР.
Н.К.*

ЮСЬ

ЮСЬ, *juś* повс., — лебедь

В космогонических мифах **Ю.** предстает как одна из орнитоморфных ипостасей верховного бога-творца **Ена**. У к.-з. и к.-п., как и у многих других народов, **Ю.** признавался птицей осо-

бенно чистой, с ярко выраженной женской и брачной символикой. В сказках популярен сюжет о превращении **Ю.** в прекрасную девушку, на которой женится герой. Напротив, считалось, что колдуны могли превратить девушек



Лебедь
Пермский «звериный стиль»

в этих птиц. Иногда колдуны якобы превращали в **Ю.** и мужчин. Так, в одной из быличек говорится о превращении ижемским (севернокоми) колдуном в **Ю.** поспорившего с ним верхневычегодца. В течение трех дней, пока ему не вернулся человеческий облик, превращенный в **Ю.** летал по окрестностям, опускаясь на озеро для кормежки. По ночам превращалась в **Ю.** дочь лесного царя, выданная против ее воли за царя водяного. Девушка, похищенная маленьким ребенком нечистой силой, вырастает, превращается в **Ю.** и улетает на волю. В результате такого превращения, согласно одному из мифов, вообще появились **Ю.** Колдун превратил в **Ю.** царских детей, купающихся в море. Три девушки и юноша стали **Ю.**, разлетелись по свету и размножились. На **Ю.** не охотились, считалось, что даже за случайно убитого **Ю.** виновного ждет неминуемая кара. Существовал и строгий запрет на употребление мяса **Ю.** в пищу.

*Лит.: Грибова 1975; Климов 1990, Сидоров 1928; Fuchs 1924.
Н.К.*







ЯГ ЁИВСА 410
ЯГ МОРТ 410
ЯРАСИМ, ПИТИРИМ ДА ИОНА 410



ЯГ ЙИВСА

ЯГ ЙИВСА, *jag jivsa* «живущий на вершине бора», букв. «с вершины бора» — фольклорный герой удорских к.-з., колдун.

В мифологических легендах о **Я.й.** доминирует сюжет о его ссоре с другим удорским колдуном **Сьёла-пёласа** из *Сьёла-пёла*. Будучи равными по силе, каждый из них обещал отомстить другому после своей смерти. Первым умер *Сьёла-пёласа* и в первую же ночь явился к **Я.й.** **Я.й.** ожидал этого визита и, готовясь к нему, крепко запер все двери, а сам с сыном залез на печь. Мертвый колдун прогрыз двери, проник в дом и потребовал себе на угощение сердце **Я.й.**, но тот предложил ему сначала согреться горячим кирпичом, который он вынул из устья печи. Пока *Сьёла-пёласа* был занят кирпичом, **Я.й.** с сыном выбрались из дома и, идя задом наперед, отправились в близлежащую деревню (колдуны жили уединенно, один на мысу *Яг йив*, другой в урочище *Сьёла-пёла*, находящихся по разные стороны р. Вашки). Бросившийся в погоню оживший мертвец был введен в заблуждение направлением следов и раз за разом возвращался в пустую избу, пока с первыми петухами его не покинула колдовская сила.

По другой версии, колдуны жили в починках, по названиям которых и именовались. У **Я.й.** была жена и двое маленьких детей. Ожидая умершего недруга, **Я.й.** отправил жену к соседям, а сам завернул детей в одеяла и остался дома. Когда явился оживший мертвец и велел **Я.й.** положить на стол его печень и сердце, тот предложил *Сьёла-пёласа* сначала перекусить кирпичом, вынутым из устья печи, а сам незаметно взял своих детей и убежал.

Сюжет об оживших колдунах, которые становятся смертельно опасными не только своим недругам, но и друзьям, и даже близким, весьма популярен в к.-з. «колдовском эпосе».

Лит.: Рочев 1984; Сидоров 1928.
Н.К.

ЯГ МОРТ

ЯГ МОРТ, *jag mort* «боровый человек», — лесное чудовище из легенды сев. к.-з.

Время действия легенды относится к глубокой древности, когда по берегам Печоры и Иж-

мы жили рассеянно «чуждые племена», еще не знавшие земледелия, занимавшиеся охотой и рыболовством, а также разведением скота. В одном из чуждых селений стал часто появляться **Я.М.** — великан ростом с сосну, похожий на дикого зверя, в одежде из невыделанной медвежьей шкуры. Он похищал скот, женщин и детей, а люди против него были бессильны. Однажды у старейшины селения пропала единственная дочь-красавица по имени *Райда*. Ее жених собрал народ, они выследили **Я.М.**, в трудной схватке одолели его и отрубили ему руки. Затем, угрожая отрубить ему голову, **Я.М.** заставили привести к его жилищу. Жил **Я.М.** в чаще леса, в пещере на берегу р. Кучи. Около пещеры люди обнаружили труп Райды, тогда они убили **Я.М.**, сожгли находящуюся в пещере награбленную добычу, а саму ее засыпали. С тех пор каждый проходящий мимо этого места должен был бросить на него камень или палку, а затем плюнуть.

Легенда о **Я.М.** была впервые опубликована в 1848 г., после чего неоднократно перепечатывалась и перерабатывалась разными авторами. По ее мотивам на музыку композитора Я.С. Перепелицы был создан первый к.-з. национальный балет «**Я.М.**». Река Куча впадает в р. Ижму неподалеку от одноименного селения. Наряду с ней есть другой ижемский приток под названием *Гёрд Куча* «Красная Куча», местность прилегающая, к нему до сих пор считается **гажтом** «нечистой» — там часто «чудится». Возможно, именно об этой реке идет речь в легенде о **Я.М.**

Лит.: Истомин 1848;
Плесовский 1979.
Н.К.

ЯРАСИМ, ПИТИРИМ ДА ИОНА

ЯРАСИМ, ПИТИРИМ ДА ИОНА, *jarašim, pitirīm da iona*, — пермские епископы, преемники Стефана Пермского (**Степан Пермский**) Герасим (1416–1443), Питириим (1443–1455), Иона (1456–1470).

Епископы **Я.** и **П.** умерли насильственной смертью, **И.** естественной. В результате подхоронения их мощи, по народным представлениям нетленные, были погребены в одном месте, над которым позже была сооружена церковь. Все епископы приобрели славу чудотворцев, место их захоронения стало центром паломничества, а



★



★★



★
Яг Морт, похищающий скот
Худ. В. Г. Игнатов

**Призыв на борьбу
с Яг Мортом**
Худ. В. Г. Игнатов

Битва с Яг Мортом
Худ. В. Г. Игнатов

о чудесах **Я.П.д.И.** возникло множество легенд. Согласно им **Я.П. д.И.** в основном занимались целительской деятельностью. Обратившихся к ним за помощью они излечивали от таких тяжелых и безнадежных болезней, как безумие, паралич, слепота, икота и др. К помощи **Я.П. д.И.**

обращались при потере находящегося на вольном выпасе в лесу скота. Давший обет навестить моши **Я.П. д.И.** невольник мог обрести свободу.

*Лит.: Власов 1996;
Власов, Петренко 1996.
Н.К.*



КОМИ-ЗЫРЯНСКИЕ ТЕКСТЫ

1. По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка «чѳж», носившая в себе яйца жизнезарождения. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти. Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утенка: Ен и Омӧль. Это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи. До возраста мать носила их на своей спине, потом попросила своих утят достать из пучины морской выроненные яйца и разбить их на ее теле. После этого сама взметнулась ввысь, с разбегу ударилась в воду и убились.

Вот два брата, Ен и Омӧль, начинают доставать материнские яйца из пучины морской. Нырнул сначала Ен в бездну морскую и стал искать потонувшие яйца. Прирожденное начало противоречия сразу заговорило в Омӧле: пока брат его находился на дне морском, Омӧль засвистел, закричал таким голосом, что от его крика все застыло, и поверхность океана вся заledenела. Омӧль возрадовался, что не осталось для брата выхода из-под воды. Вдруг засверкали молнии, и с такой силой ударил гром, что сразу весь лед растаял, и забурилась поверхность моря-океана. От испуга Омӧль сразу нырнул в воду. Это Ен, выходя из пучины морской, ответил на козни Омӧля громом и молнией. Ударил Ен вынутое из пучины морской яйцо о тело убитой матери и взметнул вверх. В вышине сразу загорелось и заиграло солнце своими живительными лучами, а тело утки-матери разросло в длину и ширину, покрылось лесом, зеленью и цветами. Так появилась земля-матушка. Нырнул еще раз в пучину морскую Ен, достал второе яйцо зарождения и сделал отсюда себе помощников-ангелов. Нырнул в пучину морскую завистливый Омӧль и достал оттуда два яйца, покрытые затхлою тиной. Разбил он первое яйцо и бросил вверх. На небосклоне зарделась тусклая, вечно холодная луна, признак ночи и холода, а по земле потекли безжизненные потоки воды, зазяли озера, болота и зыбуны трясушие. Разбил он второе яйцо и создал оттуда себе помощников, таких же злых, завистливых и злоторных, как и сам Омӧль.

После этого Ен и Омӧль вступили на землю, приняли человекообразный вид и стали править землей. Создал Ен птиц полезных на земле, а в противовес ему Омӧль создал птиц вредных и хищных. Создал Ен домашних животных и зверей лесных, а Омӧль создал хищных зверей и всяких гадов на земле. Вот Ен и Омӧль решили создать человека. Вылепил Ен из земли фигуру человека-мужчины и дунул ему в лицо. И стал первый человек-мужчина на земле. Вылепил Омӧль из земли фигуру человека-женщины и дунул ей в лицо раз, два, три, но ничего у него не выходит, так как в нем не было животворного начала. Тогда дунул Ен на творение Омӧля, и фигура ожила. Так появилась первая женщина.

Сказал Ен первым людям: «Живите, размножайтесь и властвуйте над землей и не творите грехов». После этого Ен построил себе небо, ушел туда со своими ангелами и целых 12 лет не являлся на землю. На 12-й год пришел и спросил у Адама, первого человека: «Где, Адам, твои дети? У тебя теперь должно быть 12 детей». Адам об этом ничего не знает. Оказывается, за это время жена его родила 12 дочерей и сразу же их сама убивала по наущению Омӧля. Тогда Ен проклял жену Адама, что она вечно будет пожирать своих детей, но за такой грех земля не может ее дольше выдержать на себе. После проклятия Ена жена Адама была поглощена землей и превратилась в смерть, а рожденные ею 12 дочерей стали помощницами своей матери, носительницами болезней и пороков. Чтобы Адаму одному не было скучно, Ен за время сна вынул у него одно ребро и создал из этого ребра ему другую жену, Еву, женщину чистую, непорочную, и строго наказал Адаму оберегать Еву от соблазнов и искушений Омӧля. Приняв образ красивого мужчины, соблазнил Омӧль жену Адама на грех и от этого пошло у них плохое потомство: пошли среди детей его ссоры и и раздоры, и прочие пороки. Тысячу лет прожили Адам и Ева и наплодили, и заполнили всю землю своими потомками, но ссоры и раздоры между их потомками не прекратились, наоборот, росли.

Ен отвернулся от потомков Адама и ушел навеки от грешной земли на свое небо. Завистливый Омӧль, подражая Ену, выстроил второе небо, над первым небом. Над ним Ен выстроил третье небо, Омӧль выстроил над ним четвертое небо. Так, в порядке вечного противоречия, Ен и Омӧль создали семь небес. Омӧль старался

взобраться своим жильем выше Ена. Тогда Ен решил покончить с кознями Омёля: он пустил против Омёля и его помощников спрашный гром и молнии, и все шесть небес сгорели в пламени огня, а свора Омёля свалилась на землю и скрылась в лесах, водах и трущобах от преследований Ена. Так Ен низверг Омёля на землю и загнал его полчища в леса, болота и реки, вечно угрожая им громом и молнией. Только ночами и зимой они беспрепятственно могут выходить из своих логовищ и вредить людям. Видя, что на земле стало очень много бесов (потомков Омёля), что они не дают спокойно жить людям, Ен решил уничтожить их. Вот однажды он принял образ человека, сошел на землю и стал делать горшки около дороги. В это время проходил около него со своими бесовскими полчищами сам Антус, начальник бесовских полчищ, и стал хвастаться своей силой, что он может затемнить свет божий, покрыть солнце и луну. Вот они раздувались, увеличивались в росте так, что покрыли собой весь дневной свет. «А можешь ли ты всем своим полчищем поместиться в эти три горшка?» — спрашивает Ен у Антуса. Бесы Антуса в один миг превратились в маленьких мошек и все вместились в три горшка. Ен закрыл горшки и зарыл их в землю, только случайно один горшок разбился, и часть бесов осталась на земле. Так Антус со своими полчищами был ввергнут в подземелье и сделался там начальником ада и грешников.

*Зап. П. Г. Доронин в 1923 г. с рукописи на к.-з. яз. (Доронин 1947).
Опубл. (с искажениями) на рус. яз.
(Плесовский 1972).*

2. Прежде земли и неба не было, а было болото и на нем кочки. Ни зверей никаких, ни птиц, ни человека тоже не было. Не было и солнца с луной, но все-таки было светло.

Однажды под писк комаров вылезают из болота две лягушки, очень похожие друг на друга, тощие и голодные, заквакали от голода. Услышали их кваканье комары, набросились на лягушек тучей. Лягушки едва успевали раскрывать рты, комаров глотать. Оттого, что жили лягушки прежде в болоте, они плохо видели, а одна была вовсе слепая, стояла сзади своей подруги, и в рот ее попадало мало комаров, только остатки. Зрячая наелась и повернулась к своей подруге задом — комары налетят, ударятся об ее зад,

отлетят в сторону. Как ни охала от голода слепая лягушка, но так и не наелась. Скоро комары поняли свою беду и перестали летать к лягушкам. Тогда и зрячая стала голодать. Но задумала зрячая перехитрить комаров. Позвала свою подругу, и забрались они на кочку повыше, где летали комары. А комары полетели низом, меж кочками. Рассердилась тогда зрячая лягушка, ухватила свою подругу за лапу, бросились они вниз к комарам, когда упали, ударились обо что-то твердое с зубами и превратились в людей. Зрячая выбила себе два зуба, они выросли ей в голову возле ушей. Пробовала выгашить их — больно, зубы зажили, так и остались возле ушей навсегда. Зрячая лягушка была хитра, а слепая — глупа. Но на глупых, говорят, весь свет держится. Слепая и глупая стала называться Еном, зрячая — Омёлем.

Когда упал Омёль на острие и повредил себе зубы, у него потекла кровь, из капель той крови выросли звери. Большие и маленькие, красивые и некрасивые. Меж теми зверями один, самый красивый, стал женщиной. Скоро Омёль хитростью переманил всех зверей на свою сторону. А красавица стала ему женою, и племя Омёля быстро увеличилось. Скучно стало одному Ену. Не мог стерпеть он скуки. Однажды, когда Омёль куда-то ушел, Ен похитил его жену и прожил с ней три дня и три ночи. Омёль рассердился на свою жену, долго искал ее, наконец, догадался и пошел к Ену. Видит, лежит его красавица рядом с Еном. Со злостью вырвал Омёль кочку и с такой силой кинул ее в Ена, что тот три дня и три ночи лежал как мертвый. А когда очнулся, заметил возле себя стаю голубей. Он переловил их, приручил и забавлялся с ними. Но к Омёлю больше не показывался, боясь его рассердить. Да и голубей не на кого было оставить, — невдалеке летали вороны Омёля и могли их истребить.

Тогда Ен решил создать небо. Готово оно было скоро, в середине его сделал Ен небольшую дыру и пустил на небо через нее своих голубей. Вороны Омёля подлетали к той дыре, но та была такая маленькая, что они пролезть не могли и со злостью улетали назад. Тогда Омёль сделал на небе другую дыру, вороны в нее влезли, истребили всех голубей. Только один голубь и остался, чуть живой успел прилететь к Ену. Очень огорчился Ен, выпустил того голубя через дыру на волю, а когда голубь прилетел обратно на небо, в клюве у него торчала тина. Омёль заметил

летающего голубя и пустил ему вдогонку ворона, и тот ворон догнал голубя возле самой дыры и отнял тину. Успел Ен ухватить ворона за глотку левой рукой и так сдвинул, что тот разжал клюв, и тина упала вниз. Из тины выросла земля. А из воды, пролившейся из клюва ворона, образовались моря и океаны.

Обозлился Омоль за смерть ворона. Ходит хмурый, как туча. И один раз, когда Ен куда-то отлучился, залез Омоль на небо, схватил избушку, в которой жил Ен, и заткнул ею дыру. Как теперь Ену попасть назад на небо? Долго стоял он возле заткнутой дыры и думал. А потом отошел в сторону, — никак невозможно было стоять возле той дыры, также вокруг нее пылало яркое пламя, далеко все вокруг освещая. Отошел в сторону и встретил ту красавицу, жену Омолья. «Пламя это, — сказала она ему, — принесено шелковой рукавицей, а рукавица спита из моего платья», — и передала ему лоскуток своего платья. Ен сшил себе рукавицу, подошел к пламени и отбросил его от своего жилища, а пламя так и сыпало искры. Понеслись искры к дому Омолья, и спящий Омоль со всеми своими воронами, животными и домашним скарбом свалился на землю. Красавица же осталась на небе и стала женой Ена. Она родила ему двух детей-близнецов: девочку, которую называли они Йомой, и мальчика — Войцеля.

Так Омоль стал жить на земле. Падая с неба, он сильно ударился и оглох, и все раздумывал: как бы ему отомстить Ену? Попасть на небо никак нельзя — Ен запер все дыры, а новую дыру пробить не под силу. Вот однажды подошел он к дыре, через которую посылали с неба голубя за водой, и стал караулить того голубя. Голубь улетит и прилетит, а в руки Омолья не дается. Слышит Омоль — заскрипела на небе люлька, и красавица запела хорошую песню. Не вытерпело сердце Омолья, выступили на глазах его слезы, и стал он ласково просить красавицу: «Открой хоть немного двери — послушать твое пение». Долго не открывала красавица, однако сдалась, наконец, на уговоры Омолья и открыла вход. Буйным ветром ворвался на небо Омоль. Скинул красавицу и детей на землю. Отыскал в жилище Ена шелковый лоскут, в один миг сшил себе рукавицу, влез на дерево и схватил солнце. Но, оказываясь, схватил он только половину солнца, а, когда стал спускаться с дерева, запутался в его ветвях: один сучок вонзился в зад Омолья и не пу-

скал его. В эту минуту проснулся Ен и заметил, что жена его и дети пропали. Громко закричал он, выбежал в сад и увидел там Омолья. Тот притворился смирным и просил Ена помочь слезть ему с дерева. Но Ен не помог, а проклял его: «Вечно сидеть тебе на этом дереве!» — закричал он, и слова его прогремели, как гром. Не расслышав глухой Омоль эти слова, рассердился, вытащил из-за пазухи половину солнца, дунул на нее и выбросил. Половина солнца полетела и остановилась рядом с другой своей половиной, и тогда обе половины закружились и сделались круглыми. На одном круге остались от пальцев Омолья темные пятна, Ен назвал этот круг дунутым, Тольсь. Долго сидел Омоль на суку, а сидеть было больно, обломал он сук, упал с тем суком на землю. От того сука и вырос у Омолья хвост.

Так прошло много времени. Ен жил один и скучал. Наконец, решил он спуститься на землю и проведать своих жену и детей. Сына своего Войцеля он застал за работой, тот лепил горшки из глины. Очень понравилась Ену работа сына, сел он с ним рядом, обратившись в седого старика. Поглядел немного и принялся помогать делать кирпичи. А тут как раз прилетела шумная орда во главе с Омолем. Омоль не узнал Ена, приняв его за простого старика, начал хвастать своей силой и хитростью: «Моя орда сильная! Нас много! Можем мы затуманить солнце, если развернемся вовсе! А если нам надо скрыться, поместимся жить в четырех таких горшках!» И тут же орда показала свою силу. Развернулась вовсе, солнце перестало сиять, и на земле наступила темнота. Затем Омоль приказал старику поставить четыре горшка, тот поставил. Орда со свистом вошла в горшки и уместилась в них. Старик же закупорил те горшки и стал закапывать их в землю. Но один горшок с бесенятами разбился, бесенята вылезли и бросились к старику драться. Одной рукой старик бросал в бесенят камнями и глыбами, другой — оберегал горшки, торопясь зарыть их в землю. Камни так и летели направо и налево. Струсили, наконец, бесенята без главного своего хозяина, который оказался запечатанным в одном из тех горшков, и силы у них поубавилось. Пустились бежать, а Ен за ними вдогонку. Разбежались, кто куда успел: кто в воду — стал водяным, кто в лес — стал лешим, кто на вершину горы; кто бежал по берегу реки и пообламал пальцы — от них-то чертоты пальцы на берегах рек и остались. Один из

помощников Омöля застрял на вершине ели, в больших волосах его бороды запутались и погибли остальные бесенята, не успевшие никуда убежать. Так пришел конец орде Омöля.

А в земле томится в горшке сам Омöль, главный бес. Как ни пытается он выбраться на волю, вылезти из горшка, не дает великий Ен ему увидеть ни кусочка белого света. А народы произошли от Войпеля и Йомы. Иногда гудит под землей. Пыль и камни летят из сердцевины земли. Это — вздохи и работа Омöля. Это он пытается вырваться на землю. Но не может. Однако когда-нибудь да вырвется он на белый свет, освободит свою орду и поборется с Еном.

Зап. П. Г. Доронин в 1927 г.

(знал с детства).

Опубл. на рус. яз. (Попов 1938).

3. На поверхности первозданного океана плавали гагара и лебедь. Они заспорили, чей голос из них сильнее. Гагара закричала: «курлык-курлык» и спросила: «испугался ли тот?». Лебедь говорит, что нет, и, в свою очередь, тихонько подал голос в отдалении. Гагара во второй раз начала свой «курлык-курлык». В ответ на это в отдалении послышались раскаты грома. Сердце гагары затрепетало: оно почувствовало в голосе лебедя сверхъестественную силу. Третий раз гагара прокричала изо всей силы. В это время грянул гром, и молния ударила под самым боком гагары. Она бутылхнулась, нырнула в воду, оставшись еле живой.

Зап. А. С. Сидоров.

Опубл. на рус. яз. (Сидоров 1924).

4а). В старину был Михаил. И Михаил пошел в лес. Стал по лесу ходить. Михаил сказал: «Вот, говорят, если на четвереньки встану, медведем стану». И Михаил встал на четвереньки на колоду и стал по ней идти. И пришел леший. И Михаил леший превратил в медведя. Он стал медведем бродить по лесу. Одна женщина пошла в рощу собирать грибы. Михаил увидел, схватил женщину и утащил в страшный бурелом. И под корнем вывороченного дерева выкопал берлогу, и они с женщиной там поселились. Они произвели медвежат. Женщина умерла, а медвежата остались. Они подросли, стали бродить по лесу. Они стали искать людей и поедать их. Откуда услышат стук топора, туда идут и съедают мужика. И очень многих людей стали пожирать.

4б). И на землю спустился Никола-угодник. Свалил березу и стал забивать клин, раскалывать надвое. И медведь услышал стук топора и пришел к угоднику. Медведь говорит: что, мол, старик, делаешь? — Я, мол, делаю полоз для саней, — отвечает Никола. Тогда сказал медведь: «Я пришел тебя съесть». А Никола тогда отвечает: «Погоди, эту расколем, чтобы добрым людям осталась на полозья». И старик сказал: «Давай, просунь-ка свою лапу в расщелину березы. Я, — говорит, — клин перебью». Медведь просунул лапу. И его прищемило. Медведь стал кричать: «Отпусти, старик, очень больно стало ноге!» И старик сказал: «Сейчас я тебя высвобожу!» Старик взял железную палку и стал бить медведя железной палкой. Очень сильно побил. Тело все измочалилось. Кровь стала течь. «Старик, — говорит он, — отпусти!» Старик сказал: «Мужиков будешь есть?» «Нет, — говорит он, — если услышу паги мужика, я, — говорит он, — под себя наложу и убегу. В такой степени буду мужика бояться».

4в). Медведь сказал: «Мне нужен большой палец». Старик сказал: «Если тебе я дам большой палец, то человеку дам крылья, собаке лук со стрелами». Медведь и сказал: «Мне не надо большого пальца. А вот дашь ли нам, медведям, когда-нибудь волю, хотя бы на три дня?» — «Да, — сказал он, — во время праздника Семенова дня в течение трех дней, как вам захочется, — говорит он, — как сумеете, так и живите! Если мужик в эти дни пойдет в лес, то пойдет он на свой страх и риск. Я, — говорит он, — спасти его не смогу». И отпустил медведя. Медведь ушел. И Никола-угодник обратно вознесся на небеса.

Важон вöмi Микайлö. И Микайлö вöрö мунис и вöрöд кутис ветлöдлыны. Микайлö и кутис шуны: вот пö эськö пидзöсчаныяс, ошкөн лоа. И Микайлö колода вылö пидзöсчаныяс, колода кузя кутис мунны. И лешöй локтис. И Микайлöс ошкö вöчис лешöй. Кутис вöрын ветлöдлыны ош.

Отик баба кайис раскас тшак вотны. Микайлö аддзис и бабасö кватитис и зэв лёк пöрöмö нуис. И вужля бөрö гу кодйис и овмöдчисны бабакöд. Найö вöчисны ош пьян.

И баба кумi и ош пьян колины. Найö быдмисны, кутисны вöрöд вет-

лөдлыны. Кутісны йөзс корсьны сёйны. Кытысь кыласны ошгяс чер шы, сзсь мужикс кутас сёйны. И зэв ёна йөзс кутісны сёйны.

И му вылө лэччис Микёла угодник. Кыдз пу пөрөдіс и кутіс тув нөйтны, поткөдны. И ош кыліс керасьом шы и ош локтіс. Ош шуө: мый пө, старикө, керан? — Ме пө додь схов вөча Ош и шуас: «Ме, — шуө, — тэнө сёйны локті». Мужик и шуас: «Час, — шуө, — тайө поткөдам, мед бур йөзлы кольө додь схов выланьыс». И старик шуас: «Вай, — шуө, — коктө схойлы кыдз пукостас. Ме, — шуө, — тувсө мөдла нөйта».

Ош схойис кок лапа. И зэв ёна топөдіс ошлысь коксө. Ош кутіс горзыны: «Лэдз, — шуө, — старикө, зэв пө ёна кокой кутіс доймыны!» И старик шуис: «Час, — шуө, — тэнө ме лэдза!»

Старик босьтам көрт бедь и көрт беддён кутіс ошкөс нөйтны. Зэв чорыда нөйтіс. Быдсөн бонзис яйыс. Сэн гырө кутіс петны.

«Старикө, — шуө, — лэдз!» Старик шуас: «Мужикьясөс, — шуө, — сёйны кутан, он?» — «Ог, — шуө, — если мужиклысь кок шысө кыла, ме, — шуө, — улам кудзала да пышгя. Сэтишма, — шуө, — кута мужикысь полны».

Ош и шуас: «Мен, — шуө, — пев колө». Старик шуас: «Тэд кө, — шуө, — ме пев сета, мортлы, — шуө, — борд сета, понлы, — шуө, — ньөввуж сета». Ош и шуас: «Мен пө певыис оз ков. А коркө пө мянлы куйм лун кежлө көть сетан он вөля?» — «Сета, — шуө, — Семен лун дырии куйм лун чөж кыдз окотитанныд и кыдз ку-жаннөд, сідз, — шуө, — олої! Мужик, — шуө, — сійө лунө петас кө вөрө, ас вылас надеяөн мунас. Ме, — шуө, — ог вермы спаситны».

И ошкөс лэдзис. Ош муніс. Микола угодник бөр кайис небесаө. Пом.

Зап. Д. Р. Фокош-Фукс в 1916 г.
Оубл. на к.-з. и нем. яз. (Fokos-Fuchs 1951), к.-з. и рус. яз. (Рочев 1984).

5. Жили-были старик со старухой. Пошли они в лес что-то собирать. Вдруг к ним приходит собака, плачет и говорит: «Возьмите меня хозяева». Они говорят: «Куда мы тебя возьмем?» — «Возьмите меня, бегала-бегала, — никто не берет. Было у меня много ног, было у меня восемь ног, осталось сейчас только четыре. Если я еще потеряю две ноги, останется только две, я погибну, и на земле не останется собак. Возьмите, ради Христа, — я буду служить верой и правдой». Старик со старухой пожалели собаку и взяли ее. Потому, что люди взяли ее, собака служит людям, служит верно и сейчас.

Олісны-вылісны старик гозъя. Мунісны найө өтчыд вөрө чөд вотны.

Локтіс на дорө пон да кутіс бөрдны-вөзйысьны.

— Босьтө менө сьорсьыныд, криста ради!

— Кытчө нө ми тэнө босьтам? — шуөны гозъя.

— Босьтө, ме тиянлы буртор вөча, горт видзны кута. Котралі ме, котралі — некоді оз босьт. Водзті менам вөлі көкъямыс кок да котралігам вошті нель кокөс, өні менам сөмын нель кок коли. Нөшта кө кута котравны, ешч на кык кокөс вошта. Кык кок кө кольө, ме кула, да сзки му вылас пон оз ло.

Жаль лои старик гозьялы понійыс и босьтісны сійөс.

Со-й өні пон нель кока, и видзө-дө-зьөритө мортлысь гортсө.

Зап. Н. Д. Конаков в 1983 г.

Оубл. на к.-з. яз. (Рочев 1991).

6. Ыркап и нашел, говорят, озеро Синдорское. А как бы иначе еще найти его посреди темного леса. С Ыркапом, что было, все правда. Прежние люди, старики еще рассказывали.

Из Кони родом Ыркап-то был. Охотой занимался. Вот однажды он наткнулся, говорят, на такое дерево — когда ни выйдет на охоту, собака постоянно облаивает его. Три года подряд одно дерево облаивает. Что, мол, такое случилось — все одно и то же дерево облаивает? Надоело это Ыркапу и ударил его топором. Ударил, и кровь из дерева выступила. Дерево и сказало: «Ыркап, сруби меня и сделай себе одну лыжину».

А не срубишь, так приставь щепку на старое место. Йиркап и срубил. Потом сделал из него одну лыжину, другую лыжину сделал из простого дерева. Если бы обе лыжины сделал из этого дерева, то уже не смог бы остановиться, на другую сторону земли бы унесло. Куда ни вздумает, туда и несут его лыжи. Рукавицы и шапку перед собой бросит, лыжи останавливаются, а если не бросит, так и не остановятся. Как начал охотиться на новых лыжах Йиркап, так первым охотником стал. Ни зверь, ни птица от него не успевали спастись.

Там же в Кони жила вдова, наподобие колдуньи. Как-то она и сказала Йиркапу: завтра, мол, сюда, на другую сторону реки, придет пастись голубой олень. Если его догонишь, то ни у кого в целом свете уже не будет более проворных ног, чем у тебя, все звери и птицы твоими станут. Пусть, мол, приходит, говорит Йиркап. Мне, мол, только ведь выйти стоит. На следующий день утром мать стала печь хлеба. Увидела голубого оленя и разбудила Йиркапа. Йиркап, вставай, мол, твой голубой олень на той стороне пасется. Йиркап встал, взял у матери горячий ярушник, сунул его за пазуху и не евши вышел догонять оленя. Они, брат, махнули до Сибирского камня (а где этот Сибирский камень — кто может знать). Там, на камнях, копыта оленя стали раздвигаться и скользить. Не мог больше бежать олень. Вот после этого голубой олень перекувыркнулся через голову и превратился в красивую-красивую девушку. «Йиркап, — говорит, — не убивай меня, я буду тебе верной службой». А Йиркап не согласился. Раз, мол, ты меня увела в такую даль, живой я тебя не оставлю. Йиркап убил девушку. Вынул у нее сердце, сунул за пазуху и вернулся обратно в Кони. Вернулся и переломил ярушник — от хлеба все еще теплый пар идет. Вот сколько времени, оказывается, и ходил до Сибирского камня, хлеб еще не успел остыть. Принес он сердце девушки и положил на стол той женщине. Вот это и есть, мол, сердце оленя. А раз, мол, поймал голубого оленя, то от тебя уже не убежит никакая птица, никакая дичь. Все твое будет, говорит та женщина.

Мать Йиркапа имела любовника. Вот как-то любовник и говорит ей: что, мол, это за сын у тебя, всех зверей и птиц выловит. Нас всех голодной смертью убьет. Давай, мол, подевай куда-нибудь своего сына, изведи его со света. А как, мол, изведу-то? «Замочи, — говорит, — его портянки

в квасе и, когда будет мучить его жажда, напои его. А иначе нам от него не избавиться. Мать так и сделала — напоила сына волей от стирки портянок. Йиркап после этого ожесточился и стал проваливаться. Однажды ночью он стал переходить по льду через Синдорское озеро. Стал переходить по льду, который напоминал собой битое стекло, и утонул. Ох, мол, измена это. Бултыхался, бултыхался — ничего не мог поделать. Вытащил нож и отрезал завязки чудесных лыж — освободиться хотел от них. Стал завязки разрезать, лыжина-то и снова сказала: «Йиркап, Йиркап, себья погубил и меня тоже губишь! Если бы не отрезал завязки, я вытащила бы тебя на берег». Йиркап брыкнул ногой, и лыжина с отрезанными завязками полетела, пролетела насквозь через здоровенную сосну, дыру проделала. Старики до сих пор помнят еще этот дырявый пенёк. Место это указывали около Синдорского озера. Вот такой, мол, здоровенный да толстый пенёк был...

А Йиркап там и утонул. И теперь еще это место называется Йикапув. Вот каким был человек, нашедший Синдорское озеро.

*Йиркапыд и аддзёма Симдор тытё.
Кысь эськё сэсся аддзыны сийёс сьёд
вөр шорысь.*

*Йиркапыдкөд ина вёлёма. Важья
иёз, старикьяс на висъявлісны.*

*Кониись сийё вёлёма, Йиркапыд.
Вөравлёма. Вот отпыр сийё веськавлёма
сэтишом пу шорё — кор оз пет,
век понийыс увтё. Кум во вёлём оти
пу увтё. Мый пё тайё лои — век оти
пу увтё. Йиркапыд дёзмас дай керыш-
итас сийё пуад. Керыштитас, дай вир
письтё пусьыд. Пуыд и шуас:*

*— Йиркап, пёрёд менё да вёч ас-
лыд лямпа пёв. Он кё пёрёд, бёр либё
пукты чагсё ас местаас.*

*Йиркапыд и пёрёдас. Сэсся оти
лызь пёв сэтысь вёчас, мёд пёвсё прё-
стби пусь дай. Кыкнан лызьсё кё вё-
чис эськё, сэсся эз нин вермы сувтлы-
ны, му мёдарё эськё и лэбёдіс. Кытчё
думыштитас, сэтчё лызьыд и нуё сийёс.
Кепысь-шапкасё водздорас кё шыби-
титас, лызьыд и сувтас, оз кё и — оз.*

*Сідз кутіс сийё вёравны, первой
окотник лои. Некутишом зверь ни пё-
тка сыысь оз удит.*

березовую чурку, одел ее, как самого себя, прикрыл одеялом и отошел в сторону, подсматривает оттуда. Ночью пришел леший, подкрадывается, глянь: спит Пера. Пера, дескать, ты десятый! — крикнул леший (десятью убитый человек). Пера тем временем его самого застрелил со словами: «Дьявол, ты у меня первый!» Когда леший умер, Пера взял жену лешего, стал с ней жить. Жили-были, и однажды Пера увидел, что жена бьет вшей. Жена, оказывается, снимает кожу с головы и вшей зубами только и шелкает-убивает. Пера очень сильно рассердился и хотел убить жену. Жена убежала. Пера погнался за ней и на болоте на дороге Розь настиг ее и там убил.

Однажды к Пера приехали на паре коней: царь прислал просить Перу. Пера, дескать, зовут к царю. Пера, говорят, ответил: я, дескать, на сани с лошадьми не сяду. Мне, дескать, только скажите, в каком направлении идти. — На запад, дескать, надо идти, — ответили посланцы. Пера встал на лыжи и пошел. На неделю раньше Пера прибыл к царю, чем те, что ехали на паре коней. Царь ему сказал: неприятель, дескать, пускает на мои войска колеса и губит людей; ты, дескать, эти колеса, когда они катятся, поймай. Пера пошел, схватил катящиеся колеса и сломал. Царь очень хорошо угостил его в своем дворце и говорит: давай, ложись на мою постель и спи. На следующий день царь встал и спрашивает у Перы: «Каково спать на моей постели?» «Хуже, чем около моей нодьи», — отвечает Пера. «А покажи мне, какова твоя нодья?», — заинтересовался царь. Пера разжег нодью под окном дворца и стал там спать. У моей нодьи, дескать, лучше всего спать. «Что тебе надо в награду?» — спрашивает царь. «Мне нужна только роща Рупта, кроме нее мне ничего не надо», — отвечает Пера. Царь дал ему рощу Рупта навеки. Пера отправился обратно в свою рощу Рупта.

Важон Рупта расын (Комму туй вылын) овлома Пера. Сийо влома зэв ён. Рупта расын уна влома промыс, Пера ёна влолм кыйсьо. Сэн жо кыйсьо влолм вёрса. Найо рас вылад мырддысьомла споро воасны. Вёрса влолм шуо: вай пö силанымöс мерайтам, кык киа паличон кыскасям. Пера зэв ён мыр бердо схмысөн гартчас (водзвыв кыз схмыс лосьодас), сэсся кутасны кыскавны. Вёрса зэв ёна кы-

скö, мырлөн вужъясыс быдсөн Рут-шка-ратикакылöны. Вёрса хоалö: Мый нö пö тайо кылö? — Тэад пö тай коскыд оръясьö. Сэсся вёрса повзяс да чеччас кыскасöмысь.

Сэсся вёрса хоалö: Тэ пö нö кор узьлан? Пера шуö: Кор пö ме ки ни кок ог вёрзьöд, сэк пö ме узь. Тэ нö пö кор? — Ме пö кор унмовся, вомышь тиын быдсөн петö, чомийö дрöжжитö, сэтшöма пö ме узь.

Пера дöгадайтчас да кыз пу чурка лоддя дорö водтöдас, пасьтöдас да шебрöдас, ачыс бокö мунас кыйöдчыны. Войын вёрса локтас, кыйöдчö, видзöдö: Пера узьö. Пера пö десятый! — (дасöд вийöм морт) горöдас. Пера асьсö лыяс: Дявöl пö первой!

Вёрса кулö. Пера вёрсалысь бабасö босьтас да ськөд кутас овны. Олiсны, олiсны да коркö Пера аддзис бабавыслысь той вийöм. Бабавыс вöлм ассьыс хорси кучиксö кулыштитас да тойяссö вомнас тричкöдö-виялö. Пера зэв ёна скöрмас да бабасö көсьяс вины. Баба пышъяс. Пера вöтчас да Розь туй вылысь нхор вылö суас да сэтчö вияс.

Коркö Пера дiнö пара вöлөн локтасны: сар ыстöма Перасö корны. Пераöс пö корисны сар дiнö. Пера вöлм шуö: Ме пö вöв доддö ог сөв. Мен пö тöлкö висьталöй, кутишöм ныр пö колö муннысö. — Рытивыв пö колö мунны.

Пера лызь вылö сöлас да мунас. Вежон водзджык Пера воас сар дiнö пара вöла дорысь. Сар вöлi шуö: неприятель пö көлеса лэдзö да войскаöс жугöдö; тэ пö сийö көлесасö тхригкостыд кут. Пера мунас, көлеса тхригкостi кватитас да жугöдас. Сар зэв ёна сийöс госьтитöдас аслас дворечын да шуö: вай пö менам вольпасьö вод да узь. Мөдлун сар чеччас да Пералысь хоалö: Кутишöм пö узьны менам вольпасыс? — Меям лоддя кодöй пö абу на. — Вай пö, кутишöм лоддядыд, петкöдлы.

Пера бишинь улас лоддя вöчас да сэнi-й узяс. Меям лоддядыд пö медся на

лӧсьыд улыныд. — Мый пӧ тӓд колӧ награда? — кутас шуны сар. — Меным пӧ колӧ тӧлькӧ Рупта рас, сы кындзи пӧ нинӧм оз ков.

Сар сетас сылы Рупта рас век кеж-лӧ. Пера бӧр мӧдӧдчас аслас Рупта раскас.

Зап. А. С. Сидорова.

Опубл. на к.-з. и рус. яз. (Рочев 1984).

8. Жили-были раньше старик со старухой. У них было одиннадцать сыновей. Все неженатые. Они сделали три лодки. Отправились на охоту. Запаслись сухарями, надолго собираются. Запасы снесли к реке: сухари, дробь-порох, топор-пила. Стали выходить из дома и попрощались сыновья с матерью. А мать уже опять с большим животом, беременная. А самый меньший сын и сказал матери на прощание: «Мама, а мама, если сын родится, на полке стрела, дочь если родится, между печкой прялка». И стали плыть. День, другой, третий, может, неделю плыли до Шомвуквы двенадцать сыновей с отцом. И прибыли на место. Стали рубить лесную избушку. Они так неудачно стали строить избушку: кто руку поранил, кто ногу. Двенадцать сыновей поставили избушку за один день, и печку сделали, окна не из стекла, а из дерева сделали.

Отец сказал: «Ну, что, сынки, приснится в новом доме, то и будет». Легли спать. Один сын одно видит, другой — другое. Каждый что-то пустое видит, и отец тоже. А самому меньшему сыну снится: одна половина их, будто, в лес пошла охотиться, а другая половина пошла на речку рыбу ловить. Одной половине лесной большой медведь пришел навстречу — земля дрожит, а вода волнуется, и всех шестерых проглотила, а другую половину большая волна воды поднялась и с лодкой всех шестерых проглотила. Когда-то встали. Отец спрашивает: «Ну, что, сыновья, приснилось в доме новом?» Старшие братья рассказали один одно, другой — другое. Затем самый меньший стал рассказывать сон: «Будто мы, отец, пошли в лес одна половина, а другая половина — рыбу ловить. Еще не дошли до леса — будто земля загремела. Смотрим: лесной большой медведь и всех шестерых съел, а на воде большая буря поднялась и с лодкой всех шестерых проглотила». Отец и сказал: «Нечего, сыны, смотреть на тени-сны, ни о чем этот сон

не говорит, пустой». Затем так и решили сделать: одна половина пойдет рыбу ловить, вторая половина пойдет в лес на охоту. Из избушки вышли вместе. Пошли в лес, недалеко прошли — будто гром гремит, земля дрожит, вода колышется. Пришел большой лесной медведь и съел шестерых. Рыбу ловить тоже пошли вшестером. Недалеко отошли — поднялся ветер, очень большие волны на реке поднялись. Большая волна проглотила шестерых с лодкой и со всем. Ничего не осталось. Только избушка и осталась.

А дома у матери родился еще сын. Час прошел, стал как годовалый, второй час прошел, как двухлетний, третий час прошел, стал как трехлетний. Под окном играли дети в мяч. Мальчик матери и говорит: «Мам, а мам, выйду я к детям поиграть?» А мать сказала: «Погоди, сынок, только что родился, не выходи». — «Мама,пустишь ли, не пустишь, а я выйду!» Мальчик вышел на улицу, в углу встал. Ему один кидает мяч, другой кидает мяч, только что, мол, родился, а уже на улицу вышел. Мальчику и обидно стало. что кидают. Он схватил мяч, кинул им — у кого палец сломал, у кого ногу поранил. Дети стали плакать. Он испугался и домой зашел. Туда, под окно, пришли у детей родители и стали ругаться: «Смотри, мол, какой, только что родился, вышел на улицу и стал как разбойник — всех поранил. Было 12 сыновей с отцом, в Шомвуква пошли и пропали, а ты не пойдешь ли в Шомвуква, чтоб там пропасть!» Мальчик и спрашивает: «Мам, а мам, у нас были ли 12 братьев с отцом? Что-то рассказывают про 12 сыновей с отцом, пошли, мол, в Шомвуква и пропали». — «Что ты, сынок, никого не было». У них прошел день. На другой день туда пришли пятнадцатилетние. Говорят: «Пусть сегодня выйдут!» Нарочно мяч приготовили твердый. Стали в мяч играть под окном. Мальчик и сказал: «Не выйти ли на улицу поиграть и посмотреть?» А мать и сказала: «Что ты, сынок, не выходи, сегодня большие парни пришли, обидят!» А мальчик и сказал: «Мам, а мам, пустишь, хоть нет, а я все равно выйду!» Мальчик и вышел, и опять в угол встал. Ему один кидает мяч, другой кидает: какой, мол, ты разбойник растешь, вчера наших братьев поранил! Ему опять обидно стало. Мяч схватил, опять им кинул мячом. Как пуля мяч отлетел — у кого руку оторвало, у кого ногу. Мальчик испугался и зашел в дом. Они пошли по домам, а родители пришли под окно и опять стали ругаться: «Было

12 сыновей с отцом, пошли в Шомвукву, пропа-ли, а ты растешь, разбойник, не хочешь ли пой-ти и пропасть там? Мальчик опять спрашивает: «Мам, а мам, было ли у нас 12 сыновей с отцом, вчера и сегодня говорят об этом?» — «Никого не было!» На третье утро двадцатилетние пришли, сделали из камня мяч: «Сегодня уж покорим!» — говорят. Мальчик опять просится у матери: «Мам, а мам, парни играют, можно выйти?» — «Не выходи, сынок, взрослые парни пришли, оби-дят». — «Пустишь, хоть нет, а все равно выйду!» Мальчик вышел, в угол опять встал. Ему один ки-дает мяч, другой кидает. Мальчику опять обидно стало. Он мяч схватил и кинул им. Как пуля по-летел, в ногу попал — нога оторвалась, в руку попал — рука оторвалась (но убить не убил, а так — ранил). Мальчик испугался и опять в дом зашел. Опять пришли родители, опять стали ру-гаться: напих, мол, сыновей всех покалечил, не хочет ли он идти в Шомвукву и там пропасть, как 12 сыновей с отцом. Мальчик и спрашивает: «Мама, мама, что это такое, уже в третий раз го-ворят, пропали ли 12 сыновей с отцом в Шом-вукве?» Мать и призналась: «Были, сынок». — «А если были, давай засуши мне сухарей». Мать на-сушила. А мальчик тем временем сходил в лес, сделал заготовку для лодки, принес на плечах, начал ладить. За один день и закончил лодку.

На воду спустил лодку, запасы, какие надо, отнес, попрощался с матерью и отправился в Шомвукву искать 12 сыновей с отцом. День шлыл, другой, на третий день прибыл. Видно, где домик был. На другое утро начал ставить но-вый дом. За день закончил дом. Затем устроил амбарчик. В новом доме лег спать первый раз. Снится все хорошее. Будто, в лес отправился охотиться, и вся добыча навстречу идет — еле смог унести и убрать в амбарчик. Затем, будто, на речку пошел, и вся рыба навстречу идет. Так и стал жить. Рыба-мясо навстречу идет, еле мо-жет нести. В лес пойдет — добыча навстречу идет, еле несет и убирает в амбарчик. На речку пойдет — рыба навстречу идет, полную лодку нагрузит. Как-то он заметил, будто, кто-то его запасы берет понемногу. Один раз, другой раз, третий раз. Затем так сделал: сегодня, будто, че-го-то сварил, пообедал и в лес отправился, а сам в лес не пошел, встал под окном караулить, что будет дома, кто туда приходит. Из-под порога вышла русоволосая девушка, до пояса волосы — красавица. Девушка затопила печь, стала гото-

вить-стряпать. Парень тихонько подошел к две-рям, да как открыл — и за волосы схватил де-вушку. Иван и говорит: «Куда моих братьев и от-ца подевала? Верни по-хорошему!» — «Откуда я дам?! Мои родители их съели. Знаешь ли это?! А меня ты возьми за себя замуж, будем как муж с женой жить. Я тебе рожу вместо 12 сыновей с отцом 12 сыновей, на ступнях — месяц, на голо-ве — солнце». Стали жить как муж с женой. Иван охотничает, рыбу ловит, на речку сходит — еле может рыбу нести. Хозяйка по дому управляет-ся. Живут уже давненько. Жена и забеременела. Пришло время родить. Муж к тому времени до-ма остался, не пошел в лес. Жена родила четы-рех сыновей, на ступне — месяц, на голове — солнце. Стали так жить-поживать. Второй раз за-беременела жена. Опять пришло время родить. Опять родила четырех сыновей. Иван все про-мышляет, рыбу ловит. Амбарчик весь заполнил-ся. В третий раз забеременела жена. И опять ро-дила четырех сыновей, на ступне — месяц, на голове — солнце.

Живут очень хорошо. Хозяйке сказал: «Я схо-жу домой, мать старая была, может, уже умерла». «Когда пойдешь домой, — говорит жена, — про эту жизнь не рассказывай. Если скажешь, все хо-зяйство в яйцо превратится, сама в оленя пре-вращусь, сыновей в лебедей превращу, и отсюда мы уйдем, отправимся на остров в море». «Нет, нет, не расскажу, — сказал Иван, — не похваща-юсь». Попрощались, и Иван отправился домой. Мать еще жива. Очень обрадовалась — сын до-мой вернулся целым, невредимым. Пожил у ма-тери, может, с неделю. Слух прошел — двоюрод-ный брат женится. Пригласили на свадьбу Ивана с матерью. Пошли на свадьбу мать с сыном. Там, конечно, угощают вином. Пили-ели, и гости раз-веселились. Иван пил больше, чем другие, но не очень опьянел. Все стали хвастаться. Один гово-рит, что у него очень хорошая лошадь. Другой: у меня жена хорошая. Иван все молча слушает. Но, конечно, после выпивки не можешь дер-жаться, как трезвый. Да и говорит: «Что вы хвас-таетесь! Вот, если я скажу, вот и хвастовство бу-дет! Вот у меня в Шомвуква житье-бытье: все амбары полны мясом и рыбой, дичью; 12 сыно-вей у меня: на голове — солнце, на ступнях — месяц, а жена моя — красавица!» Затем, вроде, жарко стало в доме, и Иван говорит: «Выйду на улицу, проветрюсь». Вышел на крыльцо. Смот-рит: 12 лебедей летят, через поля олень скачет.

Иван и крикнул: «О-о, сыновья, сыновья, отец ваш тут!» А лебеди только ответили: «Лык-лык, лык-лык!» Олень ничего не ответил. Ушли все на остров в море. Бросили яйцо — на острове в море стало селение Шомвуква.

А Иван отправился вслед за ними, пешком все идет. Может, полгода шел. Когда-то и увидел на морском острове их жилье, с берега позвал: «Эй, сыновья, перевезите меня!» А сыновья там купаются и не откликаются. Мать и сказала: «Дети, дам я тот носочок, возьмите и перевезите эту двуногую собаку!» Перевезли отца, хозяйка стала ругаться: «Ой, двуногая собака, зачем ты нас заставил уйти с места, зачем похвастался?» — стала так ругать. Затем так немного пожили, и сказала хозяйка: «Ну, пойдем обратно домой!» Опять в яйцо превратила хозяйство с острова. Мужа превратила в оленя, сама превратилась тоже в оленя, детей превратила в лебелей. И отправились с морского острова домой. Прибыли когда-то на родину. Мать еще жива. Подкинули яйцо — стало хозяйство в Шомвукве. И стали жить-поживать очень хорошо. Дети растут, мать стареет. Долго жила и умерла, ее похоронили, как подобает. И теперь еще живут-поживают.

Олісны-вылісны важон старик гозья. Налон вөлі дас өти пи. Ставыс гөтыртөм. Найө вөчасны кум пыж. Мөдөдчасны вөравны. Кос нянь заптасны, дыр келө көсийөны мунны. Заптасьяс лэччөдласны вадорө: кос нянь, дрөб-порок, чер-пила. Керкаыс петны пондисны и прөщайтчисны пиян мамыскөд. А мам нин бара ыджыд рушкуа, нөбасьө. А меддозла ты-ыд и шуис мамыдлы прөщайтчигас: «Мамө, а мам, пи кө чужас, сөр вылад нөвөужыыд, ныв кө рөдитчас, пач костас печканыд».

И мөдисны катны. Лун дай, мөд дай, коймөд дай, гаикө, вежон катисны Шомвукваө дас кык ая-пия. И местаө воисны. Заводитисны вөр керка тиупны. Найө сэтиөма несча-стнөя кутисны керкасө вөчны: коді кисө дойдө, коді коксө. Дас кыкнад найө керкатө өти лунөн тиуписны, гор вөчисны и быдсөн. Ошиньсө эз стеклөыс, а пусь вөчисны.

Бать и шуис: «Но мый, пияньяс, выль керкаын вөтасянынөд, сийө и лоб».

Водисны узьны. Öти пи өтиөс вөтасьө, мөд — мөдөс. Быдөн мыйкө нинөм абусө вөтасялөны, и батьыс сідзи жө. А меддозла пи вөтасьө: өти джыныыс быттьө кайисны вөрө кый-сьыны, а мөд джыныыс лэччисны чери кыйны ва вылө; өти джыныыссы вөрсә ыджыд ошкыс воча локтис — муыс гымакылө, а ваыс сярәкылө, — и квайтнаньсө нылышитис, а мөд джыныыссы васа ыджыд глөтыс кыпөдчис и пыжнас квайтнансө глөт-нитис.

Коркө дыр мысти чеччисны узяныыс. Бать и хасьө: «Но мый нин, пияньяс, выль керкаын вөтасиннынөд?»

Ыджыдджык вокьяс висьталисны өти өтиөс, мөд мөдөс. Сэсся меддоз-ляыс кутис висьтавыны вөтсө: «Быт-тьө ми, батьө, кайим вөрө өти джыныыс, а мөд джыныыс — чери кыйны. Вөрө эг на воө — быттьө му-ыс гымакылө, видзөдам — вөрсә ыджыд ошкыс локтө и квайтнаньнымөс сөйис; а ва вылас васа ыджыд глөтыс кыпөдчис и пыжнас квайтнансө ны-лышитис».

Бать и шуис: «Нинөм, пияньяс, вөт вуджөр-веджөрьяс вылө видзөд-ны, нинөм оз висьтав тайө вөтыс, пустөй».

Сэсся и сідзи и шуисны вөчны: өти джыныыс чери кыйны лэччылам, мөд джыныыс вөрө кыйсьыны кайлам. Керкаыс тиөтш петисны. Кайисны вөрө, неылө мунисны — быттьө гы-малө: муыс гымакылө, ваыс сярәкы-лө. Воис вөрсә ыджыд ошкыс и сөйис кватнансө. Чери кыйны лэччисны квайтөн жө. Неылө мунисны — төвзъ-ысис, зэв ыджыд гыяс ва вылын кы-пөдчисны. Васа ыджыд глөмыс и ны-лышитис кватнансө пыжнад и ставнас. Нинөмыс эз коль. Куш керка и коли.

А гортын мамлөн выльөн чужис пи. Час оліс — арөс кодь лоис, мөд час оліс — кык арөс кодь, коймөд час оліс — кум арөс кодь лоис.

Ошинь улын ворсёны вёлі челядь мача гуён. Детина мамлы и шуис: «Мамё, а мам, ог-ё петаवлы челядьыс динё ворсны?» А мам и шуис: «Чёв, пиё, ёні на чужин да, эн на пет!» — «Мамё, лэдзан, он лэдз, а ме петава!»

Детина петіс ывлаё, пельёс дорё и сувтіс. Сылы ёти мач кватитё-луйё, мёд мач кватитё-луйё детиналы: ёні на пё рёдитчис, а ывлаё нин петёма. Мортыдлы и забеднё лоё, лыллёны да. Сійё мач кватитас, лыяс налы — кодлён чунь пазалас, кодлён кок доймас. Челядьыд бёрёны пондісны. Сійё повзис и гортас пырис.

Сэтчё ошинь улас воисны челядьыдлён ай-мамыс да кутісны пинясыны: видзёдтё пё кутиёми, ёні на чужис, петіс ывлаё и рёзбойник сяма лои — ставсё дойдаліс; дас кык ая-пия пё вёліны, Шомвукваё мунісны да воиисны, а тэ пё он-ё мун жё Шомвукваас, мед сэтён пропадитан! Детинаыс и халё: «Мамё, а мам, миян дас кык ая-пияыс вёлі-ё? Мыйкё тай шуёны дас кык ай-пия ылысь, мунё-маёсь пё Шомвукваё да воиёмаёсь».

— Чёв, пиё, некод эз вёвлы.

Лун коли налбн. Мёд асывнас локтісны сэтчё ошинь улад ар дас витаяс. Шуёны: талун мед петавлас! Нарошнё мачсё лёсьёдёмаёсь чорыдбс. Пондісны мача гуён ворсны ошинь улад. Детинаыд и шуис: «Ог-ё петавлы ывлаас ворсны да тиётиш и видзёдлыны?» А мамыд и шуис: «Чёв, пиё, эн пет, талун ыджыд зонъяс локтёмаёсь, обёдитасны!» А детинаыд и шуас: «Мамё, а мам, лэдзан кётъ он, а ме быть петала!»

Детина и петіс, и бара пельёс дорё сувтіс. Сылы ёти мач кватитё-луйё, мёд луйё: кутиём пё тэ рёзбойник быдман, тёрыт пё миянсыным вокьяснымёс дойдалёмыд! Сылы бара забеднё лои. Мач кватитіс, бара налы лыиис мачнад. Кыдзи пуля муні мачыд — кодлён ки ори, кодлён кок. Детина повзис и пырис керкаад. Найё мунісны гортаныс, а ай-мам локтісны ошинь улад и ба-

ра кутісны пинясыны: «Дас кык ая-пия вёліны, Шомвукваё мунісны, воиисны, а тэ рёзбойник быдман, он-ё тиётиш кёсіы мунны да пропадитны сэтчё?»

Детинаыд бара халіс:

— Мамё, а мам, вёліны-ё миян дас кык ая-пияыс, тёрыт и талун тай висьталёны?

— Эз некод вёвлы!

Коймёд асыв кызь вит арёса зонъяс локталісны, вёчёмаёсь изійысь мач: «Талун пёкёритам нин!» — шуёны.

Детина бара мамлы вёзійысьё: «Мамё, а мам, зонъяс ворсёны, петала ог?»

— Эн пет, пиё, гырысь зонъяс локтёмаёсь, обёдитасны.

— Лэдзан кётъ он, а ме быть петала!

Детина петіс, пельёс дорё бара и сувтіс. Сылы ёти мач кватитё-луйё, мёд луйё. Мортыдлы и бара забеднё лои. Детинаыд мачтё кватитіс и лыиис налы. Кыдзи пуля муні, кокё схрё — кок орё, киё веськалё — ки орё (но вины эз ви, а сідзи раниталіс). Детина повзис и пырис керкаад бара.

Бара воисны ай-мам, бара кутісны пинясыны: миянсыным пё пиянсё ставнысё дойдалёма, оз-ё пё Шомвукваад кёсіы мунны да сэні дас кык ая-пия моз пропадитны.

Детина и шуё: «Мамё, а мам, мый нё тайё, коймёд пёв висьталёны, пропадитісны-ё дас кык ая-пияыс Шомвукваад?»

Мамыд и висьталіс: вёлі пё, пиё.

— А вёлі кё, вай меным кос нянь косьты.

Мам косьтіс. А детинаыд сэк кості вёрё кайліс, пыжпу вёчис, лэччёдіс пельном ывлас, пыж заводитіс вёчны. Ёти лунён и эштёдіс пыжсё.

Ва ывлё лэдзис пыжсё, запасьяс, мый колё, лэччёдліс, мамкёд прёцайтчис и мёдбдчис катны Шомвукваё дас кык ая-пия корсьны. Лун катіс, мёд, коймёд лунё воис. Тёдчё, кён керкаыс вёлёма. Мёд асывнас заводитіс ывль керка тшупны. Лунён и эштёдіс

керкасё. Сэсся тиамгъя вёчис. Виль керкаё водис узьны первой вой.

Быдсяма бурсё вётасё. Бытьёкё вөрё кайис кыйсыны, и став прёмысыс воча локтё — ёдва вермис лэччодны да тиамгъяё меститны. Сэсся быттьё ва вылё лэччис, и став чериыс воча локтё.

Сідзи и пондіс овны. Чери-яй воча локтё, ёдва вайны вермё. Вөрё каяс — прёмыс воча локтё, ёдва лэччодё да тиамгъяё меститё. Ва вылё лэччас — чериыс воча локтё, пыжсё тырён сөвтас.

Коркё сійё друг казяс, мый запасьясё быттьё кодкё вөрзёдлө. Отчид дай, мёд пөв дай, коймёд пөв дай. Сэсся сідзи вёчис: талун быттьё пусис, пажнайтіс и вөрё мөдөдчис, а ачыс вөрё эз мун, бишнъ дорсё калькнитіс и кутіс видзёдны-караулитны керка пытижсёсыс, коді сэтчө воывлө.

Петіс порог улысь веж хрсиа ныв, коскөдзыс хрсийс, — красавица. Ныв пач ломтіс, кутіс пусыны-пөжасыны. Морт нёжжйөникөн матыстчис да матыстчис өдзөс дорас да кызди тай зырөдіс — и хрсйөдыс кутіс нывтө. Иван и шуис:

— Кытчө менсьым айёс да вокьясөс воитін? Вай бур ног!

— Кысь ме сета?! Менам ай-мам найёс сёйисны. Төдан он сійё! А менө тэ босьт ас саяд гөтыр вылө, пондам гозья моз овны. Ме тэныд вая дас кык ай-пиавид пыдди дас кык пи, кок пыдөсныс — төлысь, хр пыдөсныс — шонді.

Пондісны овны гозья моз. Иван вөралө, чери кыйö, ва вылө лэччылас — ёдва вермё чери катны. Көзяйка горт олө. Олөны нин кузякодь. Гөтырыд и сьөкті. Воис чужтан лун-вой. Верөсыс сэк кежлө вөрө эз нин пет, гортө кольччис. Гөтыр вайис нель пи, кок пыдөсныс — төлысь, хр пыдөсныс — шонді. Кутісны сідзи овны-вывны. Мөдысь сьөкті гөтырыд. Бара воис чужтысян кад. Бара коркө, шогалис-керис да, вайис нель пи. Иван век вөр прёмыс кыйö-виö, чери кыйö.

Тиамгъяс ставыс тырисны. Коймөдысь гөтырыд сьөкті. И бара чужисны нель пи, кок пыдөсныс — төлысь, хр пыдөсныс — шонді.

Олөны зэв бұра. Коркө Иванлөн дум вылас уси гортис. Көзяйкалы шуис: «Ме гортө лэччыла, пөрысь мам вөлі да, гаикө нин, кум». — «Гортад кор мунан, — гөтырыс шуө, — тайө олөмтө эн висьтав. Висьталан кө, став олөмтө кольк пытижкө качнитя, ачым пежга көрө пөртча, пияньясөс хсьө пөрта, и тась ми весасям, мөдөдчам море ді вылө». — «Ог, ог висьтав, — шуис Иван, — ог ошйысь».

Прөйцайтчисны, и Иван лэччис гортө. Мам ловтя на. Мамлы зэв лөбө лои — пи воис гортө дзоньвидзаён.

Олісны мамкөд, гаикө, вежон мында. Кутіс нимавны — воча вок гөтрась. Корисны мамтө да Ивантө пир вылө. Пир вылө петісны мама-пия. Сэні, дерт, винаён да, мый да хктасьоны. Юисны-сёйисны, и войтырыд гажмыитісны. Иван эськө йөзыс серти ёна хис, но эз ёна гажмы. Ставыс кутісны ошйысьны. Öти шуө, меным пө вөлө кутшөм бур. Мөд: менам овмөсө бур. Коймөд: менам гөтырө бур. Иван век чөв кывзө. Но, дерт, кодыд он вермы садьид моз кутчысьны. Да и шуө: «Мый ті ошйысянныд! Вот ме кө эськө висьтася, вот и ошйысьөм лө! Вот менам Шомвукваын олөм-вылөмьид: став тиамгьясөй тырөмадсь чериён да яйөн, да пөткаён; дас кык пи менам: хр пыдөсныс — шонді, кок пыдөсныс — төлысь; а гөтыр менам — красавица!

Сэсся керкаад быттьө пөсь кодь лои, да Иван шуө: петавла пө ывлаө, пальөдчышта. Петіс кильчө вылө. Видзөдө — дас кык хсь лэбөны, муяс вомён пежга көр котөртө. Иванлөн и горөдсис: «Ö-ö, пияньясө, пияньясө, айныд öт ме тант!» А хсьяс сөмын шуисны: «Лык-лык, лык-лык!» Пежга көр нинөм эз шу. Мунісны и ставыс. Мунісны найö море ді вылө. Кольк качнитісны — море ді вылын Шом-вукваса овмөсыд и лои.

*А Иван мөдөдчис бөрвытныс, по-
дөн муно́ век. Гашкө, во джын му́нс.
Коркө и аддзис море ді вылысь най-
лысь оланінсö. Бересянь шыасис:*

— Эи, пияньясö, вуджодö менö!

*А пияньяс сэнi купайтчöны-керö-
ны да оз и чукöстчывны. Мам и шу-
ис: «Челядьö, тайö носöвиксö сета,
босьтö да муно́ вуджодö эсийö кык ко-
ка понсö».*

*Вуджодисны батынысö. Кöзяика и
кутис пияньсны: «Ой, кык кока понйö,
мыйла нö тэ вörзöдін мянөс места
вылысь, мыйла ошйисин!» — сідзи
чиришöдлыны пондiс.*

*Сэсса сідзи неуна олыштисны, и
шуис кöзяика: «Но, мунам бөр гортад!
Бара кольк пытикö качнитiс ді выв-
сыс овмөссö. Верөссö пöртiс пежга
көрö, ачыс пежга көрö жö пöртчис,
челядьяссö — юсясö. И мөдiсны море
дi вылысь гортö. Воисны коркө верö-
сылөн чужанінö. Мам ловья на. Кач-
нитисны кольксö — шомвукваса овмө-
сыс лои. И овны да вывны зэв бура
кутисны. Челядьяс быдмöны, мам пö-
рысьмö. Коркө дыр мысти мам кулi,
сийс дзекисны, гуамсны кыдзи колö.
И öнi на олöны-вылöны. Пом.*

Зап. Т.И. Фролова в 1948 г.

Опубл. на к.-з. яз. (Рочев 1991).

9. Это мне рассказывал еще дед по матери. Однажды он пошел в лес. А верст за десять у нас есть луг, пожня, называется Вадвисдор. Вад — это по-нашему озеро. Вискаты — проточное озеро. А там на этом покосе росла очень высокая ель. Дед пришел к этой ели и заночевал. А рассказывают, что, когда собираешься ночевать или под елью, или в избушке, надо постучаться и сказать: «Избушка, избушка, пусти меня спать, храни меня от всего плохого, от беды, от плохих людей, от буйного ветра!» Потом нужно немножко подождать и через некоторое время войти. А если собираешься ночевать под елью, надо постучать по ели и сказать: «Ель, ель, пусти меня под себя ночевать; храни меня от плохих людей, от огня и воды, от диких зверей, от буйного ветра!» Дед мой не был пьян, он по праздникам немного выпивал, но не был пьянищей, да и в лес ведь не возьмешь вина, к тому же он уже прошел

десять километров. Вот он разделся, сварил ужин, поел и поспал. Наутро проснулся, снова приготовил пищу, поел-попил и начал собирать снаряжение, стал одеваться, чтобы пойти в путь. И вдруг он услышал чей-то голос, кто-то сказал: «Я еще не готова!» После этого дед неспеша отправился. Отошел от ели, и в это время неожиданно налетел сильный порыв ветра и свалил ель. И вершина дерева упала как раз за спиной деда, но его не задела. После дед и рассказывал: «Я, — говорит, — попросился на ночлег к ели и ее голос я и слышал, дескать, не готова еще, человек еще есть. А как я ушел, так и повалило ветром». А это упавшее сухое дерево еще я видела. Совсем уже отрухляевшим было, но его не убрали. Знаком сенокосной межи еще это дерево служило. А почему упало, в общем-то я не знаю.

Зап. Ю.Г. Рочев в 1977 г.

Опубл. на к.-з. и рус. яз. (Рочев 1984).

10. Давным-давно жил один сын знахаря. Был он очень бедным. Он взял однажды плохонькое ружье и собаку и пошел в лес на охоту. Он добыл очень много белок и рябчиков и припозднился. Стало темно. Он свалил сухостойную сосну, приготовил нодью и зажег костер. Около костра переночевал. Промысел свой, белок-рябчиков, пересчитал: на сумму двести рублей. На следующий день пошел по лесу и охотился весь день. И опять припозднился. Пошел сильный дождь со снегом. Потемнело кругом. Он сильно устал, руки-ноги отваливаются. Он наткнулся на какую-то тропу и ползком стал добираться по ней. Смотрит сын знахаря: между деревьев огонек виднеется. Пополз на огонек, а там келья стоит. В этой келье жил пустынный. К пустыннику стал через окно проситься: «Добрый человек, пусти ночевать! Умираю, — говорит, — так замерзаю из-за того, что вымок». Пустынный ответил: «Тебя я сюда не пушу! Тридцать лет, — говорит, — я молился, не допущу осквернения моей кельи! Отползи куда-нибудь подальше, возле моей кельи не помирай!»

И сын знахаря опять пополз меж деревьев. Смотрит: огонек виднеется неподалеку. До огня добрался сын знахаря. Очень горит бойко огонь. Около огня старик лежит. Старик для сына знахаря сварил кашу, хорошенько заправил ее маслом и накормил сына знахаря. Назавтра встали они. И старик сказал: «Давай, — говорит,

— отобедаем! Они пообедали, и сын знахаря спросил: «Куда ж мне пойти?» И старик ответил: «Той дорогой, которой ты вчера пришел сюда, этой дорогой вместе пойдем!» Они двинулись в путь. Прошли сажень пятнадцать, кельи пустынника нет на месте. Смотрит сын знахаря: на месте кельи только вода крутится. На воде в воронке плавают шапка сына знахаря, оказывается, она упала вчера, когда он на ночлег просился. Старик и говорит: «Знаешь ли ты, в чем тут дело?» — «Я, — говорит, — не знаю, что случилось». — «А это будет вот что: вчера ты очень душевно, очень сердечно просился на ночлег. Ты был в большой беде. И твоя мольба дошла до неба. Меня Бог послал обогреть тебя. Вот, — говорит старик, — пустынник не выпустил, не спас тебя, и он сам со своей кельей провалился сквозь землю в ад».

Сын знахаря пошел домой. А Микола-угодник — на небо...

Важон оліс-выліс тун пи. Сійо омёлик пицалъ и пон босьтіс и петіс вёрё кыйсьыны. Зэв уна ур и съола кыйис. Сёрмис. Пемыд лои. Конда пёрёдис и ноддя сияліс, би пестіс. Ноддя дорын узис. Прёмиссё, ур-съоласё лыддис: кыксё чёлкөвöй дон.

Мөд лун петіс бара вёрё и кыйисис лунтыр. И бара сёрмис. Зэв ёна зэрё и слётитё. Пемыд лои. Киссьис-коксьыс уси, сэтшиёма мудзис. Сылы схори туй. Кымыньон кутіс кыссьыны. И видзёдо тун пи: би тыдышитё пюяс костёд. Сэтчө би дінё кыссис и сэтөнн келля. Сэнн келляын пустынник оло. Пустынниклы кутіс өшинъ пырыс чуксасыны: «Бур мортё, лэдз жö узьны! Кула, — шуё, — сэтшиёма кынма, көтаси да».

Пустынник и шуас: «Тэнö ме татчө ог лэдз! Комын во, — шуё, — кевмыси, пежавны ме ог лэдз! Кытчөкө, — шуё, — кыссьышит, мед менам келля дінö он кув!»

Тун пи бара кутіс кыссьыны пюяс костёд. Видзёдо: би тыдышитё невылын. Би дорёдз муніс тун пи. Би зэв гажаа ломтысьё. Би бокин старик куылö. Старик нуис рок тун пылы, зэв бура вяляліс и вердіс тун пийс. Сійö и косьтысис би дорын зэв бура. И узисны.

Аски чеччисны узянтнысь. И старик шуё: «Вай, — шуё, — өбөдайтәм!»

Найö өбөдайтисны, и тун пи шуё: «Кытчө и мунны нин?» И старик шуас: «Кыті торыт локтін татчө, сійö туйöд тиöтши мунам!»

Найö мөдөдчисны мунны. Сажень дас вит мунісны, пустынниклөн келляыс абу. Тун пи видзёдо: только келля местаын ва бергалö. И тун пилөн шапкаыс келля местаын ва вылас только бергалö, кор рытнас эски чуксасис, усьлөма сьлөн шапкаыс.

Старик и шуас: «Төдан-ө тайё мый делöыс лои?» — «Ме, — шуё, — мый тайё лои, ог төд». — «Тайё лоб: төрыт тэ чуксасин узьны милосерднöя ен кузя, зэв съөлмсьыд чуксасин. Тэ зэв нужнöй вөлін. Тайё тэнад кылыд небесаөдз кыліс. Менö ен ыстіс тэнö шонтыны. Вот, — шуё, — пустынникыд тэнö эз лэдз узьныыд, тэнö эз спасит, и му пырыс келлянас сійö ачыс адö вöи».

Тун пи гортас муніс. Микöла-угодник небесаө каис.

Зап. Д.Р. Фокош-Фукс в 1916 г.

Опубл. на к.-з. и нем. яз. (Fokos-Fuchs 1951), к.-з. и рус. яз. (Рочев 1984).

11. Давным-давно жил-был мужик. Он пошел в лес на охоту. Добыл много белок и рябчиков: рябчиков и белок триста штук и две куницы. Сходил он на охоту в последний раз и вернулся в охотничью избушку. Сел ужинать. А ужин получился обильным, и он подумал: «Хорошо б было, если бы сейчас сюда какой-нибудь товарищ пришел». Смотрит: идет какой-то мужик очень высокого роста и заходит в избушку: «Раз вспомнил меня, — говорит, — то давай корми!» Было у охотника двадцать штук глухарей, всех ему скормил. Ничего больше не осталось из пищи. Высокий мужик просит: «Давай, — говорит, — еще поесты!» Он принес ему всех белок. Все съел. «Если, — говорит, — не принесешь еще есть, я, — говорит, — тебя самого съем!» Он и собаку свою отдал. Съел и собаку, и ружье. «Ну, — говорит, — на сегодня ты меня накормил. Завтра, — говорит, — жди меня снова!» И высокий мужик ушел.

Охотник встал утром. Ничего нет: ни корочки хлеба. Все начисто съел. И он бегом побежал к себе домой. День пробежал. Ночью стал бежать. Смотрит: высокий мужик гонится за ним. Но полночь прошла, и петух пропел. Высокий мужик упал. А охотник все бежит. Пробежал второй день. Настал вечер, ночь настала. Смотрит: высокий мужик опять уже гонится за ним. Зубами только клапает. «Я, — говорит, — съем тебя!» Охотник уже еле бежит. И высокий мужик сказал: «Сегодня, — говорит, — не настиг тебя, завтра все равно настигну!» И высокий мужик опять упал. Охотник опять начал удаляться. Смотрит: навстречу ему идет седой старик. И старик спрашивает: «Чего, добрый человек, бежишь?» — «Я, — говорит, — во время ужина позвал к себе товарища, и пришел какой-то мужик высокого роста: всю мою добычу съел, собаку и ружье мое съел. Ничего не оставил». Седой старик и сказал: «Сегодня ты добежишь до проселочной дороги. К этому времени уже стемнеет. А по той дороге проскачут три тройки, девять лошадей, трое саней. Мимо тебя проскачут. Как только первая тройка поравняется с тобой, она остановится, чтобы ты сел. Ты, — говорит, — не садись на эти сани — лешие тебя увезут! И вторая тройка, — говорит, — остановится около тебя. На эти сани тоже не садись. А третья тройка мимо тебя очень быстро будет проезжать. Садись, — говорит, — на нее, как только сможешь. А меня, — говорит, — когда я только еще родился, тогда отец и мать лешему посулили. Я тоже человеческого роду, только вот весь век пришлось с лешими прожить. Тебя, — говорит, — на тройке провезут под тремя соснами. Под первой сосной будут провозить и остановят лошадей ненадолго, ты не цепляйся за сук! И под второй сосной тоже остановятся. И тоже, — говорит, — не цепляйся за сук! А под третьей сосной будут скакать очень быстро. Ты ухватись за сук и виси!»

Охотник добежал до проселочной дороги. Смотрит: скачут тройки с бубенцами. Первая тройка приостановилась возле охотника. Охотник не сел. И вторая тройка приостановилась возле охотника. Не сел. А третья тройка очень быстро стала проезжать мимо охотника. Охотник бросился в сани, еле успел сесть, и они поехали. Подъехали под одну сосну. Приостановили лошадей. Не уцепился за сук. Под второй сосной стали проезжать. Опять приостановили

лошадей — охотник не уцепился. А под третьей сосной его стали провозить очень быстро. И охотник ухватился за сук, сани проехали вперед, а охотник повис на суку. Висел он долго, до утра. Стал озираться кругом: окна имеются. Смотрит: его жена на полу спит. Спихнулся, а оказалось, что находится в своем доме, ухватился за грядки и висит. Он окликнул жену. «Мою, — говорит, — и добычу всю, и собаку леший съел». Заплакал мужик. Потом он вышел в сарай. Смотрит: в сарае вся его добыча, ружье и собака — все вместе. Все вернул, оказывается, леший.

Важон олис-вылис мужик. Сийо кый-сыны мунис. Уна ур и съола кыйис: ура-съола кумисе и кык кунича. И боръя лунсё сийо петалис вөрө и бөр воис. Ужнайтны кутис. Ужин зэв бур и думайтё: «Кодкё кё эськё меным ёрт вылө локтис».

Видзёдö: зэв ыджыд мужик локтё и керкаё пырис. «Казьтылн кё, — шуё, — вай менё верд!» Кызь душ дозмөр вёли, сийёс вердис ставсё. Сэсся нинём эз ло верднысё. ыджыд мужик и корб: «Вай, — шуё, — ещö сёйны!» Сийё урсö вайис. Сёйис. Съоласö вайис. Ставсö сёйис. «Он кё, — шуё, — ещö вай сёйныыд, ме, — шуё, — асьтö сёя!» Сийё и понсö сетис. Понсö сёйис и пищальсö сёйис. «Но, — шуё, — талун вердн. Аски, — шуё, — менё бара виччысь!» И мунис ыджыд мужик.

Мужик чеччис асывнас. Нинём абу: нянь ни нинём. Кушöдз сёйёма. И сийё пышйыны кутис гортас. Лун пышйис. Войнас кутис пышйыны. Видзёдö: ыджыд мужик вöтчö. Вой шöр кад коли, и петук чукöстис. ыджыд мужик уси.

Мужик век пышйö. Пышйис мöд лун. Рыт воис и вой лои. Видзёдö: ыджыд мужик бара нин вöтчö. Быдсөн пиньсö воча курчалö. «Ме, — шуё, — тэнö сёя!» Мужик öдва нин вермö пышйынысö. И ыджыд мужик шуас: «Талун, — шуё, — эг су, аски тэнö суа нин!» И уси ыджыд мужик.

Мужик бара пышйыны заводитис. Видзёдö: дзор стариккöд вочаасис. И старик шуё: «Мый нин, бур мужикö,

тэ пышъян?» — «Ме, — шуё, — уж-найтігён аслым ёрт кори да локтіс сэтійом ыджыд мужик: став прёмыс-сёс, понійос и пищальёс сёйис. Нинём эз коль». Дзор старик и шуас: «Талун, — шуё, — тэ тележной туй вылө во-ан. Тэд, — шуё, — сэтчө пемдас. А сәті туй вывтійс кутасны куим па-ра вёла мунны, ёкмыс вёла мунас, ку-им додь. Тэ весьтті кутасны мунны. Тэ весьтө мыйён воас первой вёлаыс, сувтас, мед тэ сёлан. Тэ, — шуё, — сэтчө эн сөв — вёрсаяс нуасны! Имөд вёлаыс, — шуё, — тэ весьтө сувтас. Сійө доддьё эн жө сөв. Тэ весьтті, — шуё, — коймөд вёлаыс зэв өдий кутас мунны. Сөв, — шуё, — кыдз верман. А ме, — шуё, — кор чужлі, сэк, — шуё, — менө ай-мамө вёрсалы сетісны. Ме морт рөд, толькө вёрсакөд нэм чөж лөв овны. Тэнө, — шуё, — вөвнад ку-им пожом увті нуны кутасны. Пер-вой пожом улас сувтөдласны вөвсө, увъяс эн кутчысы! Имөд пожом улас сувтөдласны. И сэтчө, — шуё, — эн кутчысы! Коймөд пожом увтіыс мун-ны кутасны зэв өдий. Коймөд пожө-мас увъяс кутчысы и өшійы!»

Мужик муніс тележной туй вылөдз. Видзөдө: көлөкөльчика вёлаяс мунө-ны. Первой вёлаыс мужик весьтө сув-тыштіс. Мужик эз сөв. Имөд вёлаыс мужик весьтө сувтыштіс. Эз сөв. А коймөд вёлаыс мужик весьтті зэв өдий кутіс мунны. Мужик уськөдчис доддьё, муртса удитіс сөвны и мунны кутісны. Оти пожом улө воисны. Сув-төдісны вөлөс. Эз кутчысы увъяс. Мөд пожом увті кутісны мунны. Бара сув-төдлісны, мужик эз кутчысы. А кой-мөд пожом увтіыс нуны кутісны зэв өдий. И мужик увъяс кутчысис, доддь-ыс коли и мужик өшавны кутіс.

Ошаліс дыр, асылөдзис. Видзөдны кутіс: өшінъяс выимөсь. Видзөдө: гө-тырыс джоджас узьё. Кватитчас, а аслас керкаын сёръяс кутчысыма да өшалө.

Сійө чуксаліс гөтырсө. менсьым, — шуё, — став прёмысөс и понійос вёрсаяс сёйис. Бөрдны мужик кутіс.

Сэсса мужик нетіс сараяс. Видзөдө: сарайын став прёмысыс, пищальыс и понійыс; ставыс чукөрын. Вёрсаяс бөр вайөма.

Зан. Д.Р. Фокош-Фукс в 1916 г.

Опубл. на к.-з. и нем. яз. (Fokos-Fuchs 1951), на к.-з. и рус. яз. (Рочев 1984).

12. Был такой старик из Шошки, как знахарь. Шестеро пошли однажды на реку Ворыква лесовать в осеннем лесу. Старик из Шошки был за старшего. Вот они хорошо напромышляли. Очень шел хорошо промысел. Они пожили, попромышляли, и у них хлеба осталось только на один день. А около трехсот километров обратная дорога. Вот они поужинали. «Ах, ты, — говорят товарищи-то, — хлеба на один обед осталось, а как де будем возвращаться до дому!» «Погодите, сыночки, — говорит дядя из Шошки, — как-нибудь доберемся. Давай-ка немного отдохните. Отдохнули. Затем дедушка и будит их: «Сыночки, вставайте!» Ну, они обулись, оделись. «Давайте перевяжите покрепче ваше снаряжение на нартах, сами оденьтесь получше, потеплее», — дядя им говорит. Перевязали нарты. «Ну, сыночки, садитесь по нартам». Охотники сели. «Сели?» — «Сели». — «Закройте глаза». Те закрыли глаза. — «Пока я не скажу, глаз не открывайте, а то все погибнем».

У старика нарты впереди. Старик сел на нарты, махнул рукой, и все шесть нарт двинулись. Вот через некоторое время один и подумал: «Открою-ка я ненадолго глаза». Открыл — до Весляны осталось тринадцать километров, до Елдино — три, нарты остановились. «Ну, сыночки, — говорит старик, — кто открыл глаза? Раз меня не послушались, впрыгайтесь в нарты и тащите на себе!» Прибыли они в Елдино. Отдохнули, пообедали и отправились в сторону дома, потащили нарты на себе. Если бы этот не открыл глаза, давно бы уже дома были.

Сәтійом сёськаса дядьё вёлөма, төдысь кодь. Квайтөн мунасны Вөрыкваө, вөравны тувсов вөрын. Сёськаса дядьёыс старішій пыддіныс.

Вот найө бура прөмыс кыясны. Прөмыс зэв шедө. Найө прөмышляй-тасны-оласны, өти өбед вылө нянь-ыс кольё. А матө куимсө километра

колö лэччыны. Коркö найö и уж-
найтисны.

— Аттö пö, — шуöны төварышъ-
ясыд, — öти öбед нянь коли, и кызди
пö кутам лэччыны!?

— Чөвлö пö, пияньяс, — шуö сёсь-
каса дядьбыд, — лэччам пö кыздкö.
Вай пö шойччыштö төкөтö.

Шойччыштасны. Дедушконыс и
сайдмöдас сэсся:

— Пияньяс пö, чеччалö!

Но, найö көмасисны-пасьтасисны.

— Нортъяснытö вай көртавлö
топыдджыка да асьныд пасьтасялö
бура, шоныда, — шуö дядьбыд.

Көртавласны нортъяс.

— Но, пияньяс, пуксялö пö норта-
ныд.

Окотникъяс пуксясны.

— Пуксинныд пö?

— Пуксим.

— Синнытö пö куньö.

Кунясны син.

— Ме кытчöдз ог тиöкты, син эн
восьтö, а то пö пöгибнитам весным.

Стариклөн норт водзын. Старик
нортö пуксяс, макнитас кинас дай
квайт норм и вöрзяс.

Вот коркö öти и шуас думнас: а ме
пö восьтыла синмöс.

Веслянасянь дас куим верст,
Ёлдинсянь куим верст и сувтас нор-
тыд. А пемыд на.

— Но, пияньяс, — шуö старикид,
— кодi восьтинныд син? Нортасьö да
кыскö ас выланыд, энö кө кывзö менö!

Сэсся и Ёлö iö воасны. Шойччасны,
обедайтасны и лэччасны гортлань,
ас выласны нортсö кыскасны.

Эз кө восьты эсийö синсö, эськө ва-
жөн нин гортынöсь вöлiны.

Зап. Г.А. Федоров в 1946 г.

Опубл. на к.-з. и рус. яз. (Рочев
1984).

13. А вот это случилось во время войны. Хо-
дили к дяде на помоchi моя племянница, а также
ее тетка, покойница. Ну, и они вчетвером завер-
шили помоchi, но вечером не пошли домой, пять
километров пути до Слизово. Вот они просну-
лись утром и собрались идти с утра. «Мать ждет,

пойдем быстрее!» — девочке эта тетка говорит.
А у нас эта девочка рослая была, телом крепкая,
большого роста была... Четырнадцать лет ей бы-
ло. И вот они сели на лодку около мельницы и
стали переезжать на лодке. Речку стали переез-
жать выше Слудской мельницы метров на де-
сять, так всегда все переезжали. Эту женщину
мельник продал мельницу останавливающим. И
вот они стали переезжать — подхватило и пере-
вернуло их там. И девочка наша после рассказы-
вала: «Мне вода и в рот не идет, и в глаза, и вооб-
ще никуда не попадает. Только дед какой-то
сидит в пруду. Вот так спиной сел, большой дед
сидит, борода такая широкая. Сидит дед и гово-
рит: «Тебе, кукла, нет еще жилья здесь, давай
иди, мать тебя ждалась дома». Меня он так ла-
дошкой только сверху подтолкнул, и я очути-
лась на поверхности, а лодка наша рядом, слов-
но кто-то подвел».

А другая там на поверхности воды плавала и,
когда поймали, то уже безжизненной была. А
вроде как кричит. Рот вот так широко раскрыла
и «А-а-а!» — кричит. Кричит, всюю кричит, и все.
А рот открыт, но, видимо, черти кричат, это что-
бы казалось, что она кричит. А на самом деле она
уже окоченела, застыла уже там. Уже не жива.

А тайö война дырийыс вöлi. Поме-
чö лэччылисны. Дядь асланым да, ме-
нам племенича да сылөн ичинь волас,
поконча. Сэсся рытнас көнчитасны
помечсö да пемыднас оз кайны, пять
километров Слизовоодзыс муннысö
да. Сэсся асывнас чеччасны и давай
асывнас кайны.

— Мамыд пö виччысьö, öддьөн кая-
мö! — нывкаыслы ичиньыс шуö.

А миян нывкаыс, тушаыс ён, ыд-
жыд вöлiс. Тайö Валясьыс кузьджык
вöлi. Дас нель арöса вöлi. Да сэсянь пук-
сясны тыжъяд и сийö тыжнад вуджны
мöдасны. Юсö вуджны мöдасны мель-
нича велдортыс. Слудка мельнича
велдортыс метров десять. Сидзик тыр
вуджаллисны. Сийö женицинасö мельни-
кыс вузалöма мельнича кутысьяслы. И
вот сийö нобалас и кымас сэтчö най-
öс. И нывкаыс миян шуö: «Меным пö
ваыс вамö оз лок, ни синмö, некытчö
пö оз лок. Только пö дедöыс сэн пукалö
прудын-а. Тадзи пö пуксьöма спина-

нас, ыджыд дедё пё пукалё, тошкыс пё паськыд. Пукалё, дедё пё пукалё да шуё: «Тэд пё, кукла, татён не оланін ещю, мун пё давай, мамыд пё ёна виччысьё гортад». Менё пё тадзи сійё ки пыдбёснас босьтис да только лэптёптис да и ме пё тай вевдорас лои, и пыжыыс пё дінам, как пё кодкё вайис».

А мёдыс эстён велдорын тадзи плавайтё да кутісны да, лолыс абу нин да. А бутьтё горзё. Тадзи вед вомсё ыджыда востьёма: «А-а-а!» — горзё. Горзё, вомсё горзё и ставыс. А вомыс востса, а чортъяс, видимё, горзёны, сійё как будто горзё. А сійё нин турдём, кынмёма нин сэтчё. Абу нин ловъя.

Зап. Ю.Г. Рочев в 1976 г.

Опубл. на к.-з. и рус. яз.

(Рочев 1984).

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЕ ТЕКСТЫ

1. Кругом было море, земли не было. Пролетела птица — помет упал. С него началась земля, корень земли. Этот корень за год вырос большим, земля затвердела. Туда пришел медведь, расцарапал землю — образовались болота и горы: пусть, мол, чуди там живут.

Зап. В.В. Климов в 1976 г.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1990).

2. Вначале на белом свете земли не было — кругом вода, и вода, вода. Ветер принес откуда-то пыль и мусор, бросил в воду. И получился маленький островок, стал расти, и получилась земля. С мусора же, видимо, и вырос лес. Кругом лес — земли не видно. В этом лесу появились звери. Из зверей образовался человек маленький. И вначале на дереве жил: земля сырая, жидкая.

Перво чочком светас му абу вёлём — сё ва, и ва, и ва. Төвныр вайётас кыськё бус да ёг, чапкас ваас. И шогмас учёттик му сюр, пондас быдмыны и лоас му. Ёсис жё, тыдалё, и вөр быдмас. Омён вөр — муыс оз тыдав. Эта вёрын звир шогмас. Звирсис морт шогмас — учёттик. И перво пуэс вылын олас: муыс уль, кизер.

Зап. В.В. Климов в 1987 г.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1990).

3. Мой дед так рассказывал. Когда-то, мол, было облако, облако и облако. Земли нет, леса нет. Прилетела какая-то птица, ищет, куда сесть, а сесть некуда. Птица оборвала перо и бросила на облако. Облако затвердело — земляная гора получилась. На нее села птица, стала жить.

Менам дед сідз висътасъмис.

Көркё де вёлас кымёр, кымёр и кымёр. Му абу, вөр абу. Лэбъяс кытишомкё кай, кошиш пуксъыны, а пуксъыны нем вёлё. Кай оро́тас бордтылсё да чапкас кымёрок вёлё. Кымёрыс чоръяс — му чой лоас.

Сы вёлё кайыс пуксяс, овны пондас.

Зап. В.В. Климов в 1974 г.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1990).

4. Вначале было только облако, а земля образовалась так. Однажды Ен очень сильно загремел, и от облака отломился кусок. Ен поймал и пустил на него дождь, полил — и кусочек стал расти. Рос и рос — и образовалась земля.

Перво вёлёма только кымёр. А муным шогмёма сідз. Отпырись еныс өддьёнов чорыта гымыштёма, и кымёрсис торъялас торок. Еныс кутас да зэрас сы вёлё — киськалас, — и торокыс пондас быдмыны. Быдмас да быдмас — и му лоас.

Зап. В.В. Климов в 1963 г.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1990).

5. Когда-то белый свет был пустой, там Ен жил один. У Ена была лошадь, он везде скакал на лошади. Вот как-то лошадь переела и, когда скакала, обронила кругляшку — не вытерпела до хлеба. Из этой кругляшки земля образовалась.

Көркё чочком светыс вёлёма пус-тбй, сэтён ен отнас олёма. Еныслён вёлёма вёв, сія омён вёлыс вылын гөнйитём. Вот кыдзкё вёлыс унабв сёяс и гөнитикас сіт коколь оштас — картаёдззас оз вермы терпитны. Сія коколись му лобм.

Зап. В.В. Климов в 1972 г.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1990).

6. На трех конях земля держится: черном (во роном), белом (сивом) и рыжем (гнедом). Каждый по очереди держит землю. Когда черный конь держит — на земле голод и мор, когда белый — на земле сплошные войны и смерть, когда красный — царит мир, спокойствие и благополучие.

Зап. Л. С. Грибова.

Опубл. на рус яз. (Грибова 1975).

7. Об этом я еще маленьким слышал. Было ли, не было... Если было, то очень давно. Тогда и зимы в наших местах не бывало. Все время стояла ясная веселая погода. Рос густой красивый лес. Лес этот, земля эта назывались Пармой. В Парме водилось много разного зверя и птицы. Люди эти места еще не заселяли. Много ли, мало ли прошло времени, родила Парма юношу, и назвали его Перой. Красивый и статный вырос хозяин и земли, и леса. Сделал он себе лук и острые стрелы. Ходил он, говорят, по своей земле, заботился о том, чтобы хорошо росли деревья, чтобы зверю и птице жилось привольно и, чтобы в прозрачных водах плавало побольше рыбы.

Однажды Пера спустился к Косе-реке и видит: выглянула из-за туч семицветная радуга и пьет воду. «Ты почему пьешь воду из моей реки?» — спрашивает у радуги Пера. — «Уходи отсюда!» — Я не знала, что вода твоя, — ответила радуга, — а без питья я не могу жить. Разреши напиться до сыта». — «Разрешу, если ты поднимешь меня на облака. Я бы посмотрел, что там делается». «Садись, — говорит радуга, — мне на рога». Пера сел на ее рога, а она подняла его за облака. Открылась перед Перой Емма, твердь Господня. Куда ни посмотрит Пера, всюду видит города, из разных алмазов да драгоценных разноцветных камней построенных. Всюду горят огни: большие и маленькие, красные, синие и зеленые. Посередине их горит самый большой огонь — Солнце. Захотелось Пера взять хоть немного этого огня и спустить его на землю. Пришел он к Солнцу, хотел было прикоснуться к нему, но в это время грянул гром и сверкнула молния. Пера отлетел далеко-далеко да чуть в тартарары не провалился. Но кто-то удержал его от падения, поднял и посадил на что-то мягкое. Смотрит Пера и видит: сидит он на облачных подушках, в золотых санях, запряженных серебряным конем. Рядом с ним сидит красивая-красивая девушка, глаза у нее, как синее небо, лицо — что

утренняя заря, волосы из чистого золота, а одежда так и сверкает-светится, что глазам больно становится. «Ты кто такая?» — спрашивает девушку Пера. — «Я Зарань, дочь Солнца. Каждое утро я просыпаюсь раньше Солнца и каждый вечер ложусь спать позднее его. Я слежу за тем, чтобы Солнце-Огонь никого не сожгло. А ты зачем прикоснулся к нему?» — спрашивает она Перу. — «Я хотел спустить его на землю», — отвечает Пера. — «А зачем тебе оно на земле?» — «Чтобы города вырастали на ней такие же красивые да большие, как и здесь, в Емме, тверди небесной». — «А кто будет жить в тех городах?» — спрашивает Зарань. — «Наши с тобой дети. Ведь я тебе, видно, понравился, раз ты меня спасла», — говорит Пера. — «О-о, смел ты, парень. Смел и удал, — молвит Зарань. — Еще никто не решался подняться сюда. Еще никто не решался прикоснуться к Солнцу-Огню, а ты вот посмел. Заступилась бы я хоть за кого, а за тебя в особенности: люб ты мне». — «Тогда спустимся со мной на землю, — говорит Пера. — Я покажу тебе свои богатства: горы и леса, реки и озера, поля и луга».

Направила Зарань своего серебряного коня вниз, к земле. Спустились они на землю, и Пера стал показывать Зарань свои богатства: высокие горы да веселые леса, прозрачные реки да красивые озера, цветущие луга да зеленые поля. Понравилось все это Зарани, и она согласилась остаться с Перой на земле. Тогда поцеловал сын Пармы дочь Солнца. Увидело это из-за туч и облаков Солнце-Огонь, рассердилось на Зарань и укатило в другие места: пусть, дескать, замерзнут они от холода. Сразу же стало на земле темно и холодно, подули северные ветры, замерзли реки и озера, каждый уголок земли занесло снегом. Сердитый ветер повсюду протягивал свой длинный хвост и завязывал ледяные узелки, закружились нечистые бесы. Тогда Пера взял на свои сильные руки Зарань и понес ее в густой лес. А мать-Парма приняла их ласково и спрятала под раскидистыми ветвями деревьев. Целых семь лет не появлялось в этих местах Солнце, целых семь лет жили в лесу Пера и Зарань. За это время они воспитали семь сыновей, сильных-пресильных, и семь дочек невиданной красоты. Сыновья лесовали, занимались охотой, а дочери вели домашнее хозяйство.

Ходило в далеких местах Солнце-Огонь и захотелось ему побывать в родных краях, на

жизнь дочери посмотреть. Как только Солнце-Огонь вернулось, сразу же стало тепло и светло, перестали дуть ветры, сгинули нечистые бесы. Освободились ото льда реки и озера, растения поднялись, расцвели цветы. Вновь появилась над Коса-рекой радуга, чтобы досыта напиться прозрачной воды. Совет Солнце-Огонь свою дочь Зарань обратно на небо, где всегда тепло и весело, где всего вдоволь. Но Зарань не хочет расставаться с землей. «Мне здесь хорошо», — говорит она. Тогда Солнце-Огонь стало угрожать ей: «Я опять убегу отсюда, и вы все замерзнете». Отвечает Зарань: «Семь лет прожили в лесу и не замерзли». — «Я сожгу вас вместе с лесом», — грозит Солнце-Огонь еще более страшной карой. Испугалась Зарань, что Солнце-Огонь и вправду сожжет все живое на земле, стала уговаривать Перу подняться всем вместе на небо. Отказался Пера: «Я здесь родился, здесь и вырос, здесь и останусь жить». Разделили Пера и Зарань между собой детей своих — решили одних оставить на земле, других поднять на небо. Тогда рассердилась мать-Парма: «Я их согревала, кормила, а они хотят покинуть меня. Пусть идет одна Зарань туда, откуда пришла, а все дети останутся на земле!» И придумала мать-Парма эхо — в одном месте крикнешь, в другом откликается. Стала Зарань звать к себе детей, чтобы подняться с ними на небо, крикнет в одном месте, а раздастся звук ее голоса совсем в другом. Долго кричала, плакала Зарань, звала к себе детей, но не услышали они ее зова. Так и пришлось Зарани расстаться с ними: она ушла к югу, дети отправились к северу.

В это время Солнце-Огонь так сильно стало жечь, что и реки засохли, и земля потрескалась, и начало гибнуть все растущее на ней. Нечего было делать Зарани: пришлось одной подняться на небо, за облака, чтобы Солнце не сожгло ее детей. Только своего серебряного коня и золотые сани оставила она на земле, чтобы дети когда-нибудь могли подняться к ней. А Пера на земле собрал своих сыновей, изготовил для них луки и стрелы и увел их на самую высокую гору. «Смотрите, — сказал он, — вон большой-пребольшой огонь, это Солнце-Огонь, от него исходит все хорошее: тепло и свет, от него зависит и рост новых городов. Но от него же и беды происходят: оно сжигает, оно замораживает все живое на земле. Оно разлучило всех вас и меня с матерью Зарань. Я пробовал бороться с ним, но

один не смог победить его. Сейчас нас много. Подняли тогда все семь сыновей свои семь луков и выстрелили из них в Солнце-Огонь. Вместе с ними выстрелил и Пера из своего огромного лука. Задрожало Солнце-Огонь, оторвался от него большой кусок и рассыпался лучами по всей земле. Зажглись тогда в Парме огни: большие и маленькие, синие и зеленые, стали расти на земле города такие же большие и красивые, как на небе. В этих городах с тех давних пор живут дети Перы и Зарани. Называют их пермяками и зырянками. Хороший народ.

Тепло и весело в этом краю. Высокие горы да темные леса, прозрачные реки да красивые озера, цветущие луга да зеленые поля, а также города и посадки — все это богатство края. Солнце-Огонь и сейчас убегает из этих мест, поэтому и бывает зима каждый год, но уйти совсем Солнце не может, потому что его большой кусок греет землю. Оно бы и сожгло наши места летом, но Зарань их оберегает. Она просыпается и встает раньше всех и последней уходит спать вечерами — все следит, чтобы никого не сожгло Солнце-Огонь. Только каждое летнее утро земля и лес покрываются чистой прозрачной росой. Это слезы Зарани. Ранним утром, когда еще все спят, Зарань горько плачет — тоскливо ей без детей, да и дети все чаще говорят о том, как бы им найти серебряного коня и золотые сани, чтобы подняться к матери Зарани — прежде не верили, что можно на облака, а сейчас верят, что это вполне возможно. Вот и мне бы побывать там!

*Ме вот учётнам эшö кывлі... Быль
ли, небыль... Важын ни эта вöлм.
Сэк и төв пö абу вöлм таланьын.
ыджыт Шондi абу и вешивлöм эна
местаззись. Пыр вöлма мича да га-
жа. Быдмöма сэк татöн басöк лапья
вөр — Парма. Олёмась вöрас зверь-пö-
ткапöлс. Отир эшö абу на вöлм.
Уна ли, етиша ли чулалас кад — Пар-
маыс чужтас зонс. Шуасö сийö Пера-
ён. Бытшöм да кодя быдмас хозяин
— и вöрыслö, и муыслö. Керас сия ас-
лыс ньöв, лöсьботас ёсез. Ветлөтö пö
аслас му кузя, видзöтлö, медбы и нуэс
быдмисö буре, медбы и зверь-пöтка-
пöлс оліс бытшöмика, медбы и че-
риыс уяліс сөдз ваззын. Отпыр Пера-
ыс лэдзчас Кöсва дорö, аддзö:*

мышкыртчöма кымöрсянь сизим рö-
ма Енöшка да хö васö. — Тэ мыла хан
менам хись васö? — халö Енöшка-
ыслсь Пера. — Мун татись. — Ме эг
тöд, что ваыс тэнат, — шуö Енöш-
ка, — а хотöг ме ог вермы овны. Сет
хны пöттöдз. — Сета, ежели тэ ме-
нö кайöтан кымöрас. Ме бы видзöта,
мый сэтчин керсьö. — Пуксьы, —
шуö Енöшка, — сөррезö вылö. Пера
пуксяс сы сөррез вылö, мöтыд и лэб-
тас сийö кымöрас. Сувтас кымöрас
Пера, и оссяс сы одзын Енма. Кытчö
оз видзöт, быдлаын городдз да город-
дз — дöс алмазсь да чар изись керö-
мась. Быдлаын бизз сотчыны: ыджы-
тöсь и учöтöсь, гöрдöсь, лöзöсь и
вежöсь. А шöрас сотчö медыджыт би,
Шондi-Би. Охота лоас Пераыслö
босьтны кöть невиджыт би тор да
лэдзчöтны сийö му вылас. Локтас сiя
Шондi-Биыс дынö да кватитас бы...
Сэтчö кызд гымышитас, кызд вирды-
шитас — и чапкач Перасö ылö-ылö Би
дынсяняс. Пондас усьны Пераыс тар-
тарарыö. Но вот кутас кинкö сийö,
лэбтас и пуксьöтас мыйöкö небытö.
Видзöтö Пераыс — аддзö: пукалö сiя
кымöровöй подушказз вылын, золо-
тöй додзын, а кыскö сийö серебрянöй
вöв. Бокас сыкöt пукалö басöкся-ба-
сöк нывка. Синнэс сылөн лöз кымö-
рись, рожабаннэс — асывся зарниись,
хрсысь — чистöй золотоись, а пась-
кöмыс свиттялö, нельки синнэз янö-
тö. — Тэ кин сэтишöмыс? — халö
нывкаыслсь Пера. — Ме Зарань,
Шондiлөн ныв. Быд асылö ме сайма
одзджык Шондiысся и быд рытö вода
сысса сёрөнжык. Ме дозирайта, мед-
бы Шондiыс некинöс эз сот. А тэ мы-
ля павкин Шондi-Биас? — халö сiя Пе-
раыслсь. — Ме мöдi лэдзчöтны сийö
му вылас, — шуö Пера. — А мыйлö сiя
тэныт му вылас? — Медбы городдз
сэтишöмöсь жö гырисьöсь да басöкöсь
быдмисö, кызд Енмаас. — А кин пон-
дас нiя городдэзын овны? — халö За-
рань. — Миян тэкöt челядьным. Эд
ме тэныт, тыдалö, гленитчи, раз
тэ менö дорйин, — шуö Пераыс. — О-о,

смев тэ, зонка. Смев да удав, — шуö
Зарань, — эшö некин эз на лысьт
кайны татчö, а тэ вот кайин. Эшö
некин эз на лысьт павкötны Шондi-
Бисö, а тэ павкötин. Дорйи бы ме
кöть кинöс, но тэнö эшö и радейта.
— Сэк лэдзчам мекöt му вылас, —
шуö Пера. — Ме мыччала тэныт ас-
сим богатствооз: керöссз да вөррез,
хэз да тыэз, видззез да ыббез. И инь-
дöтас Зарань ассис серебрянöй вöвсö
увлань, муыслань. Лэдзчасö нiя му вы-
лö, и Пера пондас мыччавны Зарань-
ыслö ассис богатствооз: вылын мыс-
сз-керöссз да гажа вөррез, сöстöм
хэз да басöк тыэз, цветитан видззез
да вежыббез. Гленитчöмась нiя Зара-
нныслö, и согласитчас сiя кольччы-
ны Пераыскöt му вылас. Сэк окалас
Парма-Вөрлөн зоныс Шондiлсь ныв-
сö. Казялас этö кымöрсянь Шондiыс,
лөгасяс Зараньыс вылö и пышиас эна
местаззсь: ась пö кымöны кöдзыт-
сяняс. Му вылас сэк жö лöбма кöдзыт
да пемыт, пондöмась пöльтны ойсы
тöввез, кымöмась хэз да тыэз, лым
столазз тыртöмась быд пельöсок.
Лөк тöвчик пондöма гöрдззыны ассис
кузь бöж, каляннэз пондöмась уннъя-
ны-повзöбтчыны. Сэк Пера лэбтас
Зараньсö киэз вылас да пыртас вөрö.
И Парма-мамыс примитас нийö лас-
кова и дзебас аслас лаптя да небыт
увез увтö. Сизим год сёрна абу во-
влöма талань Шондiыс, сизим год
сёрна олöмась Пера да Зарань вөр
пытишын. Сы коста Зарань быдтас
ни Пераыслö сизим зонöс — вынася-
выназö да сизим нылöс — басöкся-
басöккезö. Зоннэс пондасö вöравны
ни, и ныввес — гортовисявны. Вет-
лötас-ветлötас кытöнкö Шондi и
охота лоас сылö видзöтны, мый ни
лоис нылыскöt. Локтас сiя талань
бөр. Сэк жö лоас бöра шоныт да
югыт. Пышиасö тöввез и каляннэз,
дзевсисяс тöвчик. Сыласö хэз да ты-
эз, пондасö цветитны быдмассз.
Енöшка мышкыртчас Кöсва вестö
хны. Пондас корны Шондiыс Зарань-
сö, медбы кайис сiя бөр кымöрас, кы-

тён пыр шоньт да гажа, кытён быдӧс тырмӧ, мый бы эз ков. Зарань оз бы кай. — Меным, — шуӧ, — татӧн бур. Сэк Шондӧ пондас грӧзитчыны: — Ме бӧра пышиа татӧсь, ась тӧ кынматӧ. Зарань и баитӧ: — Сизим год оӧм — эг кынмӧ. Вӧр шонтӧс. — Сэк сота быдӧннытӧ ӧтлаын вӧрыскӧт, — повзӧтлӧ Шондӧ. Повзяс Зарань и шуӧ Пераыслӧ: — Только кымӧрас ме верма видзны сӧйӧ, медбы эз сот. Колас кайны. Каям быдӧнным. Пера и шуӧ: — Ме татӧн чужи, быдми, татчӧ и кольчча. Торйӧтасӧ сэк нӧя челядьнысӧ кык торйӧн — мукӧдсӧ кольны му вылӧ, мукӧдсӧ кайӧтны кымӧрӧ. Но лӧгасяс сэк Парма-вӧр: — Ме нӧйӧ шонтӧ, вердӧ, а нӧя пышиӧны бы. Ась мунӧ Зараньыс ӧтнас, кысянь локтӧс, а челядьыс ась кольчӧны му вылӧ! И лӧсьӧтас сӧя говк: ӧтӧрын ыкӧстан — мӧдӧрын кылӧ. Пондас Зарань кытсавны челядьсӧ, медбы кайӧтны Енмаас: ыкӧстас ӧтӧрӧ — мӧдӧр кылӧ. Сӧдз нӧя и янсӧтчасӧ: Зарань мунас лунлань, челядьыс — ойлань. Дыр горзас, корас челядьсӧ Зарань, но нӧя озӧ кылӧ. Эта коста Шондӧыс сыбурна пондас сотны ни, нельки вазз косьмасӧ, муыс потласяс, быдмассӧз кельдӧтасӧ. Нем керны — Зарань каяс кымӧрас ӧтнас, медбы не сетны Шондӧыслӧ сотны челядьсӧ. Лишь коляс му вылас ассис серебрянӧй вӧв да золотӧй додь, медбы кӧр-нибудь кайисӧ челядьыс сы дынӧ Енмаас. Эта кадӧ Пераыс ӧктас ассис зоннӧсӧ, сетас нылӧ нӧыввез да кайӧтас медвылын керӧс вылӧ мыччавны Шондӧс. — Видзӧтӧ, — шуӧ сӧя нылӧ, — вон ыджытсья-ыджыт би, Шондӧ-Би; сысянь быдӧс бурьыс: шоньт и югыт, сысьнь городдӧз быдмӧны. Но сысянь жӧ и быдӧс умӧлыс: сӧя сотӧ и сӧя кынтӧ, сӧя янсӧтӧс быдӧннытӧ тӧянӧс и менӧ мамныткӧт. Ме пондылӧ сыкӧт вермасьны, но ӧтнам эг вермы. А ӧнӧ мийӧ унаӧсь. Лӧзтасӧ сэк сизимнан зоньыс нӧв и лыасӧ вӧськыт Шондӧ-Биас. Ӑтдрук ныкӧт лыас Пера аслас медыджыт нӧйлӧсь.

Эзгалас быдӧс Шондӧ-Би, чеччӧвтас сы бердӧсь ыджыт би тор да кисяс бичиррезӧн оӧн му кузяс. Ӑзьясӧ Пармаын сэк бизз, ыджытӧсь и учӧтӧсь, лӧзӧсь и вежӧсь. И пондасӧ быдмыны городдӧз, сӧтшиӧмӧсь жӧ гырысьсӧ да басӧкӧсь, кыдз Енмаас. Нӧя городдӧзын важся каддӧзсянь оӧлӧ отир — Пералӧн да Зараньлӧн челядь. Шуӧны нӧйӧ пермяккезӧн да зырянаӧн. Кодя отир. И шоньт, и гажа эта странаын. Вылын мыссӧз-керӧсӧз да гажа вӧррез, сӧстӧм хӧз да басӧк тыӧз, цветитан видзез да вежыббез, а сӧдзжӧ городдӧз да посаддӧз — ыджыт богатствоӧзӧн тырӧма край. Шондӧ бы и ӧнӧ пышиӧ татӧсь (быд годӧ сы коста тӧввез овлӧны), но оз вермы, раз ыджыт тор сылӧн мусӧ шонтӧ. Сӧя бы и сотӧ гожумнас, но Зарань оз сет. Сӧя сӧ медодз чеччӧ асывнас и медбӧръя водӧ рьтнас — дозирайтӧ, медбы некинӧс эз сот Шондӧыс. Только быд гожумся асылӧ мусӧ да вӧрсӧ вевттьӧ кыз сӧстӧм лысва. Этӧ Зарань одз асывнас, кӧр эшӧ быдӧнныс узьӧны, горзӧ — гажтӧм сылӧ челядьыстӧг. Да и челядьыс сылӧн частожык баитлӧны, кыдз бы адззыны серебрянӧй вӧвсӧ золотӧй додьнас да кайны Енмаас. Одзжык эз веритлӧ, а ӧнӧ веритӧны ни тай, что кымӧрас туйӧ кайнытӧ. Ме бы кайла жӧ сӧтчин.

Зап. В.В. Климов.

Опубл. на к.-п. яз. (Климов 1960, он же 1990), к.-п. и рус. яз. (Ожегова 1989).

8. Это было в давние-стародавние времена. Среди туч находились две круглые звезды: одна горячая, а другая холодная, и всегда они были неразлучны. Но вот что произошло однажды.

Жила-была крестьянская девушка. Звали ее Марьей. Она была умная да красивая. Марья горячо любила одного парня из соседней деревни. Звали его Афоней. Парень часто приходил работать в ту деревню, где жила Марья, и они с детских лет знали друг друга. Марья хотела выйти за него замуж. Афоня очень любил Марьюшку, но он был беден — не имел ни лошади, ни поло-

ски своей земли и поэтому не мог жениться на Марье, боялся засылать к ней сватов. А тут случилась еще одна беда. Марьины родители обещали выдать дочь за злого колдуна. Когда девушка узнала об этом, она прибежала к Афоне и обо всем ему рассказала. Пошли они к пруду.

Посредине пруда лежал большой камень и светился. Вошли они в воду, сели на этот камень и стали думать, как им быть да что делать. Оба невеселы, печальны. Вдруг послышался шум. Девушка упала на колени и просит камень: «Камешек-камень, если ты добрый, спаси нас!» И тут камень заговорил: «На десятый день, перед восходом солнца, придите ко мне, я помогу вам». Колдун и его родственники должны были вскоре прийти за Марьей. Девушка упростила мать свою, чтобы жених и сваты пришли на десятый день до восхода солнца.

И вот наступил этот день. еще не рассвело, а семья колдуна явилась к ним. Марья убежала к пруду, там ее уже ждал Афоня. Прыгнули Марья с Афоней на камень. Колдун и его родственники кинулись было за ними, но девушка и парень вдруг пропали, исчезли из глаз. Тогда колдун зажег свет и стал их искать. Вдруг раздался сильный шум, и камень раскололся на мелкие кусочки. Марья и Афоня превратились в лебедей, поднялись в небо и спрятались в тучах. Но колдун своей колдовской силой вернул их на землю. Как только ни старался колдун, что только ни делал, но ничего у него не вышло. Тогда решил он развести молодых и посадил их в небо на разные звезды. Девушку — на холодную звезду, парня — на горячую.

Марье было очень холодно, и она упростила колдуна перенести ее на горячую звезду. Колдун согласился. А чтобы она не оказалась рядом с любимым, Афоню перенес на холодную звезду. Но влюбленные, хотя и издали, могли смотреть друг на друга, перекидывались словами, смеялись — и, таким образом, все же были вместе. Колдун, узнав об этом, рассердился и развел звезды далеко одну от другой. И приказал звезде, на которой находилась девушка, появляться днем, а звезде, на которой жил парень, — ночью. С тех пор Солнце (Марья) появляется и светит днем, а Месяц (Афоня) — ночью. Они никогда больше не встречались друг с другом и не встретятся.

*Эта воли оддён и оддён ни ва-
жын. Кымёрын волисё кык гёгрёса*

*звезда: ётыс пым, а мёдыс кёдзыт, и
пыр ния волисё ётлаын. Но вот мый
лоис ётпыр. Олис-волис крестьянско́й
нывка. Сийё шуисё Марьяён. Сия воли
мывкыда и басёк. Марья пыма лю-
битис зонкаёс неылис деревняис.
Шуисё сийё Опоньён. Зонка пыр вовлис
уджавны нывкаис деревняё, и ния
учётсян тодисё ётамёднысё. Марья
лёсьётчис сы сайё петны жёник
сайё. Опонь ёддён любитис сийё, но
воли бедной — сылён эз вёв аслас
нельки му торок, и сия эз вермы гёт-
расьны Марья вылын, полис иньдыны
сы дыно сваттэзёс. Но сэтён эшё
ётик беда лоис. Марьялён аймамыс
кёсийсё сетны ассиныс нывнысё лёг
колдун сайё. Кёр нывка тодисё эта
йылис, сия котёртис Опонь дыно и
быдёс висьтасис сылё. Асланыс беда
йылис баиткё, ния локтисё пруд ды-
нодз, пруд шёрись казялисё ыджыт из,
кёда басёка хёгялис. Ния пуксисё эта
из вылё и пондисё думайтны, мый ёни
керны. Кыкнаныс ния волисё гажтё-
мёсь. Вдрус кысянькё кылис шум. Ныв-
ка усис пидзёссэз вылас и шуис: —
Изтнёй, если тэнат эм лов, дорйы
миянё! И был, из пондис баитны,
сия висьталис: — Дасёт лунас шонди
петан одзын локтё ме дыно, ме от-
сала тьянлё. Колдун и сылён родня
должёнсь волисё локны Марьяла.
Нывка висьталис аймамысё, медбы
колдуныс аслас сваттэзёкёт локтисё
вот сэтишём то луно, шонди петикё.
И вот локтисё луныс. Эшё эз и хё-
ды, а колдунил семьяис локтис ни.
Марья котёртис пруд дыно и казялис
Опоньёс, кёда видзчисис ни сийё.
Нывка и зонка чеччёвтисё из вылё.
Колдун и сылён родняис кинитчисё
нывка бёрсянь, но зонка и нывка
вдрус ёишисё. Колдун ёзтис би и пондис
кошыны, кытчё лоисё томмез.
Вдрус лоис сэтишём шум, и изыс па-
залис торрез вылё. Марья да Опонь
пёртчисё хёсез и лэбзисё кымёрё,
но колдун аслас колдовствоён бер-
гётис бёр нийё му вылё. Колдун, кыдз
только эз пондыв, но эз вермы заста-*

витны нывкасё петны ас саяс. Колдунлө нем эз кольччы керны, кызд янсётны томмесё и пуксётны нйё не отик звезда вылө: нывкасё — кёдыт вылө, а зонкасё — пым вылө. Нывкалө вёли өддзён кёдыт, и сия корис колдунсё вуджойны сйё пым звезда вылө. Колдун согласитчис, но медбы ня эз вёлө отлаын, зонкасё иньдис кёдыт звезда вылө. Но томмез, кёдна любитисё отамёдысё, пыр видзётисё отамёд вылө, баитисё, сералисё и пыр вёлисё отлаын. Колдун лөгасис и торйотис звездаэсё. Ся тишөктис звездалө, кытён олис нывкаыс, петавлыны лунён, а звездалө, кытён олис зонкаыс, — ойён. И оння лунёдз Шонди (Марья) мыччассё лунён, а Төлисё (Опонь) — ойён. Томмез некор ни сэсся эз вермё пантасыны и оз вермё.

Зап. студенты Пермского гос. пед. ин-та в 1974 г.

Опубл. на к.-п. и рус. яз. (Ожегова 1989).

9. Далеко отсюда, на восходе солнца, жили когда-то два брата, Осьяс и Ожъяс; у них было в подданстве много народу. Житье было всем хорошее; ни сеять, ни пахать было не нужно: все само родилось, само в рот валилось. И был у тех братьев бог Шурма, страшный бог; питался он человеческим мясом и запивал его теплой овечьей кровью. Пока братья удовлетворяли его кровавым наклонностям, бог любил и защищал их. Но раз как-то братья забыли принести ему обычную еженедельную жертву — двух мальчиков, двух девочек и трех овец, и свирепый Шурма разгневался и нагнал на них большого черного ворона. Ворон этот крыльями своими производил гром, а изо рта у него выходило пламя. Он напал на Осьяса и Ожъяса, подданных погубил и сжег, а самих их прогнал далеко на закат. А чтобы они не могли воротиться назад и занять старое место, он провел в земле борозду своим когтем, и вода потекла в той борозде, и образовалась глубокая широкая река. Он думал, что братья не в состоянии будут переправиться через реку; но случилось не так. Лишь только он улетел на солнце к Шурме, братья сделали плот, крепко перевязали его вичками (тонкими пруть-

ями) и переехали реку: сердце звало их на родину. Но ворон увидел их и снова погнался за ними; гнал их пустынями, потом лесами, затем опять пустынями и снова лесами... И потом выдернул перо из хвоста и положил на землю, и выросли из этого пера большие горы, покрылись и зазеленели лесом. Видят братья, что теперь уже не пробраться им до родной земли, — остались жить в лесу... Сказывали старики,... что мы и народились от этих самых братьев.

Зап. Н. Добротворский.

Опубл. на рус. яз. (Добротворский 1883).

10. В давние времена небо было низко-низко, его можно было рукой достать. Однажды чудская женщина пекла блины и студила их на небе: прилепит к небу, блин остынет — она его снимет. Возле нее крутился мальчик, ее ребенок, и собака, которая их охраняла. Мальчик оправился, мать вытерла его блином, и этот блин тоже к небу прилепила. Оскорбленное небо поднялось высоко-высоко, а людей прокляло: «Пусть один колос останется на стебле — для собаки». С тех пор зерно с одним колосом, а человек живет на собачьем пае.

Зап. Л. С. Грибова.

Опубл. на рус. яз. (Грибова 1975).

11. ...В древние времена, в прежние века, когда Иньва текла по другим местам, когда искала себе дорогу поправее, жил-был на нашем месте крепкий, сильный народ, темноволосый, с кипучей кровью, а звали его чудь. Жили чуди в глуши лесной, куда другие народы дороги не знали, если только невзначай попадут, да и то обратно выйти оттуда сами не могут. Не в каменных домах, не в деревянных теремах, а в ямах жили, как мыши и кроты селятся в норах. И не знали они тогда ни топора, ни ножа, ни хлеба, ни соли. А пищу им давал тогда темный лес и красивые реки с озерами, а одежду им давала парма-матушка, а тепло и веселье им давало солнце-батюшко, а вести отовсюду им приносили сороки, а силу-удаль и ум им давал их мудрый бог Ойпель и еще другой большой бог, а болезни и горе миновали парму. Они все жили до ста лет, да и тогда их смерть не брала, тогда они сами себе смерть находили: выруют яму, забирались туда и замуровывались.

Крепкими были чуди, медведя не боялись. А самыми сильными среди них были три брата —

Купра, Май и Ош (Медведь). А самый удалой среди братьев был самый меньший — Ош. Глаза у него были такие же острые, как у кошки, ночью даже видел хорошо. Ростом был высотой в три аршина, земля ему силу и ум за троих дала. Одевался Ош не хорошо, не красиво: зимой и летом носил одежду, спитую из соболя, на ногах — кожаная обувь; ходил с непокрытой головой — ни от дождя, ни от снега, ни от жаркого солнца, ни от лютого северного ветра не закрывал. Не так ли у него сила и ум крепили, как крепнет от лучей солнца сосна, как крепнет она от злого северного ветра — все корнями крепится в земле и тянется вверх?

А еще у Оша была крепкого сложения мать, большого роста и умная женщина, а если ласково сказать, так просто Пёвсин (Одноглазка). Эта женщина всех родичей держала под своим руководством, и все ее слушались. А работала она наравне с мужчинами, воду носила домой большой кадкой, и не искала в гору пологих троп, а прямо по крутому берегу поднималась. И дружила Пёвсин с Ойпелем — с добрым богом чуди. С ними же жила другая женщина, с детства была знахарка, а звали ее Чыкыш (Ласточка). И водилась Чыкыш из леса с мужиком и Сюра-пеля (Рогатый-ушастый), она умела добывать из камня огонь, могла навести наваждение, оживить человека умершего. И еще был у Оша отец, пам чудского племени. Ходил он войной в Курэгкар и Круто-чой, бил Югру, да с одного похода его принесли убитым, похоронили у р. Кува, на высококом красивом месте, где жили боги, где жил сам Ойпель, а чудские племена молились ему да поминали умерших-убитых. А жили они тогда в урочище Сылпан.

Похоронили чуди старого пама и тут же стали выбирать себе нового пама. И сказали тогда имя нового пама — Ош, и дали тогда Ошу памскую одежду, и велели Ойпелю беречь пама от болезней и порчи, и еще больше беречь от злых стрел и острого топора-ножа, и чтоб Ош стоял бы за них, защищал бы их жилье, народ Сылпана, хоть детей, хоть пожилых. А Ошу, новому паму, дали наказ: сделать все так, как его отец, держать наготове стрелы.

На красивом и хорошем месте был Сылпан, да одолели там жителей злые враги, не стало от них покоя чуди. И сказал тогда Ош своей матери Пёвсин, братьям Купре и Маю и знахарке Чыкыш: «Прекрасные наши места, да стоят далеко

от Ойпеля, потому и не может он защитить наши родные места. А сделаем-ка мы себе новые землянки на красной каменной горе (Изьюр, теред глазами Ойпеля да под его крылья, может, он защитит нас, как тетерев своих тетереvyт, как мать маленького ребенка». Долго молчали люди с Сылпана, будто языки у них оторвали, а руки-ноги веревками завязали. Река Иньва со слов Оша замедлила свой бег, перестала играть камешками. Да ведь нельзя и подумать так, не то что делать, рассердить бога и от него ждать возмездия. Или не знает удалой Ош: на горе Каменной место обитания богов и поминальная земля? «Пусть у него руки отсохнут, пусть нам откажут, кто посмеет в землю лопату воткнуть, кто будет тут ямы рыть», — сказала тут знахарка Чыкыш, и старые люди головы повесили. А удалой пам Ош еще раз открыл свои думы, сказал страстные горячие слова: «Люди! Кто мне дал эту палку, знак своего племени? Кто слушал меня, как свою мать? Кому не жалко головы, кто хочет отдать ее врагу, пусть остается здесь; кто хочет жить, пусть идет со мной на Каменную гору». Притих Сылпан, только Иньва стала сильнее шуметь волнами. Старая Чыкыш вторично сказала: «Накажет бог, кто не слушает его, и наказанный человек будет вместо лошади и ясного солнца не будет видеть». Замолк Сылпан, только Иньва буживала, волнами смывала с берега камни. Ош поднял тогда руки навстречу солнцу, встал на колени, сказал: «О, ясное солнце! Открой ты глаза у пожилых людей, дай ты разум потерянными людям, покажи нам место, где нам жить!» И тут заметили чуди, как ярче стало светить солнце, как огненное, и стало посыпать свои лучи на север, где стояла красная гора Каменная. «Вот где нам жить, люди!» — крикнул Ош и отправился туда. И за ним пошли молодые, за ними потянулись пожилые и взяли с собой детей. И устроили тогда чуди летнее жилье-шалаш, затем на горе выкопали ямы и обложили сосновыми бревнами. И назвали свои новые места Ку-дын-кар (город у устья р.Ку), а молодого пама с тех пор стали называть С-Ку-Ош, и всегда так называли, и теперь все называют — Кудын-Ош (иногда Кудым-Ош).

...Пришло время жениться Кудым-Ошу. Старая Чыкыш стала тогда ворчать, стала настраивать людей с Кудын-Ошем, да готовить расправу с Кудын-Ошем за то, что не послушался ее, за своеобразие. И сказала тогда Чыкыш вот такие слова: есть, мол, на севере быстрая река, есть, мол,

там вогулы, и у них, мол, есть большой князь, добрый человек и ласковый отец. А еще есть, мол, у него красивая дочь, как цветок золотой-купальница. А хочет, мол, ее князь выдать замуж за молодого парня — удалого князя. А кто, мол, ее возьмет за себя, у нее тогда родится сын-богатырь, смелый пам, и с тех пор не будет у людей плохих дней, весело станут жить. А думал ли Кудын-Ош, желал ли своему народу что-то плохое? Разве не он говорил пожилым, женщинам и мужчинам, да малым детям как устроить хорошую жизнь? Разве не он ходил в Изкар со всеми своими самыми хорошими меновщиками и привозил новые подарки: самые хорошие собольи шкуры, давал без счета много беличьих шкурок. Дал Кудын-Ош, да не даром дал: привез домой тогда новый топор, новый товар — не игрушка, острые топор, нож и железный меч, да привез не много, не мало, а целый караван лодок. А еще сам Ош смотрел, как обрабатывают железо, а из железа выковывают всякие поделки. И с тех пор у чуди было свое железо. Стало свое железо, появилась сила большая.

Услышал Кудын-Ош про красивую девушку и сказал так: «Давай съезжу и посмотрю я на нее и сосватаю за себя: мне такая и нужна как раз, которая подарит мне сына-богатыря». А братья Оша, Купра и Май, не советовали среди чужих народностей искать невесту, советуют из чуди искать. Не послушался их Кудын-Ош — сам князь. И поступил, как ему надо. Вот и выбрал себе товарищей, сели они в легкие лодки и поплыли по течению реки Иньвы, где стоит Анюшкар, да где живет его знакомый князь Анюш. Быстро плывут лодки по течению, а Кудын-Ошу надо еще быстрее: тянет его сердце к красивой девушке, так тянет — лопнуть готово. Пришли в Анюшкар, спрашивают, как добраться к вогулам, как попасть к ихнему князю. А там им показали дорогу по Каме, против течения: поплывете один день от темна до темна и как раз придете в другой город. А в том городе, мол, живет княгиня из чудского племени и знает, мол, у него, Оша, отца. Вот и направились Кудын-Ош и его товарищи к княгине, пришли поздно вечером. Пустила княгиня гостей к себе, спрашивает, куда направляется с Кудынкара пам. Да опередила известием колдунья отсюда: придет, мол, Кудын-Ош, которого Чикиш на погибель отправила. И жалко стало княгине молодого пам, встречает его: «Возвращайся-ка ты, Кудын-Ош, в свой го-

род. По-ихнему ты разговаривать не умеешь — кто тебя поймет, и кто тебе незнакомому поможет?» И ответил ей Ош: «Я ничего не боюсь и с полпути обратно не вернусь». — «Если сосватаешь ее, вогульскую девушку — не возвращайся обратно, чего бы не было, а женись на ней. А если согласишься на нее и не женишься — голову отрубят и на кол посадят. И еще я дам тебе своего человека из ихнего рода». Дала она своего человека, который мог разговаривать и на языке чуди, и вогулов, а зовут его Ваяси. И отправился Кудын-Ош со своими товарищами в длинную дорогу, отправился в ту сторону, где в темноте сверкает луч.

Вечером привел Ваяси Кудын-Оша в вогульский город, велел доложить о них князю. Сходили к князю, доложили о пришедших, а тот прогнал их и ничего не сказал. Пришлось Кудын-Ошу заночевать на улице возле изгороди, как бездомная собака. Утром опять доложили князю — и опять ничего не вышло. Еще одну ночь заночевал на улице, себя кормил мошкаре и снова велел доложить князю о сватах. Убедился тогда, наверное, князь: не избавиться от Кудын-Оша, позвал его к себе, спрашивает: «Зачем ты сюда, бесстрашный человек, пришел — жениться или мою голову опозорить?» Сказал ему в ответ Кудын-Ош: «Твоя дочь, красивая Костё, меня ждет, и отдай ее за меня, так бог велел». — «У меня на изгороди уже нет свободного кола, некуда будет твою голову посадить. Поэтому прошу: забудь про те слова, которые раньше сказал, и отправляйся домой. Многие уже сватали Костё, но никто замуж не брал: не годится, мол, она, не человек, и не теленок». А кто не захотел жениться на такой уродине, князь отрубал у них голову. Кудын-Ош сказал князю: «Я пришел жениться, князь, и унесу с собой не только голову, но и твою дочь. Счастье только тот найдёт, кто не побоится голову свою потерять».

Тогда приказал князь показать Кудын-Ошу невесту. Пошли Ваяси и пам в сторону шатра, где жила девушка. А шатер этот сделан не из бересты, а из оленьих мехов, а внутри шатра еще шатер. Встретила пама пожилая женщина, пригласила зайти. А там на мягких шкурах лежит человек, не человек, теленок, не теленок: руки-ноги человеческие, а лицо покрыто шерстью, как у теленка. Только глаза красивые, жалобно смотрят. Замерли на месте Кудын-Ош и Ваяси, языки окаменели, слова не скажут. Тогда сказала Костё

по-своему, а Ваяси Кудын-Ошу на чудском сказал: «Не бойся меня, Кудын-Ош, я не такая, какую ты видишь меня сейчас. А женишься на мне, ты сам и твои люди никакой беды знать не будут». Взяла да приподняла Костё двумя пальцами у висков шкуру, а под ней белое человеческое лицо. «Пойдешь ли ты со мной, красавица Костё?» — спрашивает Кудын-Ош. И сказала опять невеста молодому паму: «Куда поведет меня удалой пам Кудын-Ош, повсюду с ним пойду, хоть в огонь, хоть в воду».

Очень радостный сватающийся пам подошел к князю и сказал ему: «Я женюсь на твоей дочери, и будем мы с ней жить вместе свой век». Приказал тогда вогульский князь устроить пир. Зарезали много оленей, наловили рыбы, поймали всякой дичи, приготовили и напекли много всякого. А мать у Костё готовит дочь выдать замуж, обрабатывает ей лицо, отдирает телячью шкуру. Приклеила эту шкуру она же сама, чтобы не выдал князь дочь за нелюбимого. Два дня и две ночи к свадьбе готовились, а на третий день гостей создали и вывели Костё к Кудын-Ошу. Идет Костё, как лебедь плывет, а лицо покрыто шелковым платком. Встречают невесту родители. Князь тут и сказал: «Покажи-ка, дочь, свое лицо Кудын-Ошу». А мать тогда сказала так: «Пусть спадут волосы с твоего лица, и будешь ты, Костё, красивее всех!» — и сняла с лица дочери покрывало. И сказал тут князь-вогул: «О, мой бог! Взаправду ли ты это, Костё?» — «Это твоя дочь, дорогой князь, — сказала Костё, — прогнал бог от меня горе, и я стала красивее сестер!» — «Пусть будет так!» — сказал князь и велел начать свадьбу. А потом Кудын-Ошу дали много подарков, дали лодки и людей, проводили молодых в Кудынкар.

Узнали в Кудынкаре о возвращении Оша и встречают своего паму и его красавицу жену, как самых дорогих, самых любимых детей встречает мать. Не Кува шумит-волнуется своими волнами, не парма весело шумит, не звонкая птица веселится — в Кудынкаре песни слышны, и дудки играют. Не разбойники там делят золото, не воронье-сорочье здесь галдит — Кудын-Ош женится на красивой девушке, чудские люди устроили большой пир. Под лучами солнца на высоком месте, возле реки Кувы, среди сосен, на зеленом цветущем лугу поставили столы, а столы накрыли белым полотном, узором украшенным. А на столе всякая еда: запеченное мясо и

свежая рыба, свежее мясо, ягоды, а в туесах и чуманах тает от солнечных лучей золотистый мед. А вокруг столов широкие стулья, да не из осины, а из красивой березы сделаны и все расписаны узорами...

На четвертый день гости разошлись по домам, затихло веселье в Кудынкаре, затихли дудки, а Кудын-Ош разговаривает с народом, просит приготовить черный тополь, выдолбить из него легкие лодки и широкие карбасы, чтобы сложить в них шкуры и плыть по Иньве вниз, затем плыть вниз по Каме широкой да обменять-продать шкуры на золото-серебро; а еще купить там новый товар-кумач и парчу, жене одежду выходную. Собрался Ош со своими людьми на юг, новые земли посмотреть, а тут пришли какие-то незнакомые люди, а лодки у них очень легкие и очень быстрые. А что лежит в лодке, не видно. Позвали Кудын-Оша: пришли, мол, люди и товар привезли.

Подошел пам к берегу, посмотрел на реку, где красивые лодки, как белые гуси, рядами стоят, спросил у них по-своему: «Откуда вы, люди, с какого племени и зачем пришли?» И отвечают ему на языке Кудын-Оша: «Откуда солнце встает над землей, откуда свет раздвигает тьму, там живет добрый хан и его племя боевое. Хан послал нас на север, и мы оказались тут вот, у тебя, пам Кудын-Ош. А привезли тебе товар дорогой, а женщинам нарядную одежду, а маленьким детям угощенья, гостинцы. А что тебе надо, красивый пам, выбирай и бери все, а дай нам взамен мягкие шкуры». Говорят так люди с лодки, сами показывают дорогой товар: и кумач, и парчу, и серьги, и кольца. Да еще целая лодка золота. А хоть и умные были эти люди, да очень жадные: если увидят красивое, блестящее, сразу обо всем забывают, около торговцев, как молодые олени, бегают. И сам пам обрадовался приезжим, а сразу не решился к ним спуститься, вначале посоветовался со своими людьми, а они в один голос сказали, чтоб открыть крепкие ворота, впустить в город торговцев и попотчевать их вкусным медом. Еще чудские люди вот что сделали: поплы рыбу ловить и отправились на охоту. И сказал тогда Кудын-Ош своим людям: «Ну-ка, откройте крепкие ворота и пригласите торговцев, затем выберите для себя нужный товар, а за товар отдайте вы всякие шкуры».

Чувствовало, знало сердце у Пёвсин: ничего хорошего не принесет ее сыну эта торговля, а

не смогла уговорить людей, не смогла остановить Кудын-Оша, чтобы не открыл широко двери дома незнакомым людям. И отправила Пёвсин красивую Костё подальше от людских глаз, спрятала. А пришли чужие люди к ним, дак не бросили ни одного гроша за ихние ворота, как делали раньше другие торговцы. А как зашли они в город, дак не развернули свой товар, а взялись за стрелы и направили их прямо в сердце Кудын-Оша. Из сердца хлынула горячая кровь, и удалой пам потерял сознание. И упал тогда пам на землю, на теплую землю, мягкую траву, прижался грудью к теплой земле, и тут же в него влилась потерянная сила, и зажило раненное сердце. И вскочил снова на ноги пам, ищет на земле свой железный меч, но перед собой и за собой не нашел его. А в городе нечисти-врагов все больше становится, как муравьев в муравейнике, и обступают его все больше и больше. Схватил тогда пам огромную оглоблю и давай колотить по головам врагов. И тут другая стрела воткнулась в сердце молодому Кудын-Ошу, и опять пам упал на землю, и опять теплая земля, как и в первый раз, залечила у пама сердце. Кудын-Ош встал тогда на свои ноги и увидел: чудской народ отгеснили к изгороди пришедшие и просят у них мягкие шкурки и еще золото. В третий раз острие стрелы вонзилось паму в сердце и свалило его навзничь. Не смог теперь пам горячей грудью прижаться к земле и вылечить свое раненное сердце, взять у земли большую силу и сознание. А пришедшие наступают, плетью шелкают, все просят у чуди налог. И сказала тогда Пёвсин своим сестрам, своим братьям: «Отдайте все, что просят, не прячьте ничего. Если не отдадите, самих заберут, маленьких детей со скалы в воду бросят. А что заберут, вы этого не бойтесь: что было нашим, к нам обратно вернется».

Вот и заполнил враг беличьими шкурками свои лодки, лисьими шкурками, а еще туда сложили много золота и отправились по своей дороге. Далеко ли, близко ли они отплыли и стали смотреть, какое добро им сегодня досталось. Смотрят, оценивают, кровавыми руками шупают, а у них в лодках — только трава хвощ. И стали возмущаться, сцепились, как кошка с собакой, стали ругать своего хана и выговаривать ему: ты, мол, ненасытный, обдурил нас, забрал себе все, что хорошее, а нам оставил одну траву. Пошли, посмотрели в его лодках, а там тоже ни

каких шкур, никакого золота-серебра. Рассердился хан, приказал обратно вернуться в чудской город и разорить его, распотрошить, как убитого гуся.

А тем временем Пёвсин и Чикиш и другие колдуньи, которые водились с рогатым-ушастым царем у жителей леса и воды, оживили Кудын-Оша и других людей. Показались у пришедших злых людей красивые лодки, Кудын-Ош схватил заранее приготовленный камень, да не маленький, а весом в двенадцать пудов, и кинул его с горы Каменной прямо в Куву. И поднялся тогда большой ветер-сильный вихрь, вражеские лодки не смогли плыть против ветра. Вышли враги на лесистый берег, а деревья с треском упали перед ними и на них и закрыли им дорогу и, придавив, убили их. Три ночи и три дня так стояли пришельцы, думали, как подойти к Кудынкару и расправиться с жителями города. Три ночи и три дня бушевал вихревой ветер, не давал поднять головы пришедшим людям. А на четвертый день окончательно зажило сердце у молодого пама, и он повел свой народ на лютото врага, отобрал у них стрелы-меч, а у хана оружие забрал себе. А тот, злой хан, до того испугался, чуть язык не проглотил. И взмолился к Кудын-Ошу, как к своему аллаху: «Отпусти меня, пам дорогой, домой, к моей жене и детям малым, а я за это дам большой калым». — «Ничего мне не надо, злой человек, а вот забрал я у тебя оружие, а своим людям раздам ваш кумач и парчу, и кольца-серги, и еще целую лодку золота-серебра. А за это я дам тебе одну грамоту, она откроет тебе дорогу домой, и нигде тебя с ней и пальцем не тронут, если не будешь скандалить с людьми. А придешь домой, так всем скажи, чтоб от ваших никто сюда со злом не приходил, а как придут — здесь и оставят головы. А кто с добром сюда придет, привезет нам хороший товар — мы с ним обменяемся». Заверил Кудын-Ош эту грамоту своей подписью, тут же отдал ее злому хану и послал его свиту вдоль по Каме.

Сколько лет, сколько зим прошло с тех пор, мы не знаем, и снова собирается Кудин-Ош на широкую Каму, а с Камы и еще дальше на юг, где живут богатые люди, и где много всякого товара. Собрался народ на красивый луг, где был у них бог, помолились за хорошую дорогу, удачный поход, а колдунья Чикиш дала гостинцы и Рогатому-ушастому и Водяному. Городские жители сложили в карбас все шкуры, а Кудын-Ош

направился к столбу с надписями, легко натянул тугой лук — и острые стрелы вонзились в центр столба с надписями: хороша будет, видать, и эта дорога. И отправились чуди в длинную дорогу. Проводила своего сына Кудын-Оша Пөвсин, проводила своего друга-мужа, умного пама, красавица Костё, проводил своего отца Кудын-Оша и красавица Костё удалой сын. А еще проводили Кудын-Оша и его товарищей и пожилые люди, и маленькие дети.

Шумит лес возле Иньвы, звенит там всякими голосами дичь-птица, весело плещется вода в реке, гонит новые лодки к большой Каме. День прошел, ночь прошла, а чуди все плывут и плывут вперед, веслами направляют свои лодки. Вот и вышли на Каму, а она повела Кудын-Оша туда, где рассказывают знающие люди, живут богатые люди. Вот и луна пошла уже на убыль, затем новая родилась. Вот и кончилась дорога чудского пама, прибыли они в богатый горол. Велел показать Кудын-Ош свои шкуры, показать и сложить их перед князем. И принесли чудские люди, что есть с собой, сложили все перед князем: возьми, мол, у нас ты, добрый человек, это добро — подарки пармы и дай нам кумач и парчу, да еще дай золото-серебро. И приказал Кудын-Ош принести вкусный мед, велел чудской пам потчевать доброго князя, и пили тогда пам и князь из одного туюска и вместе чмокнули губами, хвалили этот вкусный напиток.

И приказал князь принести еду-питье, велел послать чудской народ за стол и угостить их на славу: всем налил чарку вина, положил перед ними каравай хлеба. А Кудын-Ош, хоть и сам пам, хоть уже во многих местах побывал, а не знал того, что такое хлеб и с чем его едят. И тогда князь сказал: хлеб, мол, и хлеб, и показал, как его едят. Попробовал Кудын-Ош — не мясо, не рыба, а мягкое и вкусное. И знать бы, как его, хлеб, выращивают и откуда берут: из воды, с земли? И показал тогда князь откуда его берут, повел за дом и показал на траву: это, мол, так растет хлеб. И попросил тогда Кудын-Ош домой хлеб отправить. И дали ему с собой и парчу, и кумач, и всякие безделушки, и целую кучу золота-серебра. А еще им с собой дали ржи-семян и сказали, как ее сеять-растить, как муку делать и хлеб печь.

Привезли чуди в свой город ржи и ячменя, овес и пшеницу, и стал у них тогда свой хлеб... Долго ли, нет ли, много хлеба собрал Кудын-

Ош, собрал и пригласил гостей издалека, а ближнего гостя, Юксю с берегов Кэс, совсем забыл. Узнал об этом Юкся, очень обиделся. А как обиделся, пошел битвой на Оша, чтобы отнять у него хлеб. И разлился Ош, приказал народу точить топоры и ножи взять покрепче сабли и намазать острые стрелы сильным ядом и повел народ против врага да на чудского же пама, с реки Кэс пама Юксю... Не сберет ни Ойпель, ни большой бог. Не сберет, не остановил ни Кудын-Оша, ни старого Юксю. Встретились возле реки Кэс, как нож и камень: один не может резать, а другой не режется. Ни дня, ни ночи не знают, все дерутся, земля под ногами дрожит, тайга кричит, а кровь ручьем бежит в реку Кэс, красит чистую воду в красный цвет.

Три ночи, три дня дрались, все с ног свалились: кто от топора-ножа, кто от острого меча и острого копья, а кто от усталости. Остались на горе два человека: Кудын-Ош и старый Юкся. Встретились они, как злые собаки, устались друг на друга. Попытался было ударить старый Юкся своим мечом, да руки не поднимаются, висят, как плети. Хотел было воткнуть меч Юкся в живот Кудын-Оша, да как окаменел, двинуться не может. Поднатужился Юкся, последние силы собрал, поднял меч, и меч из рук упал, в землю воткнулся, а сам упал навзничь, протянул руки к Кудын-Ошу, схватить за горло. По-своему понял это Кудын-Ош: Юкся, мол, мириться хочет с ним, а не драться. И опустил он на колени, пожал ему руку и сказал: «Много народу ты убил у меня, злой пам. Разорвать бы надо тебя за это за ноги, отрубить сильные руки, да видит Ойпель — раскаиваешься ты и первым мне протянул руки, живи тогда, сколько тебя земля будет носить, и никогда больше в Кудынкаре не являйся. А я еще слово скажу: никогда я не приду сюда войной и так тоже скажу своему народу. Пусть так будет с этих пор и дальше».

И затем чуди перестали друг с другом драться, а Кудын-Ош всем хлеба дал: и Купре, и Маю, и Кэчу, и Палю, и Юксе, и князю Анюш, и другим. И вспоминали за это Кудын-Оша чуди всегда добрым словом, и мы об этом тоже так скажем. А прожили чуди сто лет и сто зим каждый, а Кудын-Ош прожил столько да еще полстолько и только потом к нему смерть пришла. Стал умирать Кудын-Ош, позвал к себе своих людей, сказал: «Когда я умру, положите меня в гроб, сделанный из кедра, а вокруг гроб окуйте

железным обручем, крепко закройте, чтобы ни одной капли воды туда не попало. А я посплю, сколько мне понадобится, и снова проснусь. А проснусь, так еще лучше вам устрою жизнь. Но и вы не живите впустую, ищите дорогу к своему счастью и не воюйте с добрым народом, дружите с ними». Сказал так чудской пам Кудын-Ош и уснул крепким сном. И долго-долго чуди ждали, когда он проснется и даст людям лучшую жизнь.

Важся каддэзё, көр Иньва хыс ко-
төртёма эшö мөдiк местайт — ко-
шiёма веськытжык туй, олёма-вёл-
ма мянладорын вына йöз. И
шубмась этö йöзсö чуд увтыр. Олёма
сия вөр пыдöссэзын, кытчö мөдiк йöз-
зэс и туйсö абу төдлёмась, только
разь казаятöг шедасö.

Поздiсьёма чуд увтырыс, кызд
шыррез да муошиез, гуэзын, сьöд му
пытшкын. И морттэс абу төдлө-
мась не чер, не пурт, не нянь, не сов.
Сёян-хоансö нылö сетлёмась вöрыс да
ваыс, шонытсö да гажсö — шондi, а
бытиём ен Ойпель вайöтлёма ны
дынись шогөттэз, пöрöс да берся
умёлторсö.

Бура паськалёма чуд увтырыс, уна
горттэз нуксöбтлёма сия Иньва хö до-
рö, а öтiк увтыр ны коласiсь олёма
Сылпан мыс вылын.

Чожсö да повтöмöсь сэтöн оти-
рыс вёлёмась: ылiсь вөррезöт ветлө-
тёмась и дорйисьны кужёмась. А мед-
вынаён асьнысö мыччалёмась куим
вон, чудской памлөн зоннэз — Купра,
Май да Кудым.

Кудымыс вёлёма ош кодь вына, сы-
сянь и шубмась сiйö Кудым-Ош. Вёлө-
ма мортыт куим аришин сувда, муыс
сылö вынсö да мывкыдсö куим
мортлiсь сетöма, а синнэс и оинас
тупкася буржыка адзёмась.

Пасьтасьёма сия не бура, не басöка,
а төв и гожум новiёма кучиккезiсь ву-
рöм паськөм да көмкөт, а хрсö не зэр-
сянь, не лымсянь, не шондiсянь, не лёк
тöвсянь абу сайöвтлёма.

Кудым-Ошлөн вёлёма ён высина
мам — ыджыт мыгöра да мывкыд
хора инь, көдö шубмась Пөвсин. Сiя

быдöс родсö ас кипод увтас видзёма,
и быдöнныс сiйö кывзёмась. Ачыс уд-
жавлёма мужиккескөт тиöтш, гор-
тас ыджыт кринкаён ва кайöтлёма
да абу кошиывлёма лаб каянiнсö, а
кайлёма крут берегас веськыта.

Пөвсин бура радейтёма Ойпельöс
— чудской отирлiсь доброй енсö, и эта
понда Ойпель пыр отсавлёма сылö.

Ныкөт жö олёма мөдiк инь — уна
төдiсь Чикыш. Сiя учөтсянь велалөм
веськөтчыны да тишкөтчыны, куж-
лёма изiсь шедтыны бичир, вийöм
мортöс ловзёйтлёма. Төдчывлөм Чи-
кыш вöрись дядькөт — Схора-пелякөт
и вермывлөм пöртмавын мортлiсь
синнэз.

Кудым-Ошлөн айыс, Сылпанiсь
пам, ветывлөм войнаён мөдiк ув-
тыррез вылö: Курöгкарö и Круто-
чойö, Кама дорö и Юграö. Öтiк вет-
лансянь сiйö вайöтёмась кулөмөн, и
нелки Пөвсин иньыс — Ойпельöс бу-
ра радейтiсь, да уна төдiсь Чикыш
абу вермёмась ловзётны сiйö.

Дзёбёмась памсö Кува дорö, Изхор
мыс вылö, кытөн вёлёма еннэзлөн
горт. Чудской увтыр сэтөн хрбит-
лёма еннэслö да касьтывлёма кулөм-
вийöм отирöс.

Дзёбасö сылпанса пöрись памнысö
да пондасö бöриыны виль памöс. И
керасö памнас Кудым-Ошöс. Сетасö
сылö памской паськөм да пас, бура
хрбитасö Ойпельö, тиöктасö бере-
гитны Кудым-Ошöс пöрöссянь да
тишкөтөмсянь, а эшö ёнжыка бере-
гитны лёк нывөссезсянь да лэчыта
пуртсянь. А сыбöрын и том памлö
висьталасö, медбы сiя сiдз жö бура,
кызд и пöрись памыс, дорйис нылiсь
гортнысö да отирсö, челядьöс и пö-
рисьöс, медбы сылпанса лэчыта вид-
зисö шодзеззысö, а нывөссез медбы
прокод вöли мавтöмöсь билён.

Гажа местаын Сылпаныс сулалёма,
но öдöлейтасö сэтiсь олiссесö враггез:
то сёян да паськөм мырддясö, то ныв-
каззöс нуютасö. И шуас сэк Кудым-Ош
мамыслö да воннэслö, и уна төдiсь би-
кышлö, и быдсөн увтырыслö:

— Миянлө колö мунны эстись. Вайö керамö аслыным виль горт — керамö кар гөрд Изьхор вылас, Ойпельыс син одзö да сы борд увтö, ась сия дорьяс миянöс, кызд мам учöт пияннзöс.

Чöлисö отирыс, бытьтö кыввезнысö нылсь нетикуисö, эз и вөрзöбтчö, дзик кикокнысö ойтöв кöстис. Нельки визыв Иньва сувтчисмоз, дугдис визлачас галянас орсны. Эд сідз и думайтны оз туй, нетолишито керны! Али оз тöд Кудым-Ош, что Изьхор вылас вексö вöвл еннзлөн оланін да касьтисян му? Лөгасяс Ойпель и вермас мыжйыны быдсөн увтырсö.

Тöдісь Чикыш висьталіс:

— Ась киз косьмасö сылөн, кин лыьтас еныслісь мусö вөрзöбтны!

Пöрись отир хоррезнаныс гогинялöны: буре пö баитö Чикыш, ны моз думайтö. Но Кудым-Ош оз кывзы тöдісьсö, ассис баитö:

— Отир! Тийö сетім меным асланым увтырлісь пас. Тийö кöсийт кывзыны менö, кызд челядö ассиныс аймам. Кинлö абу жаль хорыс, кин мөдö сийö врагыслö сетны — ась кольччö татчö. Кин мөдö овны, ась мунас мекöт Изьхорас.

Чöліс Сылпан, только Иньва ю öд-дöбнжик пондіс гыасыны да горавны визлаччезас.

Тöдісь Чикыш мөдтырся шуас:

— Еныс мыжгяс, кöдна мунасö, и ния вексö нельподбн пондасö кыскасьны.

Чöліс отирыс, только Иньва ю горзöмөн горзис, пельдöтліс гыззнас берг дорись иззесö да кылөтис събрас.

Сэк Кудым-Ош нюжөтас кизсö шондi паныт да кеймисьмөн горөтчас:

— Мича шондi! Осьт жö морт-тэслісь синнэсö, сет нылö вежөрсö да мыччав, кытөн овны!

И сэтөн чудскöй увтыр казаялас, кызд шондйыс югдöтö Изьхор керөссö.

— Ачыс шондйыс мыччалö, кытөн пондам овны! — висьталас Кудым-Ош да иньдöтчас сэтчин, Кува ю дорас. А сы бөрсянь мунасö томмес и кыссясö пöриссес. И керасö сэтчин

аслыныс виль горт, йөрьясö сийö вылын йөрөн-заплотөн. И шуасö чуддэз ассиныс виль гортнысö Кудым кар.

И висьталас сэк Кудым-Ош:

— Горт миян шогмис бур. Онi колö ветлыны Изкарö — асланым воннэз дынö.

Босьтас Кудым-Ош бур козин да гөснеч и ветлас Изкарö, ваяс сэтчинісь көртовöй черрез, пурттэз да ньöввёсь йыввез. А эшö тöдас мыйись сэтчин көрт керöны и кызд көртсис чер-пурт дорöны. Сэксянь Кудымкарын лоас асланыс көрт. Лоас көрт — лоас бур олан, лоас ыджыт вын.

Локтас кад гөтрасьны Кудым-Ошыслö.

Уна тöдісь Чикыш висьталас сылö:

— Ойланяс эм визыв ю, а эта ю пöлөт олö вогул увтыр. Эта увтырлөн эм ыджыт князь, а князьислөн эм ныв — шуöны Костö. А кин пö босьтас сийö ас саяс, сылөн чужас зон-богатырь... Ветлы-ко, Кудым-Ош, корасьны сийö.

Кылас Кудым-Ош вогульскöй ныв ылысь и шуас:

— Ме верита тэныт, пöрись Чикыш, и ветла сэтчин корасьны. Меным иньöс сэтшöмö и колö. Чужтас сия бозатырьöс, и мийö сыкөт некинлö сэсся оз сетчö.

— Сідз и лоас, Кудым-Ош. Тэрмась корасьны, медбы эз одзав кинкö.

Бөргяс Кудым-Ош аслыс ёрттэзöс, пуксясö ния виль пыжжесö да уясö Иньва кывтытö, кытөн Анюшкар сулалö. Сэтөн олö Кудым-Ошлөн тöдса нам — Анюш.

Кокнита, дзик дзодзөггез, уйöны пыжжес, а том памлö колö эшö перытжыка: пондіс кыскыны сьölöмыс вогульскöй ныв дынö. Вот и тэрмөтö ёрттэсö, шоччисьны оз сет.

Локтасö Анюшкарö, хасясö, кызд мунны вогулэз дынö. Анюш велөтас:

— Каят Кама кузя ва паныт быдса лун, рытнас локтат ыджыт карö. Сия карын памбн инька пукалö. Миян увтырись жö. Сылісь и хасят одзланись туйсö.

Локтас Кудым-Ош Кама дорись карё, хасьё, кызд вогулзёо сюрны. Инька-пам тодö, мый сэтчин том пансö видзчисьö, и панласьны кутчас:

— Берт-ко, Кудым-Ош, гортат, сідз буржык лоас. Ны моз тэ баитны он куз — кин тэнö вежортас и кин отсалас? Юртö колян сэтчин.

Кудым-Ош висьталас:

— Ме немись ог пов и эг вела в джын туйсяняс бертыны. Верман кö, дак отсав.

Адзö инька-пам: он вермы бергöтны этö мортсö. Вот и шуö:

— Сэк кывзы, мый висьтала, и висьталöмс прокод храт видз. Корсян кö вогульскöй нывсö — бөр эн керсьы. Мый бы эз вöв, а гөтрась сы вылын. Эн вунöт: мый бы эз вöв, а гөтрась. Көр видзöтан сійö да он понды босьтны — хортö орöтасö да майöг вылö кышаласö. А ме сета тэныт ассим мортöс — туй мыччалсьöс. Сія и ны моз кужö баитны.

Узяс сэтöн Кудым-Ош, и ашынас сійö туй мыччалсь морт Ваяси нуöтас сы ладорö, кытöн орсö ой хөгөр.

Дыр ния узясö хяз кузя, сесся мунасö подöн да вöлись локтасö вогульскöй карö. Кудым-Ош иньдöтас Ваясисö князьыс дынö, тиöктас висьтавыны ашывсис: локтис пö тэ дынö чудскöй пам. Висьталас мортыс, но асныра князь вайöтас сійö и тиöктас пöднаны карö тырансö. И ковсяс Кудым-Ошилö узьны öтöрас, йөр бокын, кызд горттöм понлö.

Асывнас чудскöй пам бөра иньдöтас Ваясисö князьыс дынö, и бөра нем оз нет.

Эшö öтик ой узяс öтöрас, и Ваяси мунас князьыс дынö куимöтпыр.

И сэк вежортас гордöй вогул, что чудскöй пам эшö сысся асныражык, и лэдзас сійö дынас.

— Мыйлö татчö локтн — гөтрасьны али менчим хрöс серавны? — лөгөн халис сія.

— Мода гөтрасьны тэнат ныв вылын, Костö вылын, — шуас паныт Кудым-Ош.

Эта вылö серöмтчас князь:

— Менам йöрын сэсся абу простöй майöггес, нехытчö лоас тэнчит хортö кышавны. Сійөн кора: вунöт нійö кыввесö, кöднö меным висьталн, и мун гортат.

Кудым-Ош мөдтырся висьталас:

— Ме локтi гөтрасьны, князь, тэнат ныв вылын. И нуöта сёбрам не только хрöс, но и тэнчит нывтö. Шудсö только сія адззас, кин оз пов ассис хрöс öштыны.

Уна йöз корасьлөмась ни Костсö, да некин абу босьтöма: нөштöм пö сія, кызд кин и эм — не морт, не кукань. И быдөнныслсь, кин корсьлөм, князь керавлöма хррезнысö.

Тиöктас князь мыччавны том па-мыслö нывсö.

Мунасö Кудым-Ош да Ваяси чумö, кытöн нывкаэс олöны. А чумыс вевтöма не банөн, кызд мөддэс, а кучик-кезөн, да пытикас эшö мөдiк чум.

Панталас том памöс пöрись инька, пыртас пытикас. Сэтчин небыт кучиккез вылын пукалö морт не морт, кукань не кукань: киэс, коккес — мортлөнöсь, да чужöмыс гöна — мөслөн и эм. Только синнэс басöкөсь, норөнмоз видзөтöны.

Тувдiс местаас Кудым-Ош, кылыс öм пытикас кынмис — шы оз сет.

Висьталас ас мзнас Костö, а Ваяси чудскöй кылөн Кудым-Ошилö шуас:

— Эн пов меись, Кудым-Ош: ме не сэтшиöм, кытшиöмö часöt адззан.

Кутас Костö чепöльнас да нетшкөвтас гöна рожасис пилим, а сы увтын — морт кучик.

— Мунан я мекöт тэ, Костö? — халас Кудым-Ош.

Костö висьталас:

— Ме тэкöт кöть кытчö муна.

Кудым-Ош бертас князь дынö и шуас:

— Ме гөтрася тэнат ныв вылын.

Вогульскöй князь тиöктас керны ыджыт пир. Начкыласö көррезöс, кыясö чери да быдкодь кайезöс, пуасö да пöжаласö сёянсö быдса керöс.

Эта коста князьлөн иньыс нывсö жöник сайö лöсьöтö, чужöмсö сылсь

чышкё да миссьётё, мёс кучиксё яй бердсис кыртётё. А лякётлёма сійё личинасё нылыс чужом вылё ачыс мамыс, медбы асыра князь эз сет нывкасё нелюбой сайё.

Кык лун да кык ой ыджыт пир кejas лосьётчасё, а куимёт лунас гёс-сез ёксясё.

Петкётасё невестасё чумсис. Мунё Костё — дзик юсь уйё. Чужомыс шёлковёй вевтёсён вевттёма.

Князь сэтён и шуас:

— Мыччав-ко, ныв, ассит чужом-тё жёныкытлё да и йёзсылё.

Мамыс молитва моз лыддётас:

— Ась усяс тэнат чужом вылісь гёныс и лоан тэ, Костё, басёк чужома!

И кулыштас нылыс чужом вылісь вевтёссё.

Диво кутас князьсё:

— Тэ я этё, Костё?!

— Этё ме, тятю, — шуас Костё.

— Еныс вайётіс менчим шогётсё, и ме лои сойездсь басёкжык!

— Мед лоас сідз! — шуас князь да тиёктас пондётны ыджыт пирсё.

Сыбёрын Кудым-Ошлё сетасё уна козин, пыжжез да отирёс и кольаласё том гозьясё чудской музё. А медбы туй вылас Костё эз вомдзась, сылісь чужомсё бёр лякасё гёна кучикён.

Локтас Кудым-Ош Кува ю дорё, панталас сійё Пёвсин, халас зоньслісь:

— Кыдз нё шуёны ичмоньнымёс?

— Костё сылён нимыс, — висьта-лас том пам.

— Косьтё? Косьтас сія тэнё и ми-янёс ётлаын! — горётчас Пёвсин да осьтас ичмоньлісь чужомсё и сэк жё дёвкас зоныслё: — ылісь вайётін, а бала рожа тай инё?

— Тэ бурджыка видзёт да вёлісь висьтав, — шуас Кудым-Ош мамыслё и сы шогъя гусьён кулыштас Кос-тёлісь личинасё.

Пёвсин гуддыштас синсё, видзётас нывка вылё, ошкас сылісь басёксё:

— О-о, сыви татён некин абу!

И эшё халас Пёвсин:

— Кыдз пондан шуны менё и ыд-жытён али учётён татён лоан?

Костё шуас:

— Кытчёдз ловья лоан, мамён понда шуны и тэсья ыджытжыкё ог пуксьы.

Гленитчас Костё пёрись мортис-лё басёкнас и басинас, и сія ки пё-лёттяс пыртас нывкасё карас.

Видзчисясё кудымкарса, кёр чужас виль тёлісь, и керасё свадьба. Веж лудовка вылё ольсаласё небыт кучиккез да тэчасё сэтчё быдкодь сёянсё: яй пёжалёмё и уль яй, чери пуёмё и уль чери, берся чёскыт ягёд да турун, сув-тётасё туиссез да чуманнэз маён.

Уна гёсь сэтён пукалё — ылісь и матісь чуд увтыр: Иньвайылісь кык вон Паль и Кёч, Иньва кывтытісь Анюш, Кува ю дорын оліссез и Велва дорись отир, Кёс ю дорись Юкся пам зоннэзнас. Костёкёт ордчён пукалёны Купра да Май, Пёвсин да Чикыш.

Куим лун гажётчас Кудымкар, нё-льётас мунасё гёссес гортаныс, и Ку-ва ю дорын лёньсяс пёлян горыс да сылёмыс, бёра пондётчас пырся олан.

Мёдік виль тёлісьё Кудым-Ош тиёктас лосьётны пыжжез, медбы петны Кама вылё да кивтны увла-нью и сэтчин вежны кучиккез золото да серебро вылё, вайны инь пёлёлё мёдётчаннэз.

Лосьётчасё кудымкарса виль музё видзётны, а ны ордё тёдтём отир локтасё. Пыжжез нылён кокнитёсь да зэв басёкось, а пыжжезас — берся товар.

Петас Кудым-Ош ны дынё, халас:

— Киннэз тійё, отир? Кытиём ув-тырись и мый вайитё?

Йёз отир шуёны:

— Кысянь шондї петё, сэтчин олё добрвй хан да сылён отир. Хан инь-дётіс мянёс тэнат гортё, Кудым-Ош. Вайим тэныт нёбевез да ёссез, инь пёлёлё паськём, а поснит че-лядылё чёскыт гёснеч. Мый колё тэ-ныт, том пам, босьт быдёс, а мян-лё сет небыт кучиккез.

Висьталёны этадз локтись отир, асьныс дона товарсё мыччалёны: и кумачсё, и парчасё, и пелькыдз да чунькытиш, ньоввьессез да кёртовой шодззез.

Кудым-Ош полё локтиссесё карас лэдзны: талун пё етиша отирыс гортын. А отирыс тишкётё осьтны крепыт йёрнысё, лэдзны кар пытишкас вузасиссесё. Да и Костё корё, и том пам тишкотас осьтны воротазсё.

Пёвсинлён кылё съблёмс: локтиссес нем бурсё эз вайё, но оз вермы овны отирсё, оз вермы сувтётны Кудым-Ошсё, медбы сія эз осьт горт ыбёснысё тёдтём йёзлө.

Пырасё локтиссес карас и ворота одзас оз чапкё некытишм козин — этадз керёны только лёк йёз.

Казалас сэтшiomсё Кудым-Ош, горптас:

— Отир! Локтиссес мяннёс бё-бётисё! Вашётам нийё бёр!

Мужик пёлбс кутчасё тышкасьны вражкёт. Иньказз да нывказз дзебси-сясё пыдбёжык.

Уна ньоввьёсь иньдотасё враггес Кудым-Ош моросё. Отік мёртчас сы съблёмö. Чепёсся съблёмсиз визыв вир, и том пам битас садьсö.

Усяс сія кок йывсис небыт турунас, жмитчас мороснас му бердас и сэк жö вились садьяс: веськалас сылөн бытишкём съблёмс.

Чеччөвтас Кудым-Ош кок йылас, оз адззы кёртовой шодзсё и кватитас потиш да сійон кутчас врагсё сыриыны.

Мөдік ньоввьёсь татишкисяс Кудым-Ош съблёмö, и пам усяс му вылас кыминь, и горт муыс бора веськөтас сійö.

Куимөт ньоввьёсь мёртчас пам съблёмö и пөрөтас мортсё гатиш. Оз туй сылө мороснас жмитчыны шоньит му бердас, оз туй босьтны муыслись виль вын да садь.

Локтиссез чепсасьоны кар пытишкын, отирсё вартлёны — корёны небыта керём кучиккез.

Висьталас Пёвсин горптиссеслө:

— Сетö быдöс, мый корёны, нем эд дзебö. Од сетö — асьныс босьтасö и тиянөс нүөтасö, поснит челядьсö Изьхр вывсянь ваас чапкаласö. Сетö и нем эд жалейтö: кода мян вөлі, мянлө жö и дөнзяс.

Тыртас враг ассис пыжжесö ур кучиккезөн, руч да низь кучиккезөн и мунас аслас туй кузя. Мымдакө уясö ния да пондасö пешлыны, кытишм добро ния талун босьтисö. Видзётёны, шамралёны, а ны пыжжезын — өтік пикан. И лэбтіясö етишасьны, дзик кань да пон, видёны ассиныс ыджытнысö: этö тэ пö мяннөс бөбөтін, аслыт босьтін, мый эм бурьыс, а мянлө пö колин турунжуг!

ыджытныс видзөтас аслас пыжись — сыын тожө некытишм кучик абу.

Лөгасяс разбойник, тишкөтас бертны чудскöй карö да куштыны сійö.

А карын Костё кисьтö курыт синва — садьясьны оз вермы... Чожа я, не я, но Пёвсин да уна төдісь Чикыиш, кода төдчылөма Схора-Пелякөт, — куллезлөн царькөт, ловзьөтасö Кудым-Ошсö да вийөм отирсö.

Мыччисясö лёк йөзлөн баскө пыжжезныс, а Кудым-Ош кватитас одзжык заптөм из, да не учөтö, а двенадцать пуд съкытаö, и чапкас сійö Изьхр вывсяняс Кува хас. Лэбтіяс ыджыт төв, Кува пондас чепсасьны ыджыт гыззөн, и враглөн пыжжес падмасö. Петасö враггес берегö, а вөрыс кужа-кажа ны вылö пөрö, туйсö пöдналө нылись, вийö нийö.

Куим ой да куим лун погодьяс сідз ыжмалас, куим ой да куим лун разбойниккес думаитасö, кыдз сибөтчыны Кудымкар дынö.

Нелөт лунас Кудым-Ошсö уськөтчас аслас отиркөт враг вылö, ёна перкьяс сійö, ыджытнысö босьтас пленö. Сія пидзсө вылас сувтас, өдззас кеймисьны Кудым-Ошилö:

— Лэдз менö, пам, аслам иннез дынö, учөт челядьö дынö, сы понда сета уна товар.

Кудым-Ош висьталас сылө:

— Меным нем оз ков тэсянь, лёк морт. Только босьта ме аслым тэнчит лыйсянтё, а мөддэтлсь аслам отирлө сета. И тэнö гортат лэдза, мун татись ловйон да здоровон. Но гортат висьтав: ась некин лёк могон татчö оз лок. Миян етиша отирыс, да миянлө вöрыс и хыс отсалö, муыс и погодаыс миян дор... Босьт менчим этö гижöтсö, сйа тэныт туй осьтас, миян вöррезись петкөтас.

Пуктас Кудым-Ош бановöй гижöт вылö ассис пас и лэдзас лёк отирсö.

Чулалас кынымкö гожум, и Кудым-Ош бөра лөсьöтчö мунны Кама кузя шоньт музö. Туиö петтöдз чукöртчасö луд вылö, кытöн сулалö нылөн ен. Кеймасö бур туй понда, тöдись Чыкыш сетас гöснеч и Схора-Пелялö, и Вакульö. Сыбöрын Кудым-Ош мунас айыс шойна дынö, кытöн быдмö ыджыт пожум, да иньдöтас пожумас көрт ныра ньöвөсьсö, и ёсь мөртчас пу шöрас. Эта лöб: ны понда петас бур ветлан.

Кольлалас зонсö пöрись Пöвсин, кольлалас жöниксö Костö, кольлаласö памöс да сылсь ёрттэсö пöрись и том.

Шувö вöрыс Иньва дорись мыссэзын, дзульзö быдкодь пöтка. Лун чулалас, мөдик чулалас, и петасö чудскöй йöз Кама х вылö да уясö одзлань. Көр тöлсьыс важмас да пондас орны, локтасö нйа ыджыт карö. Көрталасö пыжжезнысö и нöбөтасö товарнысö кар шöрас, тэчасö князь верка одзö.

Князьлö гленитчас чуддэзлөн козиныс и товарыс, и сэтöн пондöтчас вузасьöм-вежсьöм.

Тиöктас Кудым-Ош ассис отирсö вайны тагья ма да потишуйтны сйöн князьсö. Ваясö сылö чöскыт хансö, и пам да князь öтик туиссь хасö, öтмоз öммезнаныс чупнитасö — ошкасö бытшиöм гöснечсö.

Князь пуксьöтас чудскöй отирсö сёян дорö, потишуйтас винаöн, быдкодь сёянöн да няньöн.

Кудым-Ош, көтö уналаын вöвлі ни, оз тöд, мый сэтшиöм нянь и мыйöн сйö сйöны. Пешлас — не яй, не чери, но небыт и чöскыт. И пондас хасьны, кысь няньсö босьтöны.

Князь нуöтас Кудым-Ошс горт саяс, мыччалас быдмас ылö:

— То няньыс быдмö.

Корас Кудыс-Ош көдзыс вылö невна сю. Сылö сетасö да висьталасö, кыдз быдтыны, кыдз вундыны-вартны, кыдз пизь керны да нянь пöжавны.

Ваясö чуддэз сьöраныс рудзöг да ид.

Локтö Кудым-Ош гортас. Панталö сйö Костö, а киас видзö кага.

— Эта миян зон.

Шыннялö Кудым-Ош: зоныс кыз киа да кузь кока, мывкыда сина да читкыля хра — богатырь лоас!

— Быдмы, Ошпиян! — горөтчас нам.

И зонсö пондасö шуны Ошпиянöн.

Кынымкö год бөрті, көр уна ни öксяс няньыс, Кудым-Ош корас гөссезсö, вердас нйö чöскыт няньöн. Корас быдлаись, а Юкся оз лок: хöрыс сы дынöдз абу мунöма.

Лöгасяс Юкся, мыля сйö орддьöны, мунас Кудымкарö, медбы няньсö кудымкарсамсь мырдыны.

Лöгасяс Кудым-Ош эта вылö, тиöктас ассис отирсö тöчитны чер да пурт, босьтны ёнжык шодззез да ньöвөсьсез, мавтны нйö бильöн и нуöтас отирсö Юксялö паныт.

О пöрись Ойпель, да тэ, ыджыт Ен!

Разь письтисö тйан синнэзныт, разь тупкасисö пеллезныт? Али чуддэс дынись мунит кытчөкö? Вон вылö вон тöчитö пурт, чуд вылö чуд мунö войнаöн, а тйö од надмөтö нйö! Разь колö тйанлö отирлөн вирыс, разь лóбо кывзыны тйанлö иннезлсь-мам-мезлсь герьясьöмсö, поснит челядылсь горзёмсö?

Эз панöвт войнасö не Ойпель, не ыджыт Ен. Пантасисö кык чудскöй увтыр Кöс х дорын, кыдз пурт да из; öтыс оз вермы вундытны, а мöдыс оз керассы. Не ой, не лун оз тöдö, сё

тышкасьоны — муыс кок увтаныс зэгалё, пармаыс ружтёмён ружтё, а вирыс шорён котёртё Кёс юб, мичётё васё гёрд рёмён.

Куим ой, куим лун сідз тышкасясё, быдёс отирыс кок йывсиныс усяс: кёда чер-пуртсаянь, кёда йыла шодзсянь да лэчыт ньовьёссянь, а кёда и мыдзёмсянь.

Кольччасё ловйён-здоровён кык морт: Кудым-Ош да пёрись Юкся.

Пантасясё ня, кызд лёк порозззэ отамод вылё синнэзнысё баротасё. Сётё бы Юкся мечнас, но кыыс оз лэбтись, кызд пёжём шать ошалё. Мортё бы Кудым-Ош шодзсё Юкся кынёмё, да вёрзётчыны оз вермы.

Вынсьётчас Юкся, медбёръя мыласё ёктас и лэбтас мечсё, но мечыс усяс кисис, ачыс сунгисяс кыминь. Усикас нхжётас кисё Кудым-Ошланьё. Кудым-Ош вежёртас этё сідз: Юкся сыкёт миритчыны мёдб.

Вунётас Кудым-Ош неважся ёби-дасё, кутас Юксялсь кисё да шуас:

— Уна отир тэ вийин, пёрись Юкся, и коліс бы асьтё кырасё кундыны, да адззё Ойпель: каитчан тэ и мёддз китё мелань нхжётін. Сэк ов, кытчёдз муыс тлію новйётас, и некёр мёдіккескит эн кутчы етишасьны. Давай пондам лёня овны и ётвыё керны.

Эта кадсянь чудскёй увтырыс дугдёма отамодкёт лёкасьны.

Кудым-Ош няньсё быдённыслё сётёма: Кёчлё и Пальё, Юксялё и Анх-шлё, Купралё и Майлё, кёр ня янсётчёмась сы дынісь. Эта понда Кудым-Ошсё отирыс вексё донтём и касьтылём бур кылён.

Костё недыр олёма, а Кудым-Ош сто год да эшё джын сто олас, и вёлись смертьыс сы дыно локтас.

Пондас кувны богатырь, корас дынас Ошпиян зонсё да висьталас:

— Кёр ме кула, пуктё менё сыспуись керём гробё, а гробсё вартё кёртён и крепыта игналё, ась и ва воть сэтчин оз сюр. Ме узя, мымда колё, и сайма. А кёр сайма, тійялё олансё эшё буржыкё кера. Но и тійё весь эд оло, прокод кошишё аслыныт шудсё. И ёртасьё матись и ылись йёзкёт. А ёні прощайтчё мекёт. Быд мужик ась навкётчас веськыт пельпон бердам ётік чуньён да босьтас менчим вын. Кин навкётчас кык чуньён да босьтас кыкись унажык вын, сія выныс лоас лёк вын.

Прощайтчасё отирыс, и Кудым-Ош онмёссяс кыз онён.

Зап. от различных информаторов и компоновал в единый текст В.В. Климов. Опул. на к.-п. яз. (Климов 1964).

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Абаев В. И.* 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. — М.; Л.
- Аврамов В.* 1859. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт. // ВоГВ. — №№ 28-38; 40-42; 45.
- Адрианова В. П.* 1917. Житие Алексея человека божия в древнерусской литературе и народной словесности. — Петроград.
- Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* 1982. К реконструкции мифологических представлений финноугорских народов // БСИ, 1981. — М.: Наука.
- Алексеев М. П.* 1932. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. — Иркутск. — Т. 1.
- Алексеев Н. А.* 1980. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука.
- Анисимов А. Ф.* 1958. Религия эвенков. — М. — Л.
- Арсеньев Ф. А.* 1891. Усть-Сысольская старина. Разбойники // РС. — Т. 69.
- Астахова А. М.* 1938. Былины Севера. — М.; Л. — Т. 1.
- Байбурин А. К.* 1979. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. — Л.: Наука.
- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — М.: Наука.
- Белицер В. Н.* 1958. Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX вв. // ТИЭ, нов. сер. — М. — Т. 45.
- Бессонов П.* 1861. Калики переходящие. — М. — Ч. 1. — Вып. 3.
- Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья. — Новосибирск: Наука.
- Браун М. А.* 1967. Опись коллекции по Усть-Куломскому району Коми АССР // НАРЭМ. — Оп. 7766.
- Варсанюфьева В.* 1926. На Ыльче. (Очерк природы и быта) // КМ. — Усть-Сысольск. — № 3.
- Василевич Г. М.* Языковые данные по термину Хэл — Кэл // СМАЭ. — Л. — Т. 11.
- Верещагин Г. Е.* 1995. Вотяки Сосновского края. — Собр. соч. в 6-ти т.т. — Ижевск. — Т. 1.
- Верещагин Г. Е.* 1998. Этнографические очерки. — Собр. соч. в 6-ти т.т. — Ижевск. — Т. 3. — Кн. 1.
- Веселовский А. Н.* 1879. Разыскания в области русских духовных стихов. — СПб.
- Ветошкина Е. В.* 1982. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми // ТИ-ЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 26: Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре.
- Ветошкина Е. В.* 1980. Материалы фольклорной экспедиции в сыктывдинский район Коми АССР // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 5. — Оп. 2. — Д. 259 а).
- Винокурова И. Ю.* 1989. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. — Петрозаводск.
- Власов А. Н.* 1996. (Подгот. текста). Сказание о пермских епископах // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. — Сыктывкар.
- Власов А. Н., Петренко Н. А.* 1996. (Подгот. текста). Сказание о чудесах от мошей усть-вымских чудотворцев, пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы // История Пермской епархии...
- Власова М. Н.* 1995. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. — СПб: Северо-Запад.
- Власова О. М.* 1985. (Состав.). Искусство Прикамья. Пермская деревянная скульптура. — Пермь.
- Волков Ю.* 1855. Заметки и впечатления охотника по Вологодской губернии // ВоГВ. — № 9.
- Вологдин П. (Засодимский П. В.).* 1878. Лесное царство // Слово. — СПб. — № 9-10.
- Гагарин Ю. В.* 1978. История религии и атеизма народа коми. — М.: Наука.
- Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И.* 1968. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР. // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 13. — Д. 159.
- Гагарин Ю. В., Жеребцов Л. Н.* 1968. Быт и культура села. — Сыктывкар.
- Гемуев И. Н.* 1990. Мировоззрение манси: Дом и Космос. — Новосибирск: Наука.
- Голиков И. П.* 1843. Деяния Петра Великого. — 2-е изд. — М. — Т. 15.
- Головнев А. В.* 1995. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. — Екатеринбург.
- Грен А. Н.* Зырянская мифология // КМ — Устьсысольск. № 1.
- Грибова Л. С.* 1963. Научный отчет 1963 г. // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 13. — Д. 92.

Грибова Л. С. 1964. Культ «древних» у коми-пермяков // Мат. VII Межд. конгресса антропол. и этнографич. наук. — М.

Грибова Л. С. 1970. Материалы по духовной культуре коми-пермяков // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 11. — Оп. I. — Д. 54.

Грибова Л. С. 1972. Сложный образ пермского звериного стиля // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 13: Этнография и фольклор коми.

Грибова Л. С. 1975. Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. — М.: Наука.

Грибова Л. С. 1980. Декоративно-прикладное искусство народов коми. — М.: Наука.

Грибова Л. С. Культ «старых» у коми-пермяков // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Он. 13. — Л. 192.

Громыко М. М. 1975. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. — Новосибирск: Наука.

Гусев Д. И. 1956. Коми-пермяцкие предания о Пере-богатыре. — Кудымкар.

Даль В. И. I. 1981. Толковый словарь живого великорусского языка. — М.: Русский язык. — Т. 1.

Даль В. И. II. 1981. Толковый словарь... — Т. 2.

Даль В. И. III. 1981. Толковый словарь... — Т. 3.

Даль В. И. IV. 1982. Толковый словарь... — Т. 4.

Дмитриева С. М. 1982. Слова и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. — М.: Наука.

Добротворский Н. 1883. Пермьяки. Бытовой и этнографический очерк // ВЕ. — Т. 11. — Кн. 3-4.

Домнин А. М. 1972. Сказания о Кудым-Оше и Пере-охотнике. — Пермь.

Доронин П. Г. 1924. Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости, Усть-вымского уезда // КМ. — Усть-Сысольск. № 1.

Доронин П. Г. 1947. Материалы и документы по истории коми // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Он. 12. — Д. 25.

Доронин П. Г. 1948. Первобытнообщинный строй на территории коми. Разд. 1 // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 12. — Д. 34.

Дукарт Н. И. 1975. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX — начала XX в. // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 18: Вопросы истории Коми АССР.

Дукарт Н. И. 1978. Святочная обрядность коми конца XIX — начала XX вв. // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 20: Традиционная культура и быт народа коми.

Дуркин А. Г. 1926. Как проводятся праздники в Усть-Кожве Ижмепечорского уезда // НА НМРК. — Ф. 123. — Д. 4-6.

Дьяконова В. П. 1976. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Севера и Сибири. — Ленинград.

Ежов Ф. Е. 1857. Заметки и воспоминания заезжего о зырянах // ВЯГВ. — № 30.

Емельянов А. И. 1921. Курс по этнографии вотяков. — Казань. — Вып. 3.

Епифаний Премудрый. 1897. Житие святого Стефана епископа пермского. — СПб.

Жаков К. Ф. 1900. Оригинальная мифология сказок у зырян и заимствованные с Востока на мотив «О подземном царстве» // Архив РГО. — Р. 53. — Оп. 1. — Д. 118.

Жаков К. Ф. 1901. Языческое мирозерцание зырян // НО. — № 3.

Жаков К. Ф. 1908. Зырянские сказки // ЖС. — № 1-2.

Жеребцов Л. Н. 1971. Крестьянское жилище в Коми АССР. — Сыктывкар.

Жеребцов Л. Н. 1972. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII — начале XX вв. — М.: Наука.

Жеребцов Л. П., Лашук Л. П. 1958. Научный отчет Сысольского этнографического отряда в 1958 г. // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 13. — Д. 37.

Жилина Т. И., Сорвачева В. А. 1971. (Состав.). Образцы коми-зырянской речи. — Сыктывкар.

Заварин Н. 1870. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // ВЕВ. — № 1, 4, 5.

Заднепровская А. Ю. 1993. Магические функции украшений у народов Поволжья // Этносемиотика ритуальных предметов. — СПб.

Засодимский П. В. 1895. Лесное царство. // Полн. собр. соч. — СПб. — Т. 15.

Зеленин Д. К. 1994. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901-1913. — М.: Индрик.

Золотилов К. 1863. Печорский край Вологодской губернии. // СП. — №№ 92, 93.

Иваницкий Н. А. 1890. Материалы по этнографии Вологодской губернии. // ИОЛЕАЭ—М. — Т. 69. — Этногр. Т. 11. — Вып. 1.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1965. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). — М.: Наука.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1995. Илья Муромец // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М.

Идес И., Бранд А. 1967. Записки о русском посольстве в Китае (1692-1695 гг.). — М.

Ильина И. В. 1993. Колдун — профессия древняя // Родники Пармы. — Сыктывкар. — Вып. 3.

Ильина И. В. 1985. Народные врачеватели коми // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 37: Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР.

Ильина И. В. 1995. Народная медицина коми в конце XIX — первой трети XX вв. — Автореф. ... канд. ист. наук. — Ижевск.

Ильина И. В. 1997. Народная медицина коми. — Сыктывкар.

Ильина И. В. 1983. Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 28: Традиции и новации в народной культуре коми.

Ильина И. В., Уляшев О. И. 1998. Магия любви и любовная магия коми // Арт. — № 1, С. 82-91.

Ильина И. В., Шабаетов Ю. П. 1985. Бани в традиционном быту коми // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 32: Вопросы этнографии народа коми.

Илья Муромец. 1958. — М.; Л.

Истомина М. 1848. Яг морт // ВоГВ. — №№ 19-20.

Истомина А. С., Ратегова Л. П. 1995. (Состав.). Парма Прикамская: Фотоальбом. — Кудымкар.

Кайлин. 1898. Описание обычаев и нравов коми с. Деревянск. Сведения, собранные учителем Вологодской духовной семинарии Кайлиным в 1898 г. // ВОГА. — Ф. 883. — Оп. 1. — Д. 182.

Камасинский Я. 1905. Около Камы: Этнографические очерки и рассказы. — М.

Кандинский В. В. 1889. Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества // ЭО. — Кн. 111.

Кичин Е. В. 1852. Братчина (Зырянское обихование) // ВоГВ. — № 28.

Климов В. В. 1964. Кудын-Ош, чудской пам // Иньва. — Кудымкар.

Климов В. В. 1990. (Состав.). Оласо да волосо. — Кудымкар.

Климов В. В. 1991. (Состав.). Кытчо тійо мунат? — Кудымкар.

Климова Г. Н. 1984. Текстильный орнамент коми. — Сыктывкар.

Климова С., Климов В. В. 1995. Колдуньи и колдовские обряды коми-пермяков // Наш край. — Кудымкар. — Вып. 7.

Кокшаров П. 1859. Из неизданных заметок о Зырянском крае. // ВоГВ. — № 51.

Конаков Н. Д. 1983. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в.: Культура промыслового населения таежной зоны Европейского Северо-Востока. — М.: Наука.

Конаков Н. Д. 1985. Брусняной промысел // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 32: Вопросы этнографии народа коми.

Конаков Н. Д. 1987. Древнекоми промысловый календарь: Стиль календаря. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл.» АН СССР, Коми фил. — Вып. 164).

Конаков Н. Д. 1990. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск: Наука.

Конаков Н. Д. 1993. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. — Сыктывкар.

Конаков Н. Д. 1996. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. — Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН.

Конаков Н. Д., Котов О. В. 1991. Этноареальные группы коми: Формирование и современное этнокультурное состояние. — М.: Наука.

Конька А. П. 1986. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии.

Косарев М. 1859. Ильин день в с. Ношульском // Русский Дневник. — СПб. — № 65.

Кочиев. 1849. Зырянские поверья. // ВоГВ. — № 6.

Красов А. 1896. Зыряне и св. Стефан Пермский. — СПб.

Круглов А. В. 1875. Близь тундры: Очерки глухого края // Семья и школа. — СПб. — № 11.

Круглов А. В. 1887. Лесные люди. Очерки и впечатления. — СПб.

Круглов А. В. 1899. Лесное царство // Приходская библиотека. — СПб. — Т. I.

Крупкин А. 1911. Веравания пермяков-инородцев // ИАОИРС. — №№ 4-5.

Кудряшова В. М. 1979. Образ лешего в коми устной сказочной прозе // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 21: Межнациональные связи коми фольклора и литературы.

Кудряшова В. М. 1988. Коми народные приметы // ТИЯЛИ КНЦ УрО АН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 45: Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе.

Кудряшова В. М. 1993. Коми народные приметы. — Сыктывкар.

Кулемзин В. М. 1984. Человек и природа в верованиях хантов. — Томск.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977. Ваюганско-Ваховские ханты. — Томск.

Кулик Н. А. 1914. Поездка в Большеземельскую Тундру летом 1910 г. // ТОЗ. — СПб. — Т. III (1909-1913).

Латкин В. Н. 1853. Дневник во время путешествия на Печору 1840 и 1843 гг. // Зап. РГО. — СПб. — Кн. 7. Ч. 1 и 11.

Лебедев М. Н. 1910. Корт-Айка. — Усть-Сысольск.

Лепехин И. И. 1780. Дневные записки путешествия академика Лепехина по различным провинциям Российского государства. — СПб. — Т. 3.

Лепехин И. И. 1822. Окончание записок путешествия академика Лепехина // Полное собрание ученых путешествий по России. — СПб. — Т. 5.

Лимеров П. Ф. 1995. Мифологема судьбы в контексте представлений о загробном существовании у коми // Европейский Север: Взаимодействие культур в древности и средневековье. — Сыктывкар.

Лимеров П. Ф. 1996. Генезис и динамика мифологических образов (по материалам сказочной прозы народов Европейского Севера и Востока). — Автореф. ... канд. фил. наук. — СПб.

Лимеров П. Ф. 1998 а). Коми сказочная проза. — Сыктывкар. Изд-во СГУ.

Лимеров П. Ф. 1998 б). Мифология загробного мира. — Сыктывкар.

Лосев А. Ф. 1990. Философия имени. — М.

Лукина Н. В. 1990. (Состав.) Мифы, предания, сказки хантов и манси. — М.: Наука.

Лыткин Г. С. 1889. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. — СПб.

Лыткин В. И., Гуляев Е. С. 1970. Краткий этимологический словарь коми языка. — М.: Наука.

Лыткин В. И., Гуляев Е. С. 1975. Дополнения к краткому этимологическому словарю коми языка // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 18: Коми филология.

Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. 1989. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск: Наука.

Максимов С. В. 1890. Год на севере. — М.

Малахов М. 1887. Быкобой у пермяков в день св. Флора и Лавра // ЗУОЛЕ. — Т. XI. — Вып. 1.

Маркова З. М., Несанелис Д. А. 1990. О слове «голбец» в русских говорах Коми АССР // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. — Сыктывкар.

Матусевич И. В. 1933. Охотничий промысел на реке Усе // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 6. — Д. 4.

Мельников С. 1898. Коляда в Усть-Сысольске // ЖС. — Вып. 3-4.

Микушев А. К. 1969. Коми эпические песни и баллады. — Л.: Наука.

Микушев А. К. 1973. Эпические формы коми фольклора. — Л.: Наука.

Микушев А. К. 1987. (Состав.). Коми народный эпос. — М.: Наука.

Микушев А. К., Рочев Ю. Г., Муравьева Г. А. 1964. Материалы Вычегодско-Вымской фольклорной экспедиции. — Т. 1. // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 11. Д. 233.

Микушев А. К., Чисталев П. И. 1960. Ижемский фольклор. Материалы экспедиции 1960 г. — Ч. 1. // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. — Оп. 11. — Д. 203.

Микушев А. К., Чисталев П. И. 1966. Коми народные песни. — Сыктывкар. — Вып. 1.: Вычегда и Сысола.

Микушев А. К., Чисталев П. И. 1968. Коми народные песни. — Сыктывкар. — Вып. 2.: Ижма и Печора.

Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. 1971. Коми народные песни. — Сыктывкар. — Вып. 3: Вымь и Удора.

Михайлов М. 1849. Заметки о зырянах // Москвитянин. — № 16.

Налимов В. П. 1903 а). «Мор» и «Икота» у зырян // ЭО. — № 3.

Налимов В. П. 1903 б). Зырянская легенда о паве Шипице // ЭО. — № 2.

Налимов В. П. 1903 в). Некоторые черты из языческого мирозерпцания зырян // *ЭО*. — № 2.

Налимов В. П. 1907. Загробный мир по верованиям зырян // *ЭО*. — № 1-2.

Налимов В. П. 1925. К материалам по истории материальной культуры коми // *КМ*. — №2.

Налимов В. П. 1991. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // *ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН*. — Сыктывкар. — Вып. 49: Семья и социальная организация финно-угорских народов.

Налимов В. П. Материалы по этнографии зырян и пермяков // *Архив Финно-угорского Общества*. — Хельсинки. — *Suomalais-Ugrilainen Seura*.

Налимов В. П. Одежда, украшения и их возникновение в свете этнографии коми // *Архив отд. этногр. и фольк. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН*. Фонд В.П. Налимова.

Напольских В. В. 1998. Два термина коми мифологии (Этимологические заметки) // *Арт*. — Сыктывкар, № 1, С. 92 — 101.

Напольских В. В. 1991. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // *Материалы к серии «Народы Советского Союза»*. — М. — Вып. 5: Народы уральской языковой семьи.

Напольских В. В. 1995. Прауральский 'ПУТ' // *Linguistica Uralica*, XXXI, 3.

Несанелис Д. А. 1989. Старинная игра детей коми «горд гача»: опыт семантического анализа // *ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН*. — Сыктывкар. — Вып. 43: Генезис и эволюция традиционной культуры коми.

Несанелис Д. А. 1990. Ритуал и детская игра в традиционной культуре коми // *Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ*. — Сыктывкар.

Несанелис Д. А. 1992. Традиционные формы досуга сельского населения Коми края во второй половине XIX — первой трети XX века. — Автореф. ... канд. исг. наук. — Сыктывкар.

Несанелис Д. А. 1993. От Рождества Христова до Крещения: Традиционные святочные обычаи и развлечения в коми деревне // *ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН*. — Сыктывкар. — Вып. 57: Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России.

Несанелис Д. А. 1994. Раскачаем мы ходкую качель: Традиционные формы досуга Коми

края (Вторая половина XIX — первая треть XX в.). — Сыктывкар.

Несанелис Д. А., Шарапов В. Э. 1995. Тема смерти в традиционных детских играх. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл.» / РАН УрО КНЦ. — Вып. 356).

Ожегова М. Н. 1971. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатые // *Пермский гос. пед. ин-т*. — Т. 92.

Ожегова М. Н. 1989. Солнце и месяц. (Коми-пермяцкие народные сказки). — Кудымкар.

Осипов И. А. 1986. Висер вожа съланкывъяс да мойдкывъяс. — Сыктывкар.

Первухин Н. Г. 1888. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. — Вятка.

Пиатровский В. А., Налимов В. П. 1912. Приуралье // *Великая Россия*. — М.: Дело. — Т. 2.

Плесовский Ф. В. 1956. Коми мойдъяс, съланкывъяс да пословицаяс. — Сыктывкар.

Плесовский Ф. В. 1968. Свадьба народа коми. — Сыктывкар.

Плесовский Ф. В. 1972. Космогонические мифы коми и удмуртов // *ТИЯЛИ КФАН СССР*. — Сыктывкар. — Вып. 13: Этнография и фольклор коми.

Плесовский Ф. В. 1975. Коми народные загадки. — Сыктывкар.

Плесовский Ф. В. 1979. Сказки. Предания // *История коми литературы*. — Сыктывкар. — Т. 1.

Плесовский Ф. В. История собирания и изучения фольклора народа коми // *НА КНЦ УрО РАН*. — Ф. 1. — Оп. 11. — Д. 163.

Плесовский Ф. В. Народная драма у коми // *НА КНЦ УрО РАН*. — Ф. 5. — Оп. 2. — Д. 30.

Плюсков И. А. 1982. Персонаж глот в преданиях и сказках коми // *ТИЯЛИ КФАН СССР*. — Вып. 26: Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре.

Плюсков И. А. 1990. Войпель: наименование и образ // *Linguistica Uralica*. — F. XXVI.

Плюхнин С. М., Уляшев О. И. 1990. Мышь в архаических представлениях коми // *Мат. XI Коми республ. молод. науч. конф.* — Сыктывкар.

Попов А. 1848. От Усть-Сысольска к Вишерскому селению // *ВоГВ*. — № 12.

Попов А. А. 1938. (Состав.). Фольклор народа коми. — Архангельск. — Т. 1.

Попов И. 1859. Очертания зырянской де-монологии // *ВоГВ*. — № 6.

- Попов К.* 1874. Зыряне и зырянский край // ИОЛЕАЭ. — Т. 13. — Вып. 2. (Тр. этнограф. отд. — Кн. III. — Вып. 2.)
- Прокофьева Е. Д.* 1976. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.: Наука.
- Пропт В. Я.* 1958. Русский героический эпос. — М.: Наука.
- Пропт В. Я.* 1986. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во ЛГУ.
- Рифтин Б. Л.* 1989. Сюань-у // МНМ. — Т. 2.
- Рогов Н. А.* 1855. Иньвенская дача и хозяйственный быт населяющих ее пермяков // ЖМВД. — Ч. 10. — Отд. 111. — Кн. 2.
- Рогов Н. А.* 1858. Материалы для описания быта пермяков // ЖМВД. — Т. 29. — Отд. V11. — Кн. 4.
- Рогов Н. А.* 1860. Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. — М. — Кн. 2.
- Рочев Ю. Г.* 1972 а). Детский фольклор коми // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 5. — Оп. 2. — Д. 129.
- Рочев Ю. Г.* 1972 б). Жанры несказочной прозы коми фольклора // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 5. — Оп. 2. — Д. 356.
- Рочев Ю. Г.* 1981. Влияние национальной сказочной традиции на интерпретацию сюжета сказки «Медведь (волк, колдун) и три сестры» // Историко-культурные связи пермских народов (по данным фольклора и языка). — Ижевск.
- Рочев Ю. Г.* 1984. (Состав.). Коми легенды и предания. — Сыктывкар.
- Рочев Ю. Г.* 1985 а) Традиционные представления коми об орте и их трансформация в современности // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 37: Традиция и современность в культуре сельского населения Коми АССР.
- Рочев Ю. Г.* 1985 б) Национальная специфика коми преданий о чуде. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл. /РАН УрО КНЦ. — Вып. 224).
- Рочев Ю. Г.* 1988. Мир песен, сказок и преданий // Детская литература № 10.
- Рочев Ю. Г.* 1991. (Состав.). Коми мойдьяс. — Сыктывкар.
- Руденко С. И.* 1955. Башкиры: Историко-этнографические очерки. — М.-Л.
- Сахаров И. П.* 1889. Сказания русского народа. — М.: Худ. лит.
- Сахарова М. А., Сельков Н. Н., Колегова Н. А.* 1976. Печорский диалект коми языка. — Сыктывкар.
- Семенов В. А.* 1985. Некоторые архаические представления коми по материалам погребального обряда // ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН. — Сыктывкар. — Вып. 32: Вопросы этнографии народа коми.
- Семенов В. А.* 1986. Этнографо-археологические параллели одному ритуальному символу коми (зырян) // Финно-угры и славяне: Проблемы историко-культурных контактов. — Сыктывкар.
- Семенов В. А.* 1990. Путешествие вокруг ступы (К мифологическим истокам коми обряда сватовства) // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ. — Сыктывкар.
- Семенов В. А.* 1991. Традиционная духовная культура коми-зырян: Ритуал и символ. — Сыктывкар.
- Семенов В. А.* 1992. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). — СПб.: Изд-во СПб ун-та.
- Семенов В. А.* 1996. Традиционная семейная обрядность коми-зырян во второй пол. XIX — первой пол. XX вв. (Пространство и время). — Дисс. ... докт. ист. наук. — СПб.
- Сивкова А.* 1990. Крестодельница // МС, 28 окт.
- Сивкова А.* 1991. Приметная жизнь // МС, 6 апр.
- Сидоров А. С.* 1924. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // КМ. — Усть-Сысольск. — № 1-2.
- Сидоров А. С.* 1926 а) Памятники древности в пределах Коми края // КМ. — Усть-Сысольск. — № 6.
- Сидоров А. С.* 1926 б) Пережитки культа промысловых животных у охотников коми // КМ. — Усть-Сысольск. — № 5.
- Сидоров А. С.* 1927. Похоронные обряды и обычаи у коми (рукопись) // Ленинградское отделение Архива АН СССР. — Ф. 135. — Оп. 2 — Д. 252.
- Сидоров А. С.* 1928. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. — Л.
- Сидоров А. С.* 1950. Семантика пермского звериного стиля // НА КНЦ УрО РАН. — Ф. 1. — Оп. 13. — Д. 16.

Сидоров А. С. 1972. Идеология древнего населения Коми края // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 13: Этнография и фольклор коми.

Симон, митрополит. 1841. Послание митрополита Симона в Пермь мирянам 22 августа 1501 г. // Акты исторические. — СПб. — Т. 2.

Смирнов И. Н. 1891. Пермь // ИОАИЭ. — Казань. — Т. IX. — Вып. 2.

Смоляк А. В. 1976. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.: Наука.

Сорвачева В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. 1966. Верхневыхогодский диалект коми языка. — Сыктывкар.

Соколова З. П. 1980. Похоронная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири.

Сорокин П. 1848. Старинный обряд у зырян // ВГВ. — № 30.

Сорокин П. А. 1910. Пережитки анимизма у зырян // ИАОИРС. — № 20.

Сорокин П. А. 1911. Современные зыряне // ИАОИРС. — № 23.

Сорокин П. А. 1917. К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // ИВО-ИСК. — Вологда. — Вып. IV.

Списки населенных мест Российской империи. 1866. — СПб. — Вып. VII.

Старцев Г. А. 1924. Революция и зыряне // Революция в деревне. — М.-Л.: Красная новь.

Старцев Г. А. 1926. Свадебные причеты у зырян // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю у народов СССР. — Ленинград.

Старцев Г. А. 1929. Зыряне. Этнографический очерк // ЦГАРК. — Ф. 710. — Оп. 1. — Д. 4.

Старцев Г. А. 1930. Самосуды (ненча). — Л.

Сутинский А. К. 1935. Промыслы коми (зырян). Поверья и обряды // Архив МАЭ им. Петра Великого. — СПб. — Ф. KV. — Оп. 1. — Д. 102.

Теплоухов А. Ф. 1926. Пермь и зыряне // Пермский краеведческий сборник. — Пермь. — Вып. 11.

Теплоухов А. Ф. 1892. Народное празднество «Три елочки» // Пермский край. — Пермь. — Т. 1.

Теплоухов А. Ф. 1893. Древности Пермской земли в виде баснословных людей и животных // Пермский край. — Пермь. — Т. 2.

Теплоухов А. Ф. 1895. «Кабала» или прошение лесному царю (из пермяцких суеверий). — Пермь.

Терхоков А. И. 1979 а) Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии. — М.

Терхоков А. И. 1979 б) Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. — М.

Терхоков А. И. 1983. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // ТИЯЛИ КФАН СССР. — Сыктывкар. — Вып. 28: Традиции и новации в народной культуре коми.

Терхоков А. И. 1984. К изучению погребального обряда ижемских коми // Полевые исследования Института этнографии. 1980-1981. — М.

Терхоков А. И. 1990. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX — начало XX вв.). — Автореф. ... канд. ист. наук. — Л.

Толстой Н. И. 1995. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М.: Индрик.

Торопов С. А. 1991. По голубым дорогам Прикамья. — Пермь.

Туркин А. И. 1986. Топонимический словарь Коми АССР. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1992. Слух и зрение в образах коми мифологии // Уральская мифология. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1993. Символика полотна у коми // ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН — Вып. 57: Эволюция и взаимовлияние культур народов Северо-Востока Европейской части России. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1994. Цвет в образе антагониста (по фольклорным материалам коми // Мат. XII Коми республ. молод. конф. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1996. «Очи черные, очи страстные...» // Родники Пармы. — Сыктывкар. — Вып. IV.

Уляшев О. И. 1997 а) К проблеме когерентности волшебной сказки коми // Тез. XIII Коми республ. молод. конф. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1997 б) Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл.» / РАН УрО КНЦ. — Вып. 385.).

Уляшев О. И., Уляшев И. И. 1997. Онтология сказки. — Сыктывкар, Изд-во СГУ.

Уляшев О. И., Шаранов В. Э. 1996. Семантика «сюн-сей» в свете традиционных хроматических ассоциаций у коми // ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН. — Сыктывкар. — Вып. 60: Традицион-

ное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера.

Уляшев О. И., Шарапов В. Э. 1997. Концепция человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Тез. XIII Коми республ. молод. конф. — Сыктывкар.

Уляшев О. И. 1998. Иерархия цветовой символики в устной прозе и обрядовой поэзии коми-зырян. — Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. — М.

Успенский Б. А. 1982. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. — М.: Изд-во МГУ.

Финченко А. Е. 1992. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — нач. XX в.в.) // Сборник МАЭ. — СПб. — Вып. 45.

Хаузенберг А. Р. Названия животных в коми языке. — Таллинн.

Хлюпин В. 1847. О пермяках // Москвитянин. — Ч. 1.

Хлюпин В. 1849. Несколько слов о пермяках // Географические известия — Вып. 1.

Хлюпов В. 1852. Хозяйственный и нравственный быт пермяков // ЖМГИ. — Т. 44. — № 8.

«Цветник Духовный». Рукописная книга удорских старообрядцев (нач. XX в.). (Владелец П. Ф. Лимеров).

Цембер А. А. 1914. (Состав.) Коми мойдан и сыллан кывъяс. — Устьысыольск.

Чагин Г. Н. 1993. Язывинские пермяки: История и традиции. — Пермь.

Чагин Г. Н. 1995. Язывинские пермяки (история и традиции) // Наш край. — Кудымкар. — Вып. 7.

Чернецов В. Н. 1968. Периодические обряды и церемонии у обских угров // Congressus secundus internationalis Fenno-Ugristarum. — Helsinki.

Чисталев П. И. 1984. Коми народные музыкальные инструменты. — Сыктывкар.

Чужичев Ф. 1928. Отличительные черты характера коми // Зап. общ. изуч. Коми края. — Усть-Сысольск. — Вып. 1.

Шабаетов Ю. П., Никитина Л. С. 1993. Традиционная коми-нермяцкая баня // ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН — Сыктывкар. — Вып. 57: Эволюция и взаимовлияние культур народов Северо-Востока Европейской части России.

Шарапов В. Э. 1990. Тело человека в фольклоре и обрядах коми // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. — Омск.

Шарапов В. Э. 1992. Береза и ель в мифологических представлениях коми // Уральская мифология. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э. 1993. Образ многоногого существа в символике детской мебели у коми // ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН — Сыктывкар. — Вып. 57: Эволюция и взаимовлияние культур народов Северо-Востока Европейской части России. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э., Чувьхоров А. А. 1994. Материалы по обряду крещения современного старообрядческого населения Средней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э. 1995. Богородичные праздники у современных коми. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл. / РАН УрО КНЦ. — Вып. 359).

Шарапов В. Э. 1996. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры, Т. II. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э. 1997 а). Сон и сновидения в фольклоре коми: о природе сна в традиционных представлениях // Арт. №1. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э. 1997 б). Понятие 'тень человека' (морт вуджор) в традиционных представлениях коми // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Материалы международной научной конференции. — Глазов.

Шарапов В. Э. 1997 в). Некоторые секреты привораживания: о символике и психологии любовной магии у коми // Вестник культуры, № 2. — Сыктывкар.

Шарапов В. Э. 1998 а). Перна — наперсный крест // Арт. — № 3, с. 134-141.

Шарапов В. Э. 1998 б). О символике традиционной куклы (акань) в фольклоре и обрядах Коми // Традиционная культура и мир детства. Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». — Ульяновск. — Часть I.

Шляпкин В. П. 1921. Удора. (Из воспоминаний о путешествии в Удорский край в 1888 г.) // За работу. — Великий Устюг. — № 1-2.

Штернберг Л. Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. — Л.

Юань Кэ. 1987. Мифы древнего Китая. — М.: Наука.

Янович В. М. 1903. Пермьяки. Этнографический очерк // ЖС — Т. 1-2.

Fokos-Fuchs D. R. 1951. Volksdichtung der Komi (Syrianen). — Budapest.

Fokos-Fuchs D. R. 1959. Syrjänische Wörterbuch. — Budapest.

Fuchs D. R. 1924. Beiträge zur Kenntnis des Volksglaubens der Syrianen // Finnisch-ugrische Forschungen. — Helsingfors. — B. 16. -H. 2-3.

Harvo U. 1914. Permlaisten uskonto // Suomensuven uskon not. — Helsinki — Porvoo. — Т. 4.

Holmberg U. 1913. Die Wassergottenheiten der finnisch-ugrischen Völker // Suomalais-ugrischen seran toimitaska. — Helsinki. — Т. 32.

Irina I. V. 1992. «Todys» in the folk beliefs of the komi people // Ethologica Uralica. — Budapest-Helsinki. — Т. 3.

Nalimov V. 1908. Zur Frage nach den ursprünglichen Beziehungen der Geschlechter beiden Syrianen // JSFOu. — Bd. 25.

Redei K. 1978. Zyrian folklore texts. — Budapest: Akademiai kiada.

Sharapov V. E. 1993. Birch and Spruce in Mythological Concepts of the Komi People // Uralic Mythology. Specimina Sibirica. — Szombathely: Savariae. — Т. VI.

Sharapov V. E. 1993. Wooden plastic in the context of shamanistic worldview of the Salym Khanty // Shamanism and performing arts. — Budapest.

Sharapov V. 1995 a) Parantava ikoni // Aamun Koitto. — № 22.

Sharapov V. E. 1995 б) Symbolic Classification of Tress in Komi Traditional World View // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10.-15.8.1995, Pars II, Moderatores, Jyväskylä.

Uotila T. E. 1985. Syrjänische Texte. — B. I // MSFOu. — Helsinki. — B. 186.

Uotila T. E. 1986. Syrjänische Texte. — B. II // MSFOu. — Helsinki. — B. 193.

Uotila T. E. 1989. Syrjänische Texte. — B. III // MSFOu. — Helsinki. — B. 202.

Uotila T. E. 1995. Syrjänische Texte. — B. IV // MSFOu. — Helsinki. — B. 221

Wichmann Y. 1916. Syrjänische Volksdichtung // MSFOu. — Т. XXXVIII.

СОКРАЩЕНИЯ

ПМА. Полевые материалы автора.

ПМ ВШ. Полевые материалы В.Э. Шарапова. Устное сообщение.

ПМ ДН. Полевые материалы Д.А. Несанелиса. Устное сообщение.

ПМ ПИ. Полевые материалы И.В. Ильиной. Устное сообщение.

ПМ ПК. Полевые материалы Н.Д. Конакова. Устное сообщение.

ПМ ЛГ. Полевые материалы Л.С. Грибовой. Устное сообщение.

ПМ МР. Полевые материалы М.Б. Рогачева. Устное сообщение.

ПМ ОУ. Полевые материалы О.И. Уляшева. Устное сообщение.

ПМ ПЛ. Полевые материалы П.Ф. Лимерова. Устное сообщение.

ПМ ЮР. Полевые материалы Ю.Г. Рочева. Устное сообщение.

БСИ — сер. «Балто-славянские исследования».

ВЕ — «Вестник Европы».

ВЕВ — «Вологодские епархиальные ведомости».

ВОГА — Вологодский областной государственный архив

ВоГВ — «Вологодские губернские ведомости».

ВяВГ — «Вятские губернские ведомости».

ЖМВД — «Журнал Министерства внутренних дел».

Журн. Мин. гос. имуществ

ЖС — «Живая Старина».

ЗОИКК — «Записки общества изучения Коми края».

ЗУОЛЕ — «Записки Уральского общества любителей естествознания».

ИАОИРС — «Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера».

ИВОИСК — «Известия Вологодского общества изучения Северного края».

ИОАИЭ — «Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете».

ИОЛЕАЭ — «Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете».

КМ — «Коми му».

КФАН — Коми филиал АН СССР.

МАЗ — музей антропологии и этнографии им. Петра Великого

МНМ — «Мифы народов мира. Энциклопедия». — Т. 1-2. — М.: Советская Энциклопедия.

МС — «Молодежь Севера».

НА КНЦ — Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии наук.

НА НМРК — Научный архив Национального музея Республики Коми.

НАРЭМ — Научный архив Российского этнографического музея

НО — «Научное Обозрение».

РГО — Русское Географическое общество.

СМАЭ — «Сборник Музея антропологии и этнографии».

СП — «Северная пчела».

ТИЭ — «Труды Института этнографии».

ТИЯЛИ — «Труды Института языка, литературы и истории КНЦ УрО РАН».

ТОЗ — «Труды общества Землеведения при Санкт-Петербургском университете».

ЦГАРК — Центральный государственный архив Республики Коми.

MSEou — «Journal de la Societe Finno-ougriene».

VSFOu — «Memoires de la Societe Finno-ougriene».

авест. — авестийское.

алан. — аланское.

алт. — алтайское.

балт. — балтское.

Вас. — васьюганский диалект хантыйского языка.

Вах. — ваховский диалект хантыйского языка.

вв. — верхневычегодский диалект коми-зырянского языка.

венг. — венгерское.

вост. — восточное.

впеч. — верхнепечорский говор печорского диалекта коми-зырянского языка.

вс. — верхнесысольский диалект коми-зырянского языка.

вым. — вымский диалект коми-зырянского языка.

Г. мар. — горномарийское.

диал. — диалектное.

доперм. — допермское.

др.-перм. — древнепермское.

др.-чув. — древнечувашское.

зап. — западное.

иж. — ижемский диалект коми-зырянского языка.

ингуш. — ингушское.

иран. — иранское.

ирано-алан. — ирано-аланское.

к. — коми.

Каз. — казымский диалект хантыйского языка.

кар. — карельское.

к.-з. — коми-зырянское.

к.-зюзд. — зюздинский диалект коми-пермяцкого языка.

кирг. — киргизское.

Кон. — кондинский диалект хантыйского языка.

к.-п. — коми-пермяцкое.

курд. — курдское.

к.-язьв. — язьвинский диалект коми-пермяцкого языка.

л. — лузский говор лузско-летского диалекта коми-зырянского языка.

лат. — латинское.

лет. — летский говор лузско-летского диалекта коми-зырянского языка.

литер. — литературное.

лл. — лузско-летский диалект коми-зырянского языка.

манс. — мансийское.

мар. — марийское.

мокш. — мокшанское.

морд. — мордовское.

нв. — нижевычегодский диалект коми-зырянского языка.

нс. — нижнесыольский говор коми-зырянского языка.

Обд. — обдорский диалект хантыйского языка.

общеп. — общепермское.

осет. — осетинское.

перс. — персидское.

печ. — печорский диалект коми-зырянского языка.

повс. — повсеместное.

прап. — прапермское.

праф.-ут. — прафинноугорское.

приб.-фин. — прибалтийско-финское.

рус. — русское.

саам. — саамское.

сев. — северное.

скр. — присыктыварский диалект коми-зырянского языка.

согд. — согдийское.

сс. — среднесыольский диалект коми-зырянского языка.

сыс. — верхне и среднесыольские диалекты коми-зырянского языка.

тат. — татарское.

тюрк. — тюркское.

тюрко-иран. — тюрко-иранское.

уд. — удорский диалект коми-зырянского языка.

удм. — удмуртское.

устар. — устаревшее.

фин. — финское.

финно-перм. — финно-пермское.

хант. — хантыйское.

чув. — чувашское.

эрз. — эрзянское.

эст. — эстонское.

юж. — южное.

УКАЗАТЕЛЬ

АД, *ад гуран, вакрамеш*. **76**, 47, 55, 59, 100, 146, 150, 226, 243, 310, 328.

АДАМА ГЛАВА ТУРУН 76.

АДЗ БЫШКАН ЛУН («день кошения поймы»), праздник начала сенокосной страды. **79.**

АЗЬЛА МЫНТӨМ («луговая плата»), послесвадебный обряд. **79.**

АЙКА, наименование духов. **79**, 53, 70-71, 106, 113, 118, 131, 146, 206, 223, 235, 264, 315, 322, 323, 334, 360, 361, 402.

АЙ ЧЕРИ, дед, пöль, глава рыб. **79.**

Алексей человек Божий. **ОЛЕКСЕЯ БОЖЬЯ 274.**

АНГЕЛ, *аньгел, аньдел, лов видзись*. **81**, 72, 107, 127, 154, 177, 251.

АРАЛЬ, дух-хозяин лесной избушки. **85**, 389, 391.

АС ПУ, магическое «свое» дерево. **85**, 111, 168, 312, 314.

АС ЦВЕТ, *ас цвет*, магический цветок. **85.**

БАДЬ ВУЖЬЯ, *ва вужиа, ва вуж-ля, кокора*, водяной дух. **88.**

Банник, дух-хозяин бани. **ПЫВСЯНСА**, *пывсян айка, пылсян айка, пывсян олысь, гуранька, пывсян горань, вежа гурань, пылсян гажтöм, пывсян чуд, баня чуд, байник*. **79**, 106, 113, 322, 323, 334, 380.

Баня. **ПЫВСЯН**, *пылсян, пысян, тыйсян*. **320**, 12, 57, 69, 162, 176, 377, 380.

Берёза. **КЫДЗ**. **221**, 56, 79, 102, 112, 113, 142, 159, 162, 183, 199, 235, 236, 298, 303, 312, 317, 318.

Благовещение. **БЛАГОВЕШТ-ШЕННЬО ЛУН**, Благовештшенне лун. **91**, 203, 247.

Болезнь. **ВИСЬӨМ**, *висем, шог*. **109**, 55, 60, 63-65, 67-70, 76, 80, 81, 83, 85, 94, 95, 103, 104, 108, 109, 112, 113, 121, 122, 126, 130, 136, 141, 142, 145, 148, 150, 155, 163, 164, 178, 183, 186, 192, 193, 197, 199, 200, 204-206, 209, 210, 214-216, 218, 220, 221, 240, 242, 247, 248, 253, 254, 256-260, 269, 271, 277, 284, 287, 288, 296, 304, 314, 315, 319, 322, 332, 340, 341, 344, 345,

348, 349, 360, 362-364, 370, 375, 382, 387, 391, 399, 413.

Болото. **НЮР**. **258-259**, 42, 48, 72, 95, 122, 176, 204, 215, 233, 249-251, 254, 269, 319, 384, 387.

БУДИМЕР, нечистая сила. **92.**

ВА ÖП, водяной бык. **99**, 53.

Васильев день, Новый год. **ВАСИЛЕЙ ЛУН**. **102**, 131, 133, 334.

ВЕЖЛИВЕЦ, *свадьба видзись, свадьба пыкыд, пон бöж кералысь*, колдун, охраняющий свадьбу. **106**, 63, 67, 202, 306.

ВЕЖӨМ, *вежöма, вежэм, вежема*, ребёнок, подмененный духами, нечистой силой. **106**, 145, 186, 199, 200, 291.

Великий пост. **ЫДЖЫД ВИДЗ**. **394**, 155, 234, 361.

Венерин башмачок, лекарственная трава. **АДАМА ГЛАВА ТУРУН 76.**

Веник. **КОРӨСЬ**, *коресь, корся*. **199-200**, 51, 66, 85, 113, 142, 162, 176, 177, 202, 222, 223, 233, 296, 316, 319, 320, 322, 343, 348, 358, 362, 389.

Ветер. **ТӨВ**, *тöл, тöө*. **354-355**, 42, 43, 96, 103, 111, 155, 170, 171, 204, 228, 240, 252, 266, 284, 314, 362, 387, 389.

ВЕТЛАН, легендарный богатырь. **107**, 312.

ВИЖ ПАСЬКÖМА МОРТ, кровавый лесной дух. **107.**

Вода. **ВА**. **94-95**, 30, 46, 47, 49, 55, 67, 76, 100-102, 103-105, 112, 122, 133, 148, 153, 160, 168, 170, 184, 185, 210, 232, 235, 238, 248, 254, 258, 275, 280, 284, 296, 330, 343, 344, 363, 383, 389.

Водяной, дух-хозяин воды. **ВАСА**, *ва-ись, вауса, куль, ва куль, ваись морт, куль пель, тыса, тыись ва-куль, шорса*. **99-102**, 32, 33, 37, 39, 41, 48, 50, 51-53, 60, 62, 73, 83, 85, 88, 94, 97, 118, 134, 136, 154, 158, 162, 168, 186, 214, 218, 220, 222, 239, 246, 253, 261, 265, 305, 314, 316, 330, 340, 341, 349, 354, 370, 374, 375, 383, 407.

ВОЖА ПУ, развилистое дерево. **110**, 317.

ВОЙПЕЛЬ, *Оипель*, древнее божество. **111-112**, 31, 32, 51, 52, 63, 70, 71, 73, 354, 455.

ВОЙТӨВ САЙӨД, *войтөв саед*, носильные вещи покойного. **112**.

ВОЙШӨРВОЙСЯ, *войшөрся, войшөркадса, войшөркадъя, ойшөрика*, полуношница, злой дух. **112**.

Волк. **КӨИН**, *көйин*. **202**, 58, 66, 88, 106, 136, 156, 184, 203, 204, 209, 218, 227, 254, 306, 355, 360, 363.

ВОМИДЗ, *вомыдз, вомдзасьом, вондзасьом, воньдзасьом, йозасьом, веж кыв уськөдөм, озёв, тогалөм, ёрөм*. **112**, 193, 248, 304, 319, 362, 364, 458, 462.

Ворон. **КЫРНЫШ**, *кырнш*. **222**, 42, 43, 47, 61, 66, 122, 146, 183, 186, 202, 218, 220, 238, 250, 264, 266, 268, 330, 355, 357, 383, 386, 388, 394, 396.

ВОР УЛЫН КЕРАЛӨМ, магический лечебный обряд рубки под корытом. **113**, 107, 199, 200, 206, 319, 342.

ВОШЫНЫ, *вошйини, вошшыны*, приступить к трапезе (о приглашенном к столу покойнике). **113**, 180, 183, 254.

ВОШЛЫ, *вожа лы, ключица, «морт»*. **113**, 171, 370.

ВӨВЪЯСЛӨН МОЛЕБЕН ЛУН, праздник водосвятия и освящения лошадей. **115**, 116, 298, 311.

Гагара. **ГӨГӨРА**, *гөгара, гөгарин, гөгера, гогара, токты*. **135-136**, 42, 183, 184, 222, 240, 249-253, 330.

Гадание. **ГАДАЙТЧӨМ**, *вержитчөм, тунъясьом, тунасем*. **130**, 187, 188, 216, 331, 375.

ГАЖТӨМ, *гажтэм*, злой дух. **133**, 215, 264, 265, 306, 322, 410.

ГАНЬ ИВАН, легендарный колдун. **133**.

Герасим, Питирим и Иона, пермские епископы. **ЯРАСИМ, ПИТИРИМ ДА ИОНА**. **410**.

ГЛӨТ, водяное чудовище. **134**, 41, 62, 383, 455.

Горностай. **СЬӨДБӨЖ**, *бөжа*. **349**, 10, 239.

Горох. **АНЬКЫТШ**. **84**, 23, 154, 269.

ГУЛЕНЬ, фольклорный герой-скотокрад. **136**, 45, 404.

ГУНА ЧУД, дух-хозяин гумна. **136**.

ГУНДЫР, *гундир, гундырми, гундирми, гундыль, гуньдыр*, сказочное чудовище, змей, дракон. **136**, 60, 61, 156, 157, 199, 200, 206, 220, 238, 256, 310, 368.

ДАНЕ ЕПРӨМ, локальный фольклорный герой, колдун. **140**.

ДАНЬ ЮР ДОН, обычай послесвадебного одаривания. **140**.

ДАРУК ПАШ, локальный фольклорный герой, колдун. **140**, 66, 71.

Дерево. **ПУ**. **317-318**, 46, 49-51, 56, 74, 85, 107, 110-112, 120, 154, 168, 186, 187, 198, 204, 214, 226-228, 258, 280, 287, 297, 303, 312, 314, 328, 354, 356, 358, 361, 453.

ДЗИДЗИ, вредоносный дух. **145**, 106.

ДЗУЗДЯ, мифическая прародительница. **145**.

Дом. **КЕРКА**. **186-191**, 11, 12, 22, 30, 42-47, 49-53, 55-58, 65-68, 70, 71, 79, 80, 84, 88, 91, 96, 99, 101, 103-105, 107-109, 113, 115, 116, 118-122, 124, 126, 130-132, 136, 138, 140-144, 146, 154-156, 158, 160, 164, 171, 174, 176-181, 183-185, 192, 200-204, 206, 210, 212, 214, 218, 219, 221-223, 227-229, 233-235, 238, 242, 247, 248, 252, 254, 258-261, 264-266, 268, 270, 272, 274, 275, 280, 281, 287, 288, 291, 296-298, 302-307, 310-317, 320, 322, 324, 325, 330-332, 334, 336-338, 343, 344, 348, 350, 351, 354-356, 358, 361, 364, 365, 368, 370, 372, 373, 375, 377, 382-385, 389, 394, 399, 404, 410, 455.

Домовой, дух-хозяин дома и дворовых построек. **ОЛЫСЯ**, *олысь, олсь, олсья, абач, батамко, боболь, бубыля, виж кока, вөв дед, гажтөм, гид ань, гид айка, гидйысь суседко, гид олыся, гөбөч айка, гөбөч гажтөм, гөбөчса, гөрд гача, гөрд көсаа, гөрд сапөга, дед, дедко, дедушко, еджыд гача, жилеч, жыкенья, керкаса, керка айка, керка дед, карта чуд, кутор чуд, керка юр кутысь, керка видзысь, мөс дед, орчча, пач сай айка, паччөрс, припайтой, сера-котша, суседко, чилехушка, шы ань*. **264-266**, 32, 33, 50, 53, 70, 79, 106, 116, 138, 154, 185, 186, 190, 191, 241, 253, 254, 291, 305, 312, 315, 322, 324, 330, 334, 338, 383, 388.

Древний календарь. **ВАЖ КАЛЕН-ДАРЬ** **97**, 13, 57, 318, 455, 457.

Душа-дыхание. **ЛОВ**, *лол, лоо, ло, ис*. **226**, 35, 37, 47-49, 55, 58, 59, 65, 66, 71-73, 76, 81, 94-96, 110, 111, 121, 123, 124, 126, 127, 136, 141-143, 146, 148, 153, 171, 179-183, 186, 191, 194, 215, 216, 218, 227, 240, 242, 243, 248, 254, 257, 259, 261, 266, 268, 270, 275, 287, 290, 296, 298, 303-305, 318, 320, 328, 336, 337, 340-342, 348, 372, 373, 375, 391, 453.

Душа-тень, душа-двойник. **ОРТ**, *орд, урэс, урс, душенька*. **268-269**, 32, 33, 35, 55, 70, 72, 121, 124, 141, 153, 214, 215, 226, 253, 259, 269, 332, 340, 370, 388, 391, 407, 456.

Егорьев день, день Георгия Победоносца. **ЁГОРЕЙ ЛУН**, *вёвъяслён лун*. **154-155**, 91, 95, 199.

Ель. **КОЗ**, *козпу, көз*. **198**, 31, 34, 56, 66, 79, 110, 111, 136, 142, 154, 177, 181, 188, 199, 203, 210, 222, 232, 258, 274, 303, 304, 312, 317, 318, 330, 332, 338, 341, 342, 350, 355, 356, 364, 373, 396, 457, 458.

ЕН, верховный бог-демиург. **150**, 42, 43, 45, 51, 54, 70-73, 76, 81, 83, 84, 88, 94, 95, 104, 111, 113, 115, 117, 123, 146, 148, 153, 154, 171, 183-185, 209, 215, 218, 222, 232, 238-243, 249-251, 258, 260, 266, 269, 270, 277, 293, 297, 303, 313, 330, 332, 338, 340, 341, 348, 349, 354, 356, 357, 363, 368, 372, 373, 377, 384, 386, 402, 407.

ЕНМА-МУА КОСТ, средний мир. **150-153**, 42, 54, 55, 115, 154, 249, 250, 256, 302, 330, 368.

ЁМА, *ёма-баба, лёма, хма, вёр баба, еги-баба, егибовна, яга-баба, яг-баб, ягишина*. Баба Яга, колдунья, ведьма. **155-156**, 55, 60, 69, 70, 136, 138, 160, 184, 186, 199, 202, 206, 222, 226, 310, 342.

Жатва. **ВУНДӨМ**. **127**, 55-57, 96, 116, 127, 170, 260, 370.

Железо. **КӨРТ**. **204-206**, 9, 21, 45, 76, 136, 144, 146, 150, 156, 159, 165, 199, 212, 214, 219, 220, 223, 233, 234, 238, 241, 243, 252, 253, 256, 266, 269, 306, 328, 349, 365, 372, 376, 399.

Женщина. **АНЬ**, *нывбаба, нылба-ба, баба*. **81-83**, 9, 12, 21, 23, 31, 43-45, 48, 49, 52-54, 60, 61, 68, 76, 79, 81, 84, 91, 94, 100, 102, 105, 107, 109, 110, 112, 115, 116, 119, 120, 126, 127, 133, 135, 141-144, 146, 148,

153, 154, 156, 158, 159, 162, 163, 175-177, 179, 180, 184, 185, 194, 197, 198, 201, 203, 210, 212, 221, 226, 232, 234-236, 240, 242, 247, 248, 251, 258, 260, 261, 264, 265, 268-271, 281, 284, 287, 288, 290, 291, 293, 296, 303-305, 307, 310, 312-316, 322, 323, 331, 336, 341-345, 348, 349, 354, 357, 360-364, 368, 373-375, 377, 382, 383, 387, 396, 410.

Животные. **ПЕМӨСЪЯС**, *пемесъяс, животнойез*. **297-298**, 8, 10, 13, 21, 22, 30, 31, 35, 38, 42, 43, 45, 49, 50, 52, 54, 56, 57, 59, 66, 84, 96, 97, 108, 111, 117, 119, 123, 134, 138, 141, 142, 153, 159, 164, 171, 185, 186, 201, 202, 204, 209, 210, 214, 216, 229, 240, 246, 247, 253, 254, 257, 261, 264, 266, 268, 269, 275, 280, 281, 293, 296, 313, 315, 330, 334, 337, 342, 349, 355, 363, 376, 377, 380, 382, 389, 402, 456-458.

Заговор. **НИМКЫВ**, *нимкыл, нимкыы, вордыкыв, ёрдкыв, ёранкыв, чорыд кыв, көрт кыв, мөлитва, притча, сызьом, бурсийом*. **256-258**, 13, 33, 40, 47, 56, 65, 68, 69, 71, 94, 101, 103, 104, 109, 122, 127, 132, 141, 145, 148, 150, 158-160, 162, 176, 186, 188, 193, 197, 201, 204, 206, 209, 223, 235, 236, 247, 248, 259, 261, 265, 271, 280, 284, 305, 306, 319, 322, 332, 341, 343-345, 360, 361, 363, 380, 389, 455, 456.

ЗАРАНЬ, дочь Солнца. **158**, 43, 74, 83, 88, 170, 384, 386.

Заяц. **КӨЧ**. **209**, 10, 43, 52, 66, 120, 200, 209, 210, 249, 257, 266, 268, 296, 297, 334, 350, 389.

Зеркало. **РӨМПӨШТАН**, *рөмпештан, видзедчан, виччан, визьлысян*. **331-332**, 70, 126, 131, 132, 142, 174, 178, 215, 239, 343, 348, 368.

Золотая баба, легендарный идол. **ЗАРНИ АНЬ**. **159**, 31.

Золото. **ЗАРНИ**, *зөлёта, зөлёта, золотө*. **158-159**, 31, 54, 62, 70-72, 85, 99, 132, 154, 156, 170, 177, 186, 204, 220, 221, 239, 241, 246, 259, 264-266, 275, 305, 320, 330, 376, 377, 380, 383, 384, 388, 399, 402.

ЗУК, легендарный колдун. **160**, 195.

ИВАН ЛУНСА ТУРУНЪЯС, травы, собранные в Иванов день. **163**, 133, 162, 175, 281, 311, 316, 319.

Иванов день. **ИВАН ЛУН**, *купальни-*

ча лун. **162-163**, 33, 57, 126, 133, 175, 199, 227, 251, 281, 311, 316, 319, 322, 337.

Ильин день. **ИЛЛЯ ЛУН.** **163-165**, 31, 33, 57, 58, 95, 127, 203, 251, 260, 266, 316, 317, 361, 386, 387, 453.

Илья Муромец, эпический герой-богатырь. **ИЛЛЯ МУРОМЕЧ.** **165-166**, 61, 108, 453.

ИЧӨТИК, *кульпиян*, водяные духи. **168**, 216.

ИИРКАП, легендарный герой-охотник. **168-170**, 50, 73, 85, 118, 195, 203, 272, 312, 314.

ЙӨН ПЕТКӨДӨМ, магический обряд изгнания с поля сорняков. **170-171**.

КАБАЛА, послание к лесному духу-хозяину. **174**, 34, 120, 453.

КАГА ВУЗАЛӨМ, обряд магического лечения детей. **178**.

КАЖИТЧӨМ, *кажитчем*, *кажич-чем*, *касьтитчем*, *вержик*, *вержык*, *вержитчөм*, *манилө*, фантом, призрак, видение. **178-179**, 130, 183.

КАЛЕНИК, лесной дух, хозяин птиц. **184**.

КАЛЯН, нечистая сила. **184**, 83.

КАМ, сказочный персонаж, хранитель огня. **184-185**, 88, 156.

КАМА, легендарный богатырь. **185**.

КЕРӨМ, *керэм*, *карөм*, *кимөс-титчөм*, *киместитэм*, *нокөм*, *нокэм*, *тойсьөм*, порча магией. **191**, 38, 45, 64, 66, 68, 73, 113, 126, 246, 248, 290, 293, 296, 303, 306, 331, 345, 355, 361, 362, 363, 374, 382, 402, 456.

КИКИМЕРА, *кикимора*, *тити-мера*, *титимора*, *шышымер*, зло-вредный домашний дух. **191**, 33, 53, 355, 383.

КИК-КОК МУРТАЛӨМ, магический способ лечения. **192-193**, 134.

КИ ПӨЛА, однорукий, вредоносный дух. **195**.

КИРИК-УЛИТА ЛУН, день св. мучеников Кирика и Иулитты. **195**.

КИРЬЯН ВАРЬЯН, эпический герой-богатырь. **195-197**, 61, 62, 222.

КОДАЧСА ЯКОВ, локальный фольклорный герой, колдун. **197**, 66, 67.

КОКЛЯ-МОКЛЯ, лесной дух. **198**.

КОК ПӨЛА, одноногий, вредоносный дух. **199**.

КОКТӨМ НАЗАР, локальный фольклорный герой, колдун. **199**.

КОЛЧИМ, легендарный герой-богатырь. **199**, 312.

Конец света. **МУ ВЕЖӨМ**, *му вежем*, *му вежандыр*, *му сотчөм*. **248-249**, 209.

Корова. **МӨС.** **246-248**, 9, 21, 45, 48, 49, 52, 56, 60, 66, 84, 99, 100, 120, 130, 131, 134, 155, 156, 160, 162, 164, 171, 174, 184, 185, 199, 200, 202, 203, 210, 218, 252, 254, 264, 265, 277, 287, 297, 313, 315, 323, 332, 334, 338, 341, 345, 351, 358, 360, 361, 363, 368, 373, 394, 404.

КОСТӨ, мансийская княжна, жена *Кудым-Оша*. **200**, 83, 212-214, 375.

КОСТРОМА, персонаж обрядовой игры. **200-201**.

Кошка. **КАНЬ**, *кась*. **185-186**, 65, 72, 96, 130, 160, 179, 186, 191, 260, 297.

КӨИН САР, *көйин сар*, волк-оборотень. **202-203**, 200.

КӨМТӨМ МАРТЫН, фольклорный герой-силач. **203**.

КӨРТ АЙКА, легендарный колдун. **206-209**, 71, 79, 146, 223, 360, 402, 454.

Красота. **МИЧ**, *мичлун*. **238-239**, 83, 86, 100, 108, 158, 200, 222, 223, 254, 320, 363, 372, 394, 402.

Крест. **ПЕРНА.** **303-305**, 31, 59, 100, 105, 111, 117, 124, 126, 127, 142, 158, 175-177, 180, 181, 193, 206, 210, 223, 228, 246, 288, 304, 305, 307, 311, 340, 342, 344-346, 375, 387, 391, 394, 399, 402, 454.

Крестные родители. **ВЕЖАЙ-ВЕЖАНЬ**, *пернай*, *пернянь*, *акка*, *бөжатка*. **105-106**, 44, 45, 48, 79, 135, 136, 261, 287, 337, 357, 387, 404.

Крещение, христианский праздник. **КРЕШТШЕННЕ**, *ва вежөдан лун*. **209-210**, 53, 58, 95, 105, 130-133, 212, 219, 248, 261, 351.

Крещение, обряд. **ПЫРТӨМ**, *пырт-чөм*. **323-325**, 83, 106, 107, 111, 177, 215, 223, 228, 272, 287, 288, 303, 328, 346, 348, 380, 454.

Кровь. **ВИР**, *гырд*. **108-109**, 43, 44, 60, 61, 68, 81, 85, 100, 101, 120, 122, 134, 145, 164, 168, 176, 191, 192, 201, 204, 220, 221, 226-228, 240, 241, 248, 259, 260, 264, 272, 291, 293, 298, 318, 320, 330, 342, 345, 362, 363, 388, 391.

КУДЫМ-ОШ, герой цикла к.-п. легенд и преданий. **212-214**, 41, 45, 51, 54, 63, 73, 111, 146, 171, 200, 221, 260, 270, 281, 312, 314, 358, 375, 377, 386, 452, 455.

Кузнец. **ДОРЧЫСЬ**, *дорсись*, *кузнеч*. **146**, 45, 54, 63, 76, 143, 146, 150, 206, 233, 243, 340, 376.

Кукла. **АКАНЬ**, *кукла*, *тятхок*. **79-81**, 47, 115, 148, 186, 356, 362.

Кукушка. **КӨК**. **203**, 91, 121, 164, 259.

КУЛӨМА, *кулэма*, *кулөм морт*, *кулэм морт*, *шонъянэй*, *шонъянэй, шонъей*, *поконик*, *покооник*, умерший, но продолжающий посмертное существование человек. **215-218**, 47-49, 55, 59, 65, 70, 71, 79, 96, 116, 124, 126, 141, 144, 148, 183, 214, 215, 226-228, 234, 242, 243, 261, 298, 341, 351, 356, 365, 410.

КУЛЬ, нижний, тёмный демиург. **218**, 42, 43, 49, 51, 54, 70, 76, 83, 99, 111, 135, 150, 168, 183, 228, 249, 250, 266, 297, 330, 357.

КУЛЬ ЧУНЬ, *гулю чунь*, *чунь гуль*, *чунь куль*, *бес чунь*, *грек чунь*, *чунь чуль*, *чуд чунь*, белемнит, чёртов палец. **218-219**.

КУРӨГ ПРАЗДНИК, куриный праздник, к.-п. народный календарный праздник. **219**.

КУТТЯ, *куття войса*, *куття васа*, *куття даддя*, *куття войи*, *куття волоса*, *куття вольса*, *кутимути*, *вежа войса*, *вежа войи*, *вежа пуляк*, *шулькун*, святочные духи. **219-220**, 53, 204, 212, 253, 262, 334, 377.

КЫВТӨМ, безъязыкий, болезнетворный дух. **221**, 109, 253.

КЫСКА, легендарный колдун. **223**, 72, 360, 402.

ЛАСЕЙ ЛУН, день св. Власия. **226**, 60, 247.

Ледоход. **ИИ КЫЛАЛӨМ**, *ии муном*. **168**, 88, 101, 142, 374.

Лес. **ВӨР**. **117**, 8, 21, 23, 30, 32, 34, 36, 42-52, 54, 56, 57, 60, 62, 65-67, 71-73, 83, 85, 88, 91, 95, 101, 106, 110, 112, 118-120, 126, 133, 135, 136, 138, 141, 144, 145, 153-156, 158, 159, 163, 164, 168, 171, 174, 178, 179, 184-188, 197, 198, 202, 203, 209, 210, 214, 216, 218, 221, 222, 227, 236, 239, 240, 242-244, 247, 249, 251-253, 258, 264, 265, 268-272, 275, 280, 281, 290, 298, 302, 306, 307, 310-313, 315, 317-320, 324, 328, 338, 349-351, 356-358, 361, 364, 365, 368, 375-377, 380, 383, 384, 387, 389, 391, 396, 404, 407, 410.

Леший, дух-хозяин леса. **ВӨРСА**, *вөрись*, *вөр айка*, *вөр дядь*, *вөрись дядько*, *вөр морт*, *вөрись морт*, *вөр олысь*, *вөр пөль*, *вөр хозяин*, *дедой*, *лешак*, *лешунь*, *парма зон*, *ягморт*, *ягса*, *якса*, *гбнапель*, *кольча син*, *кузь*, *кузь Иван*, *кузь дядь*, *ыджыд*, *ыджит*, *ыджыд көма*, *Гарнуз Иванович*, *Музгарт Иванович*, *Руслан Музгартович*, *Митрофан Митрофанович*. **117-120**, 32-34, 39, 41, 43, 44, 46-48, 50-52, 54, 60, 62, 66, 70-73, 79, 83, 85, 99, 100, 103, 106-108, 110, 112, 116, 123, 135, 136, 154, 156, 158, 159, 168, 170, 171, 174, 178, 179, 184, 186, 198, 200, 202, 204, 209, 214, 218, 221, 226, 236, 239, 252, 253, 261, 265, 266, 269, 290, 291, 296-298, 302, 314, 324, 330, 338, 345, 349, 350, 354, 361, 364, 375, 383, 389, 391, 407, 410, 454, 457.

ЛЁМА, лесной дух. **226**, 155.

ЛОВ ЧЫШКӨД, полотенце для души умершего. **227**, 142, 181.

Лось. **ЙӨРА**, *лола*, *асахат*, *кыбёрда*, *кузь кок*, *вөрмөс*. **171**, 43, 58, 74, 97, 150, 153, 156, 191, 266, 297, 302.

ЛУДІК ПЕТКӨДӨМ, магический обряд изгнания клопов. **227**, 337, 358, 394.

Луна, Месяц. **ТӨЛЫСЬ**, *төмсь*. **356-358**, 41, 42, 48, 58, 122, 158, 175, 206, 209, 239, 241, 248, 251, 349, 383, 384, 399, 402, 455.

ЛУПАРЬЯ, легендарный колдун. **227**, 66, 202, 360.

Любовная магия. **СМИЛИТӨМ**. **342-344**, 115, 123, 194, 229, 320, 453, 458.

ЛЮЗИМЕР, вредоносный дух. **229**.

Лягушка. **ЛЯГУША**, *лягой*, *матка*, *маточка*, *скакушка*, *чеччась*. **229**,

42-44, 48, 66, 122, 145, 150, 175, 209, 240, 250, 258, 297, 344, 355, 356, 391.

МАМОНТ, *мамант, мамон, му-хор*. **232**, 42, 269.

Масленица. **МАСЬЛЕНИЧА**, *мас-леньча, масленица, йёввыв, йёлвыл, йёвыы, йёлвыл вежон, йёв вежалун, йёб вежоолун, йёб вежоолын*. **232-234**, 57, 105, 386.

МАТИ, *Наста Мати, Наста Ма-те, Наста-мать*, верхневыхегодский фольклорный герой, колдун (вариант: колду-нья). **234**, 365.

Мелведь. **ОШ**. **269-271**, 10, 30, 31, 42, 43, 50, 52, 56, 57, 60, 66, 74, 83-85, 97, 116, 118, 126, 136, 138, 150, 153, 156, 160, 163, 164, 168, 171, 179, 186, 190, 198, 202, 204, 209, 212, 214, 220, 226, 227, 233, 236, 241, 259, 272, 288, 292, 297, 302, 306, 314, 330, 336, 351, 355, 357, 360, 363, 383, 389, 391, 396, 410, 456.

МЕДӨС, *Модес лун*, день св. Модеста. **234**, 247.

Мель. **ЫРГӨН**, *ырген, мед*. **399**, 158, 204.

МЕЖАДОРСА ЫДЖЫД ЛУН, ло-кальный церковный календарный праздник. **235**.

МЕЛЕЙ, фольклорный герой-прорица-тель. **235**.

МЕЛЕЙКА, *Меляйка*, легендарный колдун. **235-236**, 79, 116, 360.

Михайлов день. **МИКАЙЛО ЛУН**. **236**, 102.

МИЧА РОМАН, эпический герой. **239-240**, 61, 62, 331.

Можевельник. **ТУСЯПУ**, *катино-мель, верёс*. **361**, 56, 66, 101, 111, 120, 124, 142, 144, 155, 180, 191, 199, 235, 296, 304, 317, 319, 341, 342, 363, 364, 396.

Молния. **ЧАРД**, *чардой, чардби, чарби, чаризби, чарньов, вирб, вирд, вирдыш, вирдби, гым, гымби, гым-ньов, гымньол, гымньоо, енби, мол-ни, молний, хг*. **372**, 60, 61, 94, 153, 163, 186, 194, 222, 247, 251, 258, 292, 331, 384, 387, 391.

МОР, болезнь, зараза, чёрт. **240**, 35, 150, 454.

МОРТ ЮР ИЗ, скала из этимологичес-кой легенды. **242**, 387.

МӨДАР ЮГЫД, *мөдар хгид, мө-дор хгыт, тысдор хгид*, тот свет, за-гробный мир. **242-246**, 34, 35, 40, 47-49, 70, 96, 181, 215, 216, 218, 226, 314, 315, 387, 454.

МӨС ПЕЛЬ ВУНДЫСЬ, *мөс вөра вундалысь*, колдун, портящий коров. **248**.

МУКУТЫСЬ, дух-хозяин земли. **249**, 61.

Муравьиное масло, магическое лечебное средство. **КОДЗУВКОТ ВЫЙ**, *кодзуу-кот вый, кодзулкот вый, кодзивкот вый, коткодзув вый, коткодзуу вый, кодзув вый, кодзул вый, кодзыв вый, кодзуу вый*. **197-198**.

МУТИ, *мутибес, мутивей, мути-вөй, апа, апань, бекар, бекренъ, бес, беспи, китөм, көрт кокаэс, көрт пиня, кыж, лешак, лёк, мөдарса, не-видим, некошнөй, нешуть, пони чу-ня, порсь кока, схра-бөжа, тыдав-төм, тынгус, тхля-бука, чомөр, чикля, чукля, шутей, шутьөй*, нечис-тая сила, злой дух, бес. **252-254**, 52, 60, 70, 72, 92, 107, 111, 118-120, 124, 130, 132, 140, 175, 184, 199, 216, 218-220, 242, 265, 266, 322, 331, 341, 349, 354, 377, 380, 387.

МУ ШУД, плодородящая сила земли. **254**, 388.

МЫЖ, вина, грех, преступление. **254**, 374, 375.

Мышь. **ШЫР**. **389-391**, 85, 108, 176, 212, 214, 220, 364, 391, 455.

НАГАЙ-ЛЭБАЧ, *Нагой-лэбач, На-гай-титса, Нагайка*, сказочная вол-шебная птица. **256**, 72, 368.

Небо. **ЕНЭЖ**, *еныж, енвевт, ен-вейт, ен велт*. **153-154**, 42, 43, 54, 60, 81, 83, 84, 88, 94, 95, 150, 153, 154, 163, 164, 170, 184, 186, 198, 209, 222, 235, 239, 240, 242, 243, 246, 250, 251, 277, 312, 313, 328, 356-358, 372, 377, 384, 386.

Нечистая сила см. **МУТИ**.

НЁЛЬ СИНМА ПОН, собака, видящая духов. **256**, 313.

Николай Чудотворец. **МИКӨЛА-УТОДНИК**, *Микөла-милөсливөй, Микела-милэстивэй, Микөла-милө-*

стивой. **236-238**, 10, 47, 60, 155, 201, 203, 270, 272, 350, 402, 458.

НИМТОМ ТЕЛЯ-КӨР, оленёнок-двойник ребёнка. **258**.

НЫВ СЮР ЧЕГӨМ, символическое лишение жены «девичьей воли». **258**.

НЫРТӨМ, болезнетворный дух. **258**, 109, 253.

НЮР ЧУД, дух-хозяин болота. **259**.

Оберег. **ВУДЖӨР**, *вуджер*. **124-127**, 57, 58, 76, 80, 101, 106, 107, 110, 115-117, 122, 123, 130, 131, 135, 143, 146, 150, 155, 159, 164, 175, 177, 191-193, 204, 226, 247, 248, 259, 261, 262, 270, 284, 287, 288, 291, 296, 302-305, 311, 317, 323, 341, 345, 362, 363, 370, 387, 394, 399, 458.

Овинник, дух-хозяин овина. **РЫНЫШ АЙКА**, *рынши айка*, *рынышса*, *рынышник*, *овин чуд*. **334**, 53, 79, 88, 131, 291, 323, 377, 380, 383, 387.

Огонь. **БИ**. **88**, 43, 56, 65, 69, 120, 122, 133, 148, 155, 160, 177, 184, 186, 197, 202, 223, 248, 256, 259, 261, 268, 290, 319, 330, 345, 361, 364, 372, 382-384, 386, 396, 399.

Одежда. **ПАСЬКОМ**, *көмкөт-платьё*, *кыш-көм*, *кышөд-көмкөт*. **284-290**, 11-13, 22, 23, 46, 51, 66, 68, 80, 91, 100, 101, 103, 104, 107, 115-118, 123, 126, 127, 131, 141-144, 148, 154, 159, 163, 175, 176, 180, 194, 198, 206, 226, 239, 241, 248, 259, 260, 270, 277, 281, 290, 291, 303, 304, 315, 317, 323, 328, 331, 338, 343-345, 362-364, 375, 388, 410, 455.

ОЖЬЯС, герой этногенетического мифа, предок-прародитель. **264**, 43, 269.

Окуривание, обряд очищения. **ТШЫ-НӨДӨМ**, *тишынөм*, *тишынэдэм*, *тишынэм*. **363-364**, 56, 91, 103, 104, 142, 144, 155, 176, 180, 181, 199, 247, 248, 275, 296, 319, 341, 361, 396, 399.

Олень. **КӨР**. **203**, 11, 12, 43, 72, 91, 165, 168, 170, 191, 212, 232, 233, 247, 266, 297, 319.

Ольха. **ЛОВПУ**. **226**, 56, 144, 199, 317, 356, 363.

ОМОЛЬ, *Омель*, *Омеля*, *Омоль*, нижний, тёмный демиург. **266**, 42, 43, 45, 51, 54, 59, 70, 76, 83, 94, 111, 115, 135, 146, 150, 153, 154, 171, 183, 185, 194, 209, 218, 229, 232, 239, 240, 242, 243, 249-251, 258, 293, 297,

313, 330, 338, 340, 341, 354, 356, 357, 370, 372, 373, 384.

ОПОНАСЕЙ ЛУН, Афанасьев день. **266**.

Орёл. **КУПШ**, *орол*, *өрөл*. **220-221**, 50, 54, 99, 183, 184, 256, 342, 368.

ОРГ АДДЗЫСЬ, человек, способный видеть душу-тень других людей. **269**, 340.

Осина. **ПИПУ** 49, 66, 81, 120, 144, 200, 209, 228, 310, 365.

ОСЬЯС, герой этногенетического мифа. **269**, 43, 264.

ОШБЫДТАС, «медвежий выкормыш», сказочный герой. **271-272**.

ОШЛАПЕЙ, легендарный колдун. **272**, 66, 348, 360, 402, 404.

ОШ ЧУАЛАН ЛУН, Семёнов день. **272**, 99.

ӨВРАМ ИВАН, локальный фольклорный герой, колдун. **274**.

ӨНИКА, св. Иоаникий. **275-276**.

ӨШЫМӨС ЧУД, дух-хозяин колодца. **277**.

ПАЛЯЙКА, легендарный колдун. **280**, 49, 79, 116, 360.

ПАМ, языческий жрец. **280-281**, 70-72, 195, 212, 346, 348, 389, 402, 453, 454.

Папоротник. **ПАПЕРЕК КОЛЬ**, *парма коль*, *паперек*, *паперус*, *папорос*, *папортник*, *паперт турун*, *лудік турун*, *лудук турун*, *лудык турун*. **281**, 86, 316.

Параскева Пятница. **ПАРАСКЕВА-ПЕКНИЧА**. **281-284**, 60, 83, 153.

Пасха. **ЫДЖЫД ЛУН**. **396-399**, 31, 57, 58, 96, 155, 181, 183, 201, 235, 254, 260, 261, 281, 306, 322, 328, 336, 358, 394, 396.

ПАСЬТОМ УР, *кульөм ур*, *кулем ур*, заколдованная безволосая белка. **290**.

Паук. **ЧЕРАНЬ**. **372-373**, 66, 94, 243, 248, 340, 342, 364, 365.

ПЕДӨР ӨЛЕКСАН, локальный фольклорный герой, колдун. **292-293**.

ПЕЖ, *сөс*, скверна, погань, нечистота. **293-296**, 35, 43, 47, 83, 84, 95, 101, 109, 113, 119, 134-136, 145, 148, 154, 155, 162, 175, 177, 185, 216, 226, 238, 240, 241, 243, 260, 270, 287, 313, 322, 330, 348, 361, 362, 364, 377, 380, 391.

ПЕЛЬТӨМ, безухий, зловредный дух. **296**, 253.

ПЕРА, *Пеля, Перя*, фольклорный герой-богатырь. **298-303**, 72, 73, 83, 88, 188, 198, 221, 222, 272, 312, 377, 384, 386.

Петров день. **ПЕТЫР ЛУН**, *Петыр-Павел лун*. **307**, 140, 164, 200, 212, 306, 361.

Петров пост. **ПЕТЫР ВИДЗ**. **306**, 284, 307, 345.

Петух. **ПЕТУК**, *ай курөг, петух*. **305**, 42, 65, 85, 107, 191, 291, 310, 323, 334, 338, 365, 383, 410.

ПЕТЫР ЕПИМ, локальный фольклорный герой, колдун. **306-307**.

Печь, очаг. **ПАЧ**, *гор*. **291-292**, 11, 12, 22, 53, 84, 88, 104, 107, 108, 120-122, 124, 132, 133, 138, 140, 141, 143, 156, 160, 168, 174, 175, 177, 180, 184-186, 191-194, 199, 210, 214, 216, 227, 233, 248, 256, 260-262, 264, 274, 314, 315, 319, 322, 323, 330, 334, 358, 361, 364, 365, 374, 382, 394, 410.

Петр Первый, мифологизированный образ великого русского царя-реформатора. **ПЕТЫР ПЕРВОЙ**, *Петыр Первой, Петір Первой, Пет Первой, Пет Великей, Цар Петр*. **310**, 31.

ПИПУ МОРТ, кровожадный осиновый монстр. **310**.

Пихта. **НЬЫВ**, *ньывпу, ньыы, ньыл*. **258**, 10, 23, 56, 186, 198, 199, 361, 372, 396.

ПЛАКУН ТУРУН, волшебная трава. **311**.

ПЛОР-ЛАВРА ЛУН, *Флов-лун*, день св. мучеников Флора и Лавра. **311**, 34.

Повитуха, женщина помогающая при родах. **ГӨГИНЬ**, *гөг баба, гөг баб, ба-битчысь баба*. **135**, 44, 48, 134, 135, 174-176, 291, 293, 340, 364.

Подводный мир. **ВА ПЫДӨС**. **99**, 55, 65, 100, 110, 131, 186, 204, 214, 232.

Подземный мир. **УЛЫС МУ**, *улс му, увдор му, улдор му, горув му, горул му, горуу му, му ув, му увт, му ул, му улт*. **368**, 36, 54-55, 61, 65, 66, 70, 85, 94, 95, 99, 110, 153, 191, 203, 218, 220, 232, 241, 256, 265, 312, 342, 368, 377.

Подмышки. **КИНЯУВ**, *кыняув, кинхов, кинюл, кунувт, кунул, сой горув*. **193**, 134, 175, 194, 343.

Покров. **ПӨКРӨВ**, *Пөкрев*. **315**, 183, 247.

Полотно, ткань, холст. **ДӨРА**, *дэра, пө-лөтна*. **146**, 11, 12, 21, 23, 80, 111, 117, 126, 144, 148, 177, 194, 248, 260, 261, 277, 287, 288, 332, 341, 362, 382.

ПОЛЮД, легендарный богатырь. **312**, 107, 199.

Поминки, поминальный обряд. **КАЗЬ-ТЫВЛӨМ**, *казьтылөм, казьтйвлэм, казьтйллэм, кодралм, кодыр, кодөр, кодор, кодрасьөм, каризня, каризна, өбөднйя*. **179**, 13, 47, 55, 58, 69, 70, 96, 111, 113, 122, 124, 126, 127, 141, 143, 144, 146, 179-181, 183, 216, 218, 228, 253-254, 260, 261, 270, 277, 287, 303, 314, 320, 328, 331, 336, 337, 350, 375, 380, 399.

Порча, сглаз. **ТШЫКӨДӨМ**, *тишы-көдчөм, тишыкөтчөм, тишыкем, тишыкедэм, тишыкедчем, урөк, урөс-төм, урөститөм, урсалөм, уркнитчөм, дзугыльтөм, висем лэдзэм, керөм, керсьөм, керэм, керсем, терөм, көрөм, кимөститчөм, киместитчем, тиместитэм, тиместитчем, вомидз, вомыдз, вомдзалөм, вондзалөм, воньдзалөм, вомалөм, тогалэм, йөзасьөм, озөв, лишнөй, ёрөм, ёрэм, изалөм, нокөм, ноксьөм, ноксем, тойсем, синмалөм, син чөвтөм, веж синмалөм, веж кыв уськөдөм, кось-төм, нежалөм, нежосьтөм, порти-төм*. **361**, 64-66, 68, 73, 80, 94-95, 104, 109, 111-113, 115, 116, 122-124, 126, 133, 142, 148, 150, 155, 159, 164, 175-177, 185-188, 191-194, 198-199, 202, 204, 206, 209, 246-248, 254, 256-257, 259, 261, 265-266, 270, 284, 288, 290, 291, 293, 296, 303, 304, 306, 313, 314, 317, 319, 325, 331, 332, 342, 344, 345, 355, 360-364, 372, 374, 375, 382, 391, 399, 402.

ПОТӨСЬ, легендарная колдунья. **314**, 63, 83, 212, 375.

Похороны, погребальный обряд. **ДЗЕБӨМ**, *дзебсьөм, дзебем, дзебсем, гуалөм, гуасьөм, гуалэм, гувалэм,*

көрөнйтөм. 140, 13, 58, 59, 66, 80, 111, 112, 124, 126, 143, 144, 158, 159, 170, 175, 179-183, 192, 198, 199, 201, 206, 214, 215, 218, 219, 239, 241, 258, 266, 268, 274, 275, 280, 287, 304, 312, 317, 320, 330, 331, 332, 336, 337, 351, 354-356, 365, 375, 399, 402.

Пояс. **ВОНЬ**, *вонь, йи, йыкос.* 115, 116, 126, 175-177, 192, 203, 204, 236, 272, 280, 287, 288, 303, 304, 311, 317, 345, 360.

ПОВСИН, мать фольклорного героя *Кудым-Оша.* 314, 63, 83, 212, 270, 340.

ПОЖАЛОМ, *пөжөм*, обряд магического лечения. 314, 69, 107, 362.

ПОЛӨЗНИЧА, *пөлүдь, пөлүдь ай-ка, вунишорика, лунишорика, лунишорика-обороника, обороника, баба-шорика, сә баба, сә пөлүдь, сә Паладь, бирулмә баб, полөкала, ыб чүд, дух-хозяин цветущего ржаного поля.* 315, 156, 260.

ПОРТОМ, превращение с помощью колдовства. 316.

Предки, культ предков. **ВАЖ ИӨЗ**, *важйес, важйөс, ай-мам, рөдитель-яс, рөдительйөс.* 95-96, 13, 30, 37, 40, 54, 55, 59, 61, 69, 70, 109, 175, 178, 179, 183, 187, 201, 215-218, 242, 243, 254, 260, 265, 266, 320, 324, 331, 350, 374-377, 380, 388.

Прокопьев день. **ПРОКОПЕЙ ЛУН.** 316, 212, 317, 387.

ПРОТОЖ, *протожа, пыстөм ем, пыстэм ем, чегем пыса ем, чегөм пыса ем*, иголка с отломанным ушком, оберег. 317, 107, 122, 126, 132, 150, 175, 204, 303, 323, 338, 363.

Птица. **КАЙ**, *борда, джидж, кага, лэбач, лэбась, титса, тича, тхөт.* 183, 10, 12, 21, 22, 39, 42, 49, 50, 55, 57, 58, 61, 66, 72, 74, 88, 96, 108, 109, 113, 118, 119, 121, 135, 145, 150, 153, 156, 170, 184, 191, 195, 198, 210, 214, 216, 218, 220-222, 226, 232, 234, 249-252, 256, 261, 266, 268, 292, 297, 305, 306, 328, 330, 336, 337, 342, 345, 348-350, 365, 368, 370, 383, 384, 394, 399, 407.

Пуп. **ГӨГ**, *гөгинь.* 134, 44, 108, 135, 176, 241, 246, 296, 391.

ПУ СВАТСИ, резной деревянный календарь 318.

Пугачёв, **ПУТАЧЁВ**, мифологизированный образ вождя крестьянской войны в России. 318.

ПЫВСЬӨДЧӨМ, *пылсьөдчөм, пылсьөдчөм, пывсөдчөм, пывсөдчөм*, обряд магического лечения в бане. 319, 63, 69, 193, 320.

Радуга. **ӨШКАМӨШКА**, *өшкамөс-ка, өш, ен өш, ен өшка, энөж, божья духа, вожья духа, дуга, ен вудж, ен мегыр.* 277.

РАЙ 328, 55, 150, 226, 242-243, 275, 307, 310.

РЕЗУН ТУРУН, волшебная трава. 328.

Роды, родильная обрядность. **КАГА ВАЙӨМ**, *кага ваем, чужтөм, челя-дясөм, вайсем, вайөм, рөдитөм.* 174, 44, 48, 49, 81, 106, 134, 135, 176, 341, 365.

Рождественский сочельник. **РӨШТВО РЫТ**, *куття лун.* 334.

Рождество Богородицы. **БОГОРОДИЧА ЛУН.** 91, 33, 60, 171.

Рождество Христово. **РӨШТВО**, *Рөжө-ство.* 332, 219, 334.

РӨМАНИЧА, жена эпического героя *Мича Рөман.* 331, 62, 239.

Рыба. **ЧЕРИ** 373, 10, 12, 21, 23, 31, 43, 46, 50, 52, 53, 56, 57, 66, 69, 79, 94-95, 100, 101, 116, 120, 126, 136, 141, 143, 145, 165, 168, 174, 180, 188, 190, 216, 221, 223, 226-228, 238, 240, 261, 265, 266, 296, 303, 307, 336, 337, 340, 341, 343, 355, 360-362, 364, 374, 376, 387, 396, 399.

Рябина. **ПЕЛЫСЬ**, *пелись, пельсь пу, пелись пу, пелидз бадь, пелич пу, пельыш пу, пельыш, пелюк, пелюк пу, рабина, ребина, ребина пу, ребиньник, сөспу.* 296, 56, 73, 83, 124, 162, 188, 199, 248, 297, 316, 317, 363.

Рябчик. **СЬӨЛА.** 349, 10, 42, 107, 115, 119, 120, 188, 348.

САРИЙ ВОЛОС, волшебная трава. 336.

Святая вода. **ВЕЖА ВА**, *изъя ва, из пыр ва, кум өкмыс ва, куйим өк-мис ва, притча ва.* 103, 66, 94, 95, 115.

Святки. **ВЕЖАДЫР**, *вежавидзем, вежавидзандыр, вежа пөра, Ен лун дыр, Сьветтьө.* 104, 53, 57, 58, 204, 210, 219, 233, 261, 323, 334, 338.

Сев. **КӨДЗӨМ** 201, 21, 168, 260.

СЕМИК, *семик субөт*, поминальный день накануне Троицы. 336.

Сенокос. **ТУРУН ПУКТАН КАД**, *туруналәм, турун карыг, турун каран-дыр, туруналад кад, турналан пора, турун пуктәм, турун пуктэм, туруна удж, страдна* 361, 9, 56, 57, 79, 165, 212, 229, 251, 256, 296, 317, 354, 361.

Серебро. **ЭЗЫСЬ**, *эзись, серэбрө, серэбра, серебрэ, серебро* 402, 36, 48, 62, 70, 72, 73, 85, 95, 112, 156, 158, 159, 170, 204, 228, 239, 241, 265, 266, 275, 298, 320, 357, 384, 399.

СЁСЬКАСА СТАРИК, локальный фольклорный герой, колдун. 337.

СИГУДӨК, *си гудэк*, струнный смычковый музыкальный инструмент. 338, 266, 341.

СИЙӨС ПЫР ЛЭДЗӨМ, *сиес пыр лэдзэм, сиесөд пыртәм, сийөс пырти кыскәм*, обряд магического лечения. 340, 69, 176.

СИН ПӨЛА, вредоносный дух. 340.

СИН ПӨЛА МОРТ, герой локального предания со свехъестественными способностями 340.

СИР Ю, *сир ты, сир биа ю, пось ю, биа ю*, огненный поток, отделяющий этот мир от мира мёртвых 342, 72, 76, 94, 144, 156, 242, 243, 296, 328, 342, 368, 372.

Слюна. **ДУЛЬ**, *лю, люа* 148, 227, 330, 343, 362.

Смерть. **КУЛӨМ**, *кулэм, смерт, сьмерть, сурым* 214, 49-50, 55, 57, 65-67, 70, 110, 111, 113, 121, 124, 131, 133, 134, 141, 142, 144, 145, 148, 183, 184, 198, 200, 202, 210, 215, 216, 218, 222, 226, 240, 242, 247, 251, 257, 260, 262, 268, 269, 274, 290-292, 302, 304, 305, 307, 312, 315, 316, 320, 323, 330, 332, 340, 355, 356, 365, 382, 388, 389, 410.

Смола. **СИР** 341, 317, 342.

Собака. **ПОН** 313, 42-44, 46, 49, 56, 65, 84, 85, 96-97, 100-102, 105, 107, 108, 111, 113, 118, 120, 124, 130, 131, 135, 148, 154, 168, 170, 185, 186, 202, 209, 210, 218, 236, 240, 241, 253, 254, 256, 265, 270, 272, 275, 293, 296, 297, 306, 341, 346, 349, 355, 356, 362, 363, 365, 373, 391.

Солнце. **ШОНДИ**, *шонды, шоньгей* 384, 41, 42, 54, 57, 66, 83, 88, 97, 122, 123, 130, 145, 158, 162, 164, 203, 206, 209, 221, 222, 233, 239, 241, 250, 251, 266, 284, 287, 298, 305, 320, 331, 349, 356-358, 368, 383, 384, 386, 388.

СОЛОВЕЙӨС ПЕТКӨДӨМ, обряд проводов весны. 345, 306.

Соль. **СОВ**, *сол, соо, со* 345, 70, 94, 104, 107, 126, 155, 159, 174, 177, 188, 190, 191, 204, 256, 257, 261, 265, 396.

Сон. **ВӨТ**, *вөтасьөм, вөтасем* 121, 61, 66, 96, 109, 122, 123, 132, 141, 148, 177, 183, 195, 198, 214, 228, 259, 265, 277, 291, 292, 317, 318, 328, 365.

СОРОКИ, день сорока мучеников, весеннее равноденствие. 346.

Сосна. **ПОЖӨМ**, *пожем, пожом, пожум, пожым* 312, 11, 30, 50, 56, 81, 111, 118, 124, 140, 142, 168, 170, 177, 180, 198, 210, 296, 298, 303, 317, 325, 330, 355, 363, 372, 404, 410.

Сотворение мира, космогенез. **МУ ПУКСЬӨМ**, *му пуксем, мир вөчөм, му шогмөм* 249, 42, 59, 186, 187, 250, 251, 357, 372, 384.

Сретение. **СРЕТЕННЕ**, *сретенньө* 346.

Сталь. **ЕМДОН**, *ендон, уклад, сталь* 150, 204, 257.

Стефан Пермский, креститель к.-з., первый епископ Пермской епархии. **СТЕПАН ПЕРМСКОЙ**, *Степан Пермскей, Перымса Степан, Перимса Степан, Степан Великой, Степан Великой, Степан Крап, Степан-пон* 346, 6, 30, 63, 72, 206, 221, 223, 227, 235, 236, 272, 280, 318, 346, 368, 380.

Ступа. **ГЫР** 138, 9, 156, 221, 233, 240, 288.

СУР, пиво. 348, 12, 23, 45, 67, 92, 108, 180, 181, 183, 219, 229, 232, 234-236, 261, 307, 311, 316, 325, 334, 336, 345, 350, 370, 399, 404.

СУТШЙӨДЛӨМ, *сутшкалөм, бытшьедлэм, бытшиёдлөм, бытшкалөм, чутъедлэм, чутийөдлөм*, обряд магического лечения. 348, 69, 109, 349.

СЬОЛА-ПӨЛАСА, легендарный колдун. **349**.

СЫРЧИК-КӨЗ, традиционное обрядовое место у к.-п.. **350**.

СЮРА-ПЕЛЯЫСЬ МӨС ВИД-ЗЫСЬ, дух, оберегающий коров. **351**, 45.

Тень. **ВУДЖӨР**, *вуджер*. **123**, 55-56, 80, 110, 122-124, 126, 143, 148, 153, 178, 215, 268, 269, 284, 332, 340, 343-344, 362, 370, 407.

Точильный брусок. **ЗУД**. **159**, 124, 156, 160, 204, 318.

ТӨДЫСЬ, *төдись*, *кужысь-төдысь*, *кужысь-төдись*, *төдысь-кужысь*. **355**, 61, 63-64, 81, 106, 122, 134, 140, 146, 193, 197-198, 202, 226, 256-257, 269, 290, 306, 312, 314, 317, 332, 343-344, 346, 348, 360, 363-364, 375, 402.

Троица. **ТРОИЧА**. **358**, 79, 96, 162, 181, 183, 201, 221, 254, 306, 336, 350.

Трясогужка. **СЫРЧИК**, *сарчик*. **349**, 214, 350.

ТУЗ ТӨДЫСЬ, старший над колдунами. **360**.

ТУН, сильный колдун в фольклоре. **360**, 63-64, 70-72, 74, 79, 83, 116, 146, 160, 185, 195, 200, 206, 209, 223, 227, 235, 236, 272, 277, 280, 318, 341, 348, 354, 355, 360, 368, 402, 404.

ТУННЫРЪЯК, легендарный колдун. **360**, 71, 116, 195, 341, 348, 354.

ТУРУПАЙКА, злой дух. **361**.

ТШЫКӨДЧЫСЬ, *тшыкедчись*, *тшыкөтчись*, *тшыкеччись*, *еретник*, *ерекник*, зловредный колдун. **363**, 33-35, 40, 42, 46, 47, 49, 51, 55, 57, 68, 72, 79, 80, 83, 104, 106, 107, 116, 120, 122-124, 126, 133, 134, 138, 140-146, 150, 155, 156, 160, 168, 170, 174, 175, 184, 186-188, 190, 192, 194, 197-200, 202-204, 206, 209, 212, 215, 216, 218, 223, 226, 227, 229, 234, 235, 241, 247, 248, 253, 254, 257, 261, 262, 270, 272, 288, 290-292, 296, 303-307, 311, 312, 314, 317, 318, 337, 340-342, 344-346, 354, 357, 358, 360-365, 380, 382-384, 389, 394, 396, 399, 402, 407, 410.

ТЮВӨ, легендарный колдун. **364**, 49, 71, 234.

УДОРАСА ӨКСАНЬ, героиня предания о *Стефане Пермском*. **368**, 83, 380.

УЛЛЯНА, героиня предания о *Стефане Пермском*. **368**, 72, 83.

УРӨС, душа-тень. **370**, 55, 56, 153, 340, 407.

Успение Пресвятой Богородицы. **УСПЕННЕ ЛУН**, *Успенньö лун*, *Оспожа лун*. **370**, 247.

УТКА, *чөж*, *тишөж*. **370**, 10, 58, 94, 183, 194, 249-251, 266.

Утка-широконоска. **ТОХ-ТОХ**. **354**, 42.

Фёдор Тирон, эпический герой. **ПЕДӨР КИРОН**, *Педэр Тирон*. **292**, 61, 62, 158, 195, 222.

Филин. **СЮЗЬ**, *бугу*, *сюзь бугуй*, *бугу*, *пилин*. **350**, 43, 71, 118, 183.

Хлеб. **НЯНЬ**. **259**, 9, 12, 23, 31, 33, 42, 43, 52, 53, 54, 56, 57, 70, 74, 84, 88, 94-96, 101, 104, 107, 108, 116, 118-121, 126, 127, 130, 131, 134, 141, 142, 146, 154-156, 160, 164, 165, 168, 170, 174, 176, 177, 180, 181, 183, 188, 190, 191, 201, 203, 204, 210, 212, 216, 235, 240, 247, 256, 260-266, 274, 290, 291, 306, 311, 313, 315-317, 334, 337, 343, 345, 357, 361, 374-377, 380, 382, 384, 396, 404.

Цвет. **РӨМ**, *сьвет*, *цвет*. **330**, 12, 22, 23, 40, 43, 54, 80, 85, 91, 100, 108, 132, 133, 141, 146, 153, 154, 158, 165, 170, 177, 185, 186, 188, 190, 191, 194, 197, 200, 221, 228, 233, 264, 266, 287, 290, 291, 297, 315, 316, 331, 332, 334, 354, 356, 358, 362, 399, 402.

Человек. **МОРТ**. **240**, 6, 43, 44, 55, 68, 69, 79, 80, 81, 84, 88, 99, 100-102, 107, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 121-126, 134, 135, 138, 141-143, 145, 148, 150, 153, 165, 175, 178, 183, 184, 192-194, 197, 198, 200, 204, 206, 215, 221, 222, 226, 229, 236, 239, 241, 242, 248, 249, 252, 254, 257, 260, 265, 268-272, 274, 277, 281, 284, 287, 288, 290, 293, 296, 297, 302-305, 310-315, 317-319, 323-325, 328, 332, 334, 337, 340-344, 349, 354, 355, 362-364, 370, 373, 375-377, 382-384, 387, 388, 399, 404, 407.

Черёмуха. **ЛЬӨМ**, *льөм пу*. **227**, 23, 214, 228, 229.

ЧЕРИ БӨЖА НЫВ, женский водяной дух. **374**, 375.

ЧЕР ӨШВАН, «вешание топора», знахарский способ определения причин заболевания. **374**, 64, 216, 254, 375, 462.

ЧИКЫШ, легендарная колдунья. **375**, 212.

ЧОВ ЮСА НЫВ, женский водяной дух. **375**.

ЧОРЫД МОРТ, *чорид морт, чорскѡм морт, чорыт морт*, человек с негативным воздействием на окружающих. **375**, 362, 388.

ЧУДЬ, *чуд, чуйд, чудин, чудзим, чутъ, чучкой*, мифический народ. **376**, 40, 41, 43, 54, 71, 73, 83, 95, 113, 136, 177, 216, 218, 221, 238, 240, 242, 259, 264, 277, 288, 302, 315, 322, 324, 334, 348, 350, 377, 380, 388, 389.

ШЕВА, *висян, икѡта, лишинка, лишнэй*, нервное истерическое заболевание; дух, который его вызывает. **382**, 33, 38, 116, 141, 145, 349, 362, 363.

ШИШИГА, женский водяной дух. **383**, 53, 191.

ШОМВУКВА, место действия в ряде эпических текстов. **383**, 83, 122, 214, 243.

ШУА, горный дух. **386**, 71.

ШУВГЕЙ, зловредный дух в виде ветра, вихря. **387**, 106, 110, 118, 159, 179, 229, 253, 349, 354.

ШУД, *шуд-талан, шудлун, шуд-чассьѡ, чассьѡ*, счастье, удача. **387**, 80, 106, 168, 175, 176, 254, 313, 336, 345, 388, 396.

ШУРМА, грозное древнее божество. **388**, 43, 222, 264.

ШУРЫД МОРТ, человек с положительным воздействием на окружающих. **388**, 376.

ШЫПИЧА, *Пам-Шыпича*, легендарный колдун. **389**, 71, 116, 200, 360.

Щука. **СИР**. **340**, 100, 101, 124, 168, 226, 272, 292, 296, 303, 341, 360, 373.

ЭПШАСЬНЫ, *этишасьні, этиш-ысьны, этишисьны, этишасьны, бертчыны, синмасьны*, противостоя колдунов. **402**, 67, 79, 235, 306.

Эхо. **ЙѲЛА**, *йѲлѡга, йѲлѡга, ёла, говк*. **170**, 71.

ЮРКА, легендарный герой, злостный похититель скота. **404**, 45, 136, 195, 272.

ЮРТѲМ МОРТ, дух погибшего человека. **404**, 138.

ЮРТѲМ ОРТ, безголовая душа-тень. **407**, 55, 138.

ЯГ ЙИВСА, легендарный колдун. **410**.

ЯГ МОРТ, легендарное лесное чудовище. **410**, 33, 54, 71, 73, 118.

Яперица. **ДЗОДЗУВ**, *дзодзуу, дзодзыв, дзодзул, дзодзыл, ёсь дзодзул, кузь дзодзыл, чодзыв, чодзыл, чодзив, дзив чодзув, чодзуу, гузей, кузь-ой, кузей, ёсь твар, кузьбѡж, нежгаг, сисьпугаг, сисьгаг, легей, лёкей, лёк-гаг, бѡжа, ёсь бѡж, вежем, яшшор*. **145**, 43, 109, 110, 150, 175, 216, 214, 226, 248, 296, 297, 377, 382, 391.

СВЕДЕНИЯ О РЕДАКТОРАХ

Анна-Леена Сиикала

Род. 1 янв. 1943 г. в г. Хельсинки (Финляндия). Защитила докторскую диссертацию в 1978 г. в университете города Хельсинки по специальности фольклористика. В период с 1979 по 1982 г. исполняла обязанности профессора на кафедре фольклористики и религиоведения университета г. Турку. С 1988 г. была профессором на кафедре исследования традиций университета г. Йюэнсуу. С 1995 г. является профессором на кафедре фольклористики университета г. Хельсинки. Крупнейший специалист по исследованию шаманизма, мифологии, калевальской традиции, повествовательного фольклора и народных верований. Занимается изучением традиционных культур народов Евразии и Полинезии. Проводила полевые исследования в Финляндии, Венгрии, различных регионах России, на островах Кука и в Австралии. Автор четырех обобщающих монографий, более 80 научных статей и 50 рецензий, редактор 13 научных исследований, а также член редакционных советов многих научных периодических изданий.

А.-Л. Сиикала возглавляет Общество финской литературы, входит в Государственный совет Финляндии по науке и технике и Финский комитет ЮНЕСКО, является Председателем Комитета Всемирного Десятилетия Культуры. В 1999 году А.-Л. Сиикала назначена профессором Академии наук и искусств Финляндии.

**Напольских
Владимир Владимирович**

Род. 1 апреля 1963 г. в г. Ижевске, в семье врачей. Русский. Окончил в 1985 г. исторический факультет Удмуртского

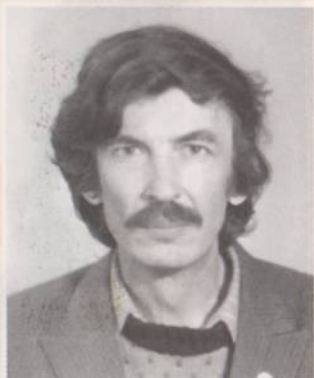
университета (Ижевск). В 1985—1990 гг. работал учителем в Юбилейной средней школе с. Пирогово Завьяловского р-на Удмуртской Республики. Одновременно в качестве соискателя под руководством д.и.н. Ю.Б.Симченко подготовил и защитил в 1990 г. в Институте этнографии РАН (Москва) кандидатскую диссертацию. В 1992 г. там же защитил докторскую диссертацию по теме «Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)». С 1990 г. работает в Удмуртском институте истории, языка и литературы РАН (Ижевск), с 1993 г. — ведущий научный сотрудник. Автор четырех монографий и более 50 других печатных работ. Круг научных интересов: этническая история Северной Евразии в целом и уральских, в особенности — пермских народов, в частности, сравнительно-историческое языкознание (пермистика, общая уралистика, индогерманистика).



Хоппал Михай

Род. 31 окт. 1942 г. в г. Касса (Венгрия). В 1966 окончил Университет в г. Дебрецене. В 1972 году защитил докторскую диссертацию по специальности этнология. Работает в Институте этнографии Венгерской Академии наук. Проводил полевые этнографические исследования в Венгрии, Румынии, Австралии, Корее, Китае и Сибири. Специализируется в области сравнительной мифологии, этносемиотики и визуальной антропологии. Автор нескольких десятков научных исследований, в том числе монографических, по шаманистическим традициям у народов Евразии. Является основателем и постоянным редактором ряда периодических научных изданий (Folklor Archivum; Szemiotikai





Tanulmayok; Biblioteca Shamanistica). Руководитель съемок цикла этнографических кино- и видеофильмов. Преподавал в университетах и колледжах Германии, Норвегии, Швеции, Франции, Финляндии, Китая, Японии и США. Президент Международного Общества исследователей шаманизма (Internactional Society for Shamanic Research).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Конаков Николай Дмитриевич

Род. 2 декабря 1946 г. в г. Дрездене (Германия) в семье военнослужащего. Русский. В 1975 г. окончил исторический факультет Ленинградского университета. В 1979 г. защитил диссертацию в Институте этнологии и антропологии РАН (С.-Петербург). С 1989 г. возглавляет отдел этнографии и фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Является руководителем систематических полевых этнографических и фольклорных исследований на территории Европейского Северо-Востока и Восточной Сибири. Научный редактор серии коллективных изданий по этнографии и традиционному мировоззрению коми. Автор более 200 научных публикаций, в том числе ряда монографических исследований, по проблемам этнической истории и традиционной культуры народов Евразии. Ассоциированный член Международного Фольклорного Общества (Хельсинки), действительный член Нью-Йоркской Академии наук.



Власов Андрей Николаевич

Род. 17 окт. 1955 г. в г. Котласе, Архангельской области. Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой

фольклористики и истории книги Сыктывкарского государственного университета, заведующий секцией фольклора Проблемной научно-исследовательской лаборатории по археографии и фольклору. Основатель научного фольклорного архива и фонда рукописных книг в СГУ. Автор цикла научных статей и монографических исследований по русскому фольклору, рукописной книжной традиции и истории старообрядчества на Севере России. Редактор и составитель нескольких сборников фольклорных текстов и исторических документов. Является членом Научного совета по фольклору Российской Академии наук.

**Ильина
Ирина Васильевна**



Родилась 11 авг. 1956 г. в г. Сыктывкаре. Окончила Сыктывкарский государственный университет, работает в отделе этнографии и фольклора ИЯЛИ Коми научного центра РАН в должности старшего научного сотрудника. Кандидат исторических наук. Специализируется в области изучения традиционной культуры коми, коми-пермяков и восточных хантов. Автор 60 научных статей по традиционной семейной и лечебно-магической обрядности, опубликованных в российских и зарубежных изданиях. По результатам многолетних полевых исследований подготовила обобщающую монографию «Народная медицина коми» (1997). Ассоциированный член Фольклорного Общества при Финской Академии наук.

**Лимеров
Павел Федорович**



Род. в 1958 г. в с. Муфтюга Удорского района Республики Коми. В 1977 окончил Печорское речное училище по специальности штурман-механик. В 1987 г. окон-



**Уляшев
Олег Иванович**

чил коми отделение филологического факультета Сыктывкарского государственного университета, затем преподавал литературу и язык в сельской школе. С 1990 г. работает в отделе этнографии и фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН старшим научным сотрудником. В 1996 защитил кандидатскую диссертацию в Институте русской литературы РАН (Пушкинский дом) в С.-Петербурге. Является создателем культурологического журнала «Арт». Автор более 40 научных публикаций и монографического исследования по мифологии и верованиям коми (1998).

Род. 21 июня 1964 г. в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми в семье учительницы и прямого потомка верхневьчегодского ведуна (см. статью Петыр Епим). В 1983-84 гг. работал на лесоповале в Вольдинском лесопункте. В 1988 г. закончил Сыктывкарский государственный университет. Фольклорист, старший научный сотрудник отдела этнографии и фольклора ИЯЛИ КНЦ. В 1998 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Иерархия цветовой символики в устной прозе и обрядовой поэзии коми-зырян», написанную под руководством д.ф.н. А.К. Микушева и к.ф.н. Ю.Г. Рочева. Опубликовал более 40 печатных работ. Автор четырех пьес и ряда вокально-пластических композиций по мотивам коми фольклора, поставленных на сцене Государственного театра фольклора РК с 1989 по 1998 г.



**Шабает
Юрий Петрович**

Род. в 1952 г. в Эстонии, в г.Кингисеппе. Русский. Окончил исторический факультет Сыктывкарского государственного

го университета. Работает в отделе этнографии и фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН в должности старшего научного сотрудника. Является научным сотрудником независимого Института региональных социальных исследований. Кандидат исторических наук, автор 120 научных работ. Сфера научных интересов — современные этнические процессы, этнополитология, традиционная материальная культура.

**Шарапов
Валерий Энгельсович**

Род. 18 августа 1964 г. в г. Кунгуре Пермской области, в семье военнослужащих. Коми. В 1982—1989 гг. учился на историческом факультете Сыктывкарского государственного университета. С 1989 г. работает в отделе этнографии и фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. В 1996 окончил аспирантуру по специальности этнология. Круг научных интересов — традиционное мировоззрение коми и обских угров; семейная обрядность и художественные традиции коми старообрядцев; этносемиотика. Автор 80 научных публикаций в российских и зарубежных изданиях. Инициатор проекта по созданию научно-популярной WEB-энциклопедии «Этнография народа коми».



УДК 398(470.13)
ББК 82.3(2Рос.Ком)я2
М68

Мифология Коми / Н. Д. Конаков, А. Н. Власов,
М68 И. В. Ильина... / Науч. ред. В. В. Напольских — М.:
Издательство ДИК, 1999. — 480 с.: ил., карт.
ISBN 5—8213—0025—8

Научно-популярное издание
МИФОЛОГИЯ КОМИ

Руководитель авторского коллектива
кандидат исторических наук *Н. Д. Конаков*
Научный редактор
доктор исторических наук *В. В. Напольских*

Руководители издательского проекта:
А. П. Притворов, к. с. н. *В. А. Лисов*
Редактор-карт *А. Л. Окатова*
Художники: *Ю. Н. Лисовский*, *П. Г. Микушев*
Дизайн *Д. Воронцов*
Компьютерная верстка: *М. Г. Модырка*, *Р. Г. Модырка*
Технический редактор *К. Н. Корнеенко*
Корректор *Ю. П. Баклакова*

Подписано к печати 28.02.99. Формат 70х100 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Classic Russian». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 39,0. Уч.-изд. л. 45,0. Тираж 3000 экз. Заказ 297

Издательство ДИК
105318, Москва, ул. Щербаковская, 3. ISBN 5—8213—0025—8
Изд. лиц. № 065933 от 04.06.98.
Тел./факс: (095) 369-97-62

Издание осуществлено при участии
Издательского Дома «Дрофа»
Изд. лиц. № 061622 от 07.10.97



Типография ОАО «Внешторгиздат»
127576, Москва, Илимская ул., 7

ISBN 5—8213—0025—8

© Коллектив авторов, 1999.
© Институт языка, литературы
и истории КНЦ УрО РАН, 1999.
© Издательство ДИК, 1999.