

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 ученых, 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. Шабаетв,
В. Э. Шаратов*

Научный редактор
В. В. Напольских

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

Дизайн
Д. Воронцов



Карта основных диалектов

Города и поселки городского типа

- УХТА** ⊙ более 100 000 жителей
ПЕЧОРА ⊙ от 50 000 до 100 000 жителей
ОСНОГОРСК ⊙ от 10 000 до 50 000 жителей
Кадейерм ⊙ менее 10 000 жителей

Поселки сельского типа

- Ирваля** ⊙ менее 2000 жителей

Подчерком названий выделены:

СЫКТЫВКАР столица Республики Коми

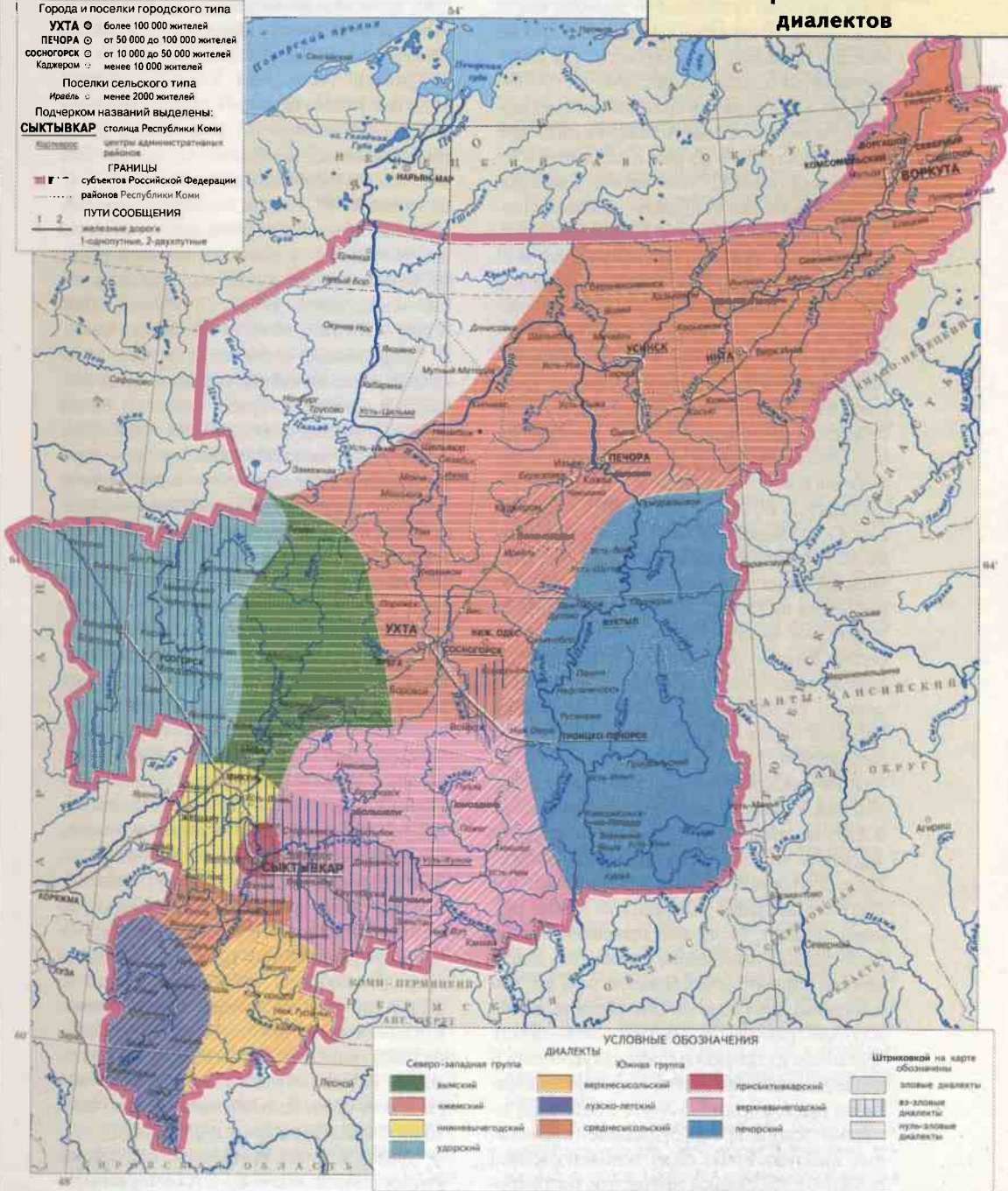
Цифры административных районов

ГРАНИЦЫ субъекта Российской Федерации

районов Республики Коми

ПУТИ СООБЩЕНИЯ железные дороги

1-однопутные, 2-двухпутные



Автор Л. М. Безносикова



Вид на реку Сордыйв
Усть-Куломский район Республики Коми, 1989 г.
Фото В. Э. Шаранова



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





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



Охота и сейчас любимое занятие многих коми-зырян



Коми-зырянская роспись по дереву

Нач. XX в.

Фото В. Кочева



Резчик по дереву

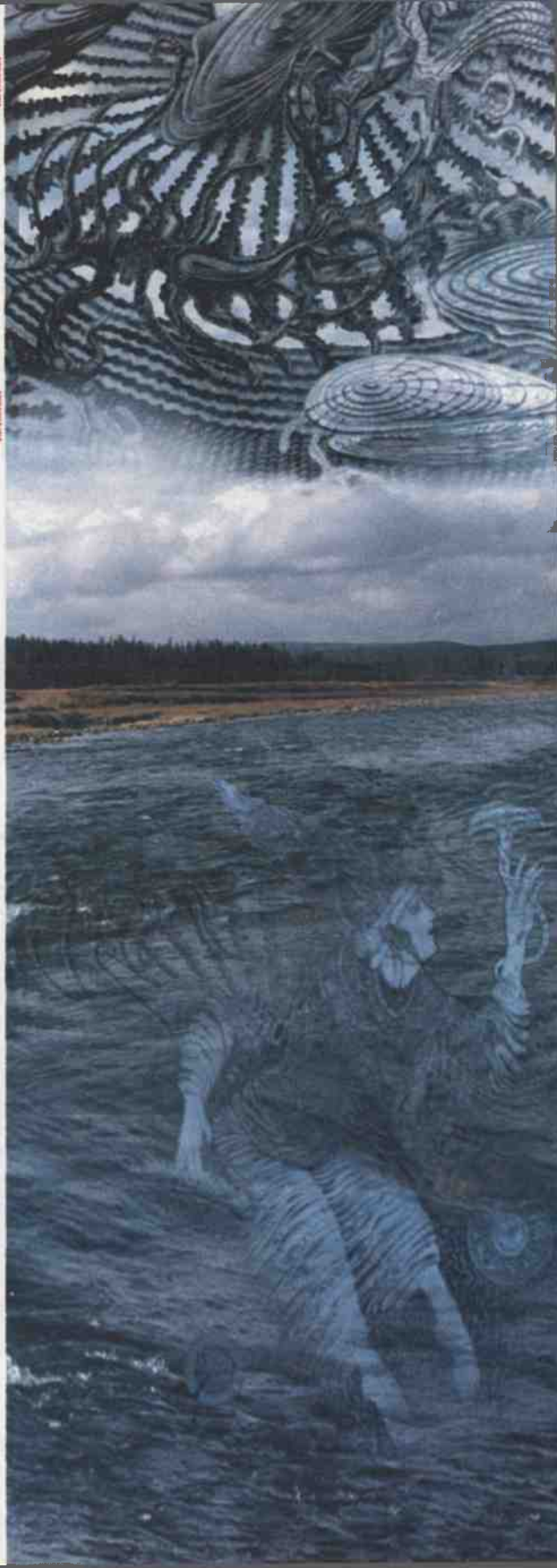
Удорский район Республики

Коми, 1991 г.

Фото В. Э. Шаранова



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





«Сошествие во Ад»

Икона, написанная в XIX в. коми-старобрядцами

с. Верхозерье на р. Вашка

Фото В. Э. Шарпова

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 бега, 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* (договая 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 молодок 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 молодок 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**, *pele* вв. «старик, лед», — 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**, *ťatuk* 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. Шаропова



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

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, *уло́хора 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 принесут 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

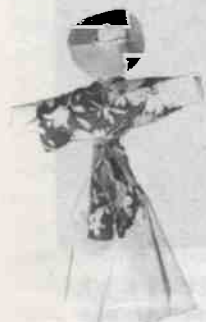


Деревянная кукла печорских «оми-зырян» е орский краеведческий музей

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 аканой, 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).



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

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.

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. Нижнеусовские 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, потребовав на это одно из двух яиц своей матери-утки, которые он достал из морской пучины. Закончив устройство 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. Шарпова



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



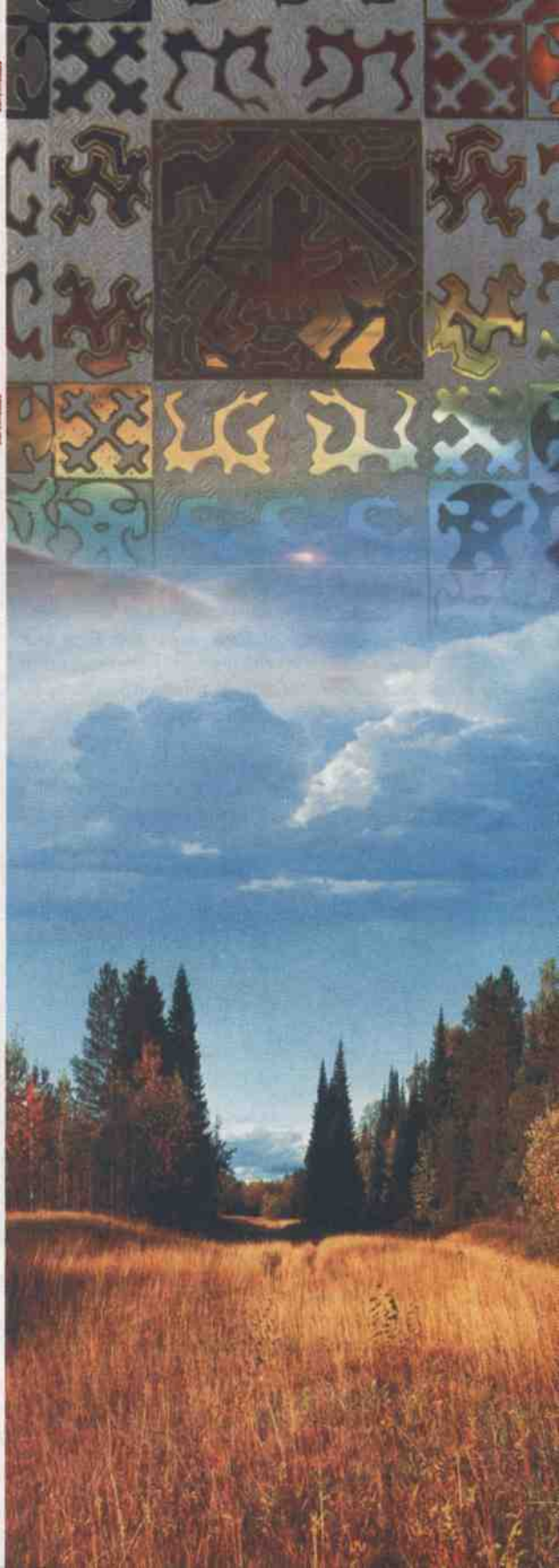
**Последний житель с. Верхозе-
рье — Онись баб**
Удорский район
Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шарпова

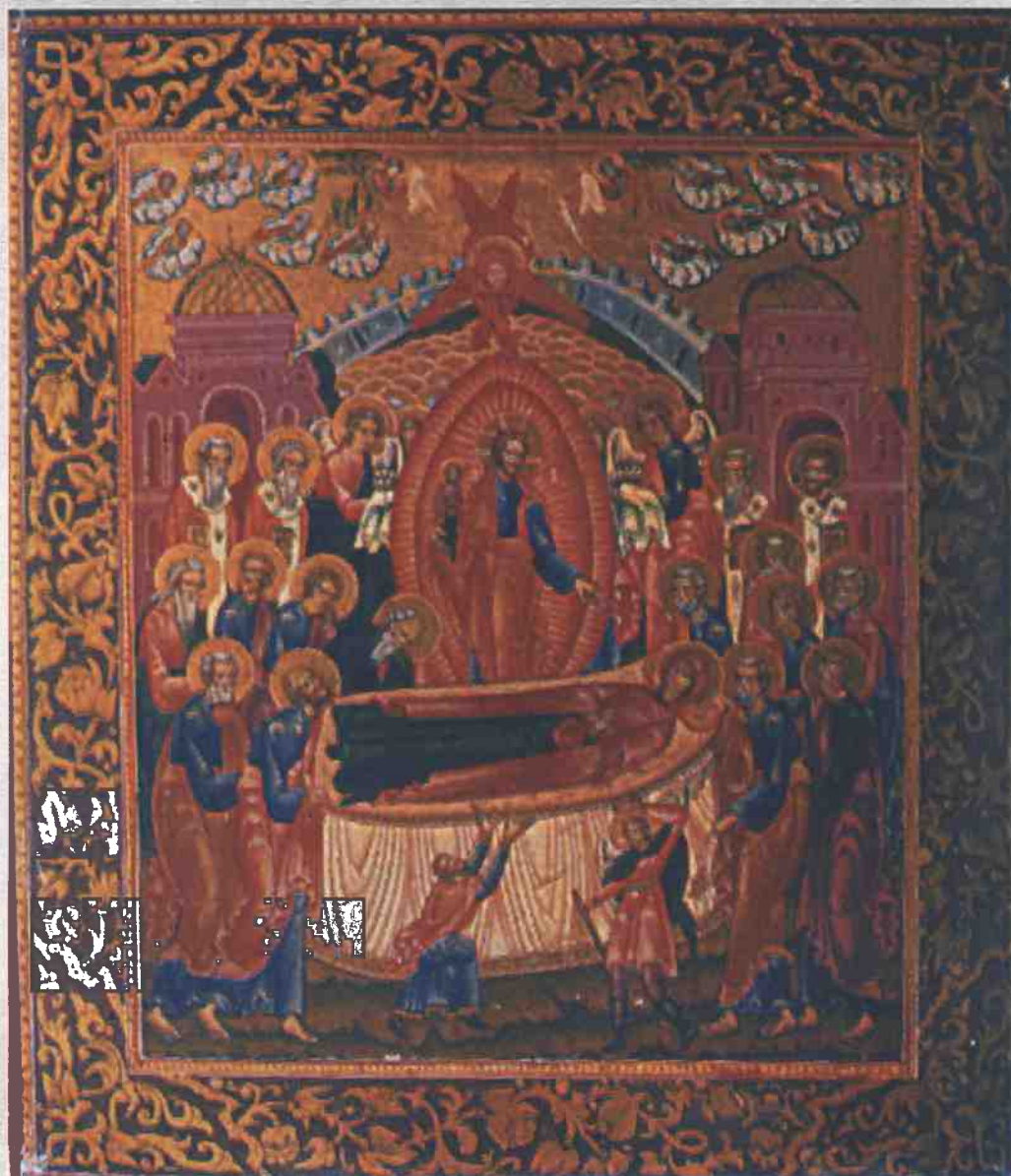


Портрет ижемской женщины
Фото Л. С. Грибовой



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





«Успение Богородицы»

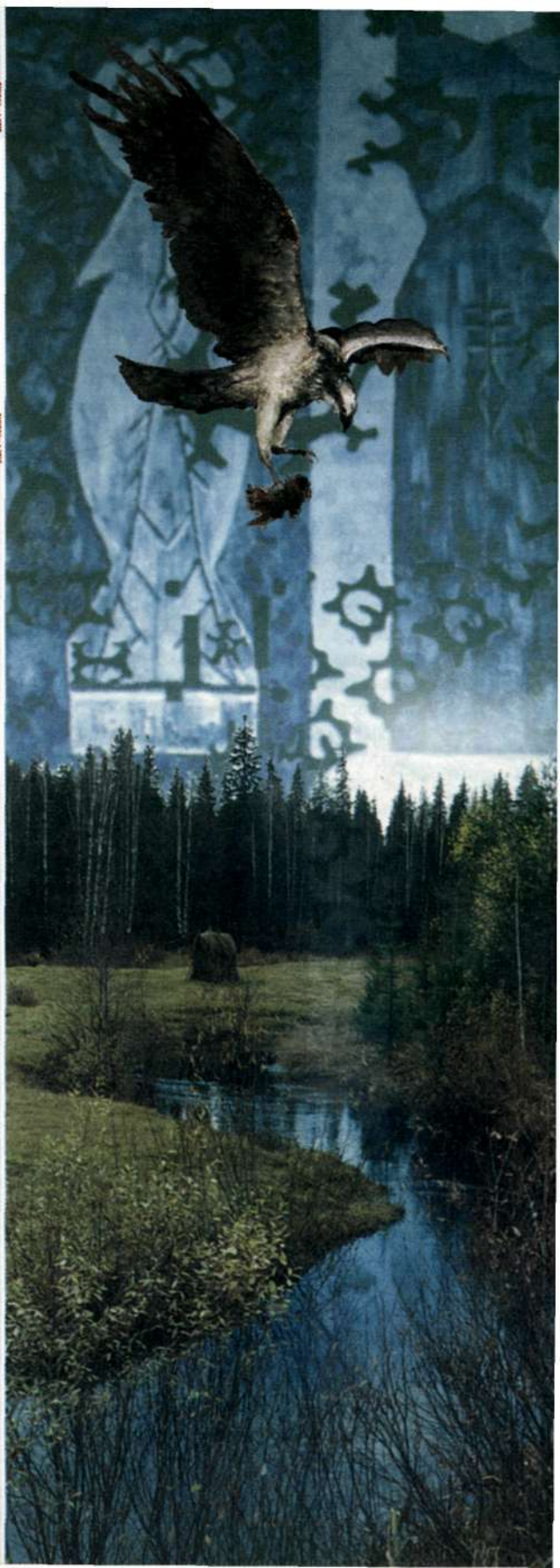
Икона, написанная старообрядцами в XIX в.

д. Верхозерье на р. Вашка

Фото В. Э. Шарпова



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
ВӖВЪЯСЛӖН МОЛЕБЕН ЛУН	115
ВӖНЬ	115
ВӖР	117
ВӖРСА	117
ВӖТ	121
ВУДЖӖР I	123
ВУДЖӖР II	124
ВУНДӖМ	127



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 осквернившего **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. *Чудьховад* (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 Егорья, 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, слеза. Некоторые водные источники среди к. считались целебными: так, в записях XIX в. упоминается паломничество к оз. Синдор, святым ключам возле д. Вадьб, ног. Ыб, дд. Латьюга, 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 пыдбостом лод**), наступает время «обновления воды» (**В. везандыр**), «вода с небом меняются» (**В.-а-Енжа везсьоны**), «открываются ямы, глубокие места с водоворотами» (**гобечьяс воссьоны**) 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 почтение 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 срашивает 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 *вынтотм В.* «бессильная вода», принадлежащие антагонисту. В несказочном 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 *нямод коттодм 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 ИОЗ

ВАЖ ИОЗ, vaj jez вв.; **важйес, vajjes** к.-п. (< *vaj* «старые, древние» + *ioz* — «люди»); **важйос, vajjes** к.-п. уд.; **ай-мам, aj-mam** повс. (собират.) «отец-мать»; **родительяс, red'itel'jas** вв. иж. печ. сьс. (< рус. *родители*); **родительйос, 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. Так, у к. часто отождествляют **В.й.** и чудо, как предков-язычников, как мифических первопредков или как доисторическое мифическое население. На Верхней Вычегде иногда отличают *родительяс* (прямых предков до 6-8-го колена) от



Обетный крест в честь усопших на кладбище в с. Айкино.

Усть-Вымский район Республики Коми. 1995 г.
Фото В. Э. Шарпова

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. **Урос.**) 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 *родительяс* есть также у каждого вида животных. К ним об-



Кладбище в селе Мудфюга
Удорский район Республики Коми, 1991 год.
Фото В. Э. Шаропова

рашаются 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, родто-вужто чуксав, айтõ-мамтõ чипсав айлон лэчтуй выло, айлон пицаль водзо...*» — «Чишки-поришки, род-корень призови, родителей присвисти (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. **Казытывлом.**) 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: «*Вошой-сибодчой, родительяс*» «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 заложенные покойники и нечистые духи.

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

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

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 видзысь**, буквально переводится как «имя охраняющий». В соответствии с подобными взглядами находит 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., — развилстое 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»; *вождны* «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 вилла* «вилы с тремя зубьями».



Погребальное дерево с развилкой.
Кладбище в с. Айкино,
Усть-Вымский район
Республики Коми. 1995 г.
Фото В. Э. Шаралова

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 развилки вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие, чтобы он ушел с «дороги». Считается, что через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего. Предполагается, что этот путь можно закрыть с помощью 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 развилкой вершины 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 жертвоприношения 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, *vojpeľ* повс.; **Ойпель**, *oj-peľ* к.-п., — древнее к.-п. божество.

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



Изображение персидского «зверинного стиля» — Трехликая богиня на бобре

шимся наименованием божества верхнего уровня языческого пантеона древних пермян. 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-

уд.; **воньдзасьом**, *vonžasem* уд. (< к. *вом* «рот»); **йозасьом**, *jezasem* лл. (< к. *йоз* «люди»; букв. «обнародование»); **вез 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. **Тшыкодом**.)

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, «рубил» 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, омоль керала, бура да шаня керала, важсьыс буржыка, шаньджыка»*. «Болезнь рублю, нечистого духа рублю, хорошо и аккуратно рублю, лучше, аккуратней прежнего», или: *«Висьом керала, пезос, омольос 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 Выгесте 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: *«Вежомысь»*. «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.

ВОШЫНЫ

ВОШЫНЫ, *vosjini* скр. сс.; **вошыннi**, *vosjini* вв.; **вошшыны**, *vossini* к.-п., — приступить к трапезе (о приглашенном к столу покойнике).

К. традиционно приглашают покойников к столу словами *«Вошой-сибодчой, родительяс»*. Приступайте-придвигайтесь, родители». (См. **Важ йоз**, **Казьтывллом**.)

О.У.

ВОШЛЫ

ВОШЛЫ, *vosli* повс.; **вожа лы**, *voza li* вв. иж. печ.; **морт**, *mort* иж. сс. уд. вв., — грудная вилкообразная кость у птицы, кость с развилкой, ключица.



Грудные вилкообразные птичьих кости.

Фото В. Э. Шаранова

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. Шарпова



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



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 *Омблх*: «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 растягивали **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.** — *памень*. 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, произнеся при этом слово «чур». По правилам игры, можно было нарушить запрет, если предварительно сказать: «*чур, помнита, да босьта!*» «чур, помню и беру!».

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

ВОВЪЯСЛОН МОЛЕБЕН ЛУН

ВОВЪЯСЛОН МОЛЕБЕН ЛУН, *ve v-jaslen mo'eben lun* повс. «день молебна лошадям», — праздник водосвятия 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 старухи 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.: Болонев 1978, Конаков 1993, Налимов. Материалы. Н.К.

ВОНЬ

ВОНЬ, *veŋ* вв. вс. лл. печ. скр. сс.; **вонь**, *von* к.-п.; **ий**, *ji* вым. иж. нв. уд. к.-п.; **ййкос**, *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 укреплений 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, находящимися 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 тша-

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, закрепили 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; Коцаков 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: *узъны* «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* «вӖтӓн 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, унтӓ вай
Позтом кокой, поэто тэч*

«Птица-сон, сон принеси.
Бездомная кукушка, свей гнездо».

*Унма варыш, унто вай
Поска варыш, постӓ 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 выхоят», к.-п. «он нето, вог нето» «сон выходит, зло выходит».

В сказках к.-з. встречаются фразеологизмы *вуджер-В.* «тьнь-сон» или *В. вуджор* «тьнь 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: «Суженьи-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 неохотно 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 повестий, 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 подобия 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; Шаранов 1996; Шаранов 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 сторевшей 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». Показателем 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.б; ПМА; ПМ ОУ.
В. Ш.

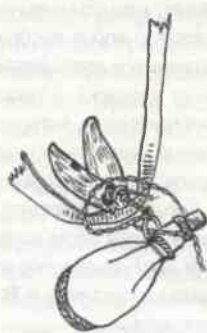
ВУДЖОР II

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



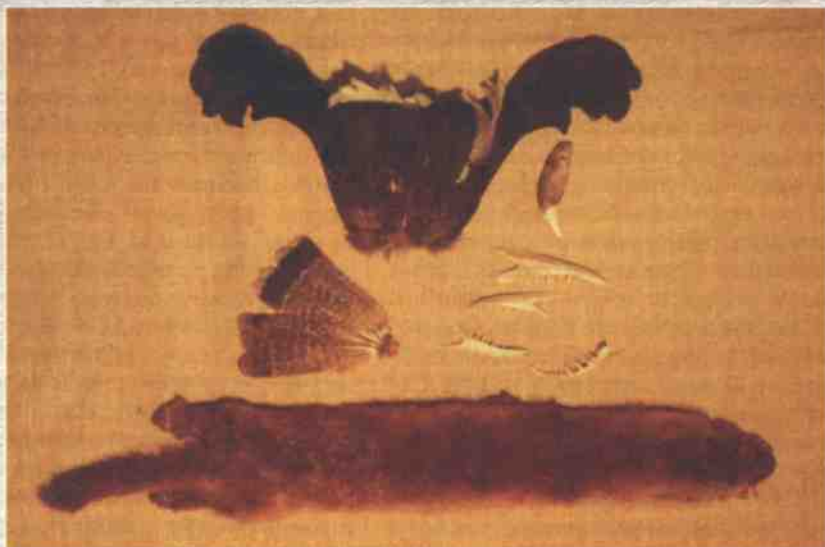
Оберег из перекрещенных досок над свежевырытой могильной ямой
Село Зеленец, Сыктывдинский район
Республики Коми, 1997 г.
Фото В. Э. Шарапова

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



Амулет из медвежьих клыков на охотничьем поясе

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 соевые палочки, поставленные крест-накрест (или одна палочка поперек) на посуду. Считается, что девушку предо-



**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. Шаранова

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 считают скатерть и хлеб, как терпевшие 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 шею 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, вязаные, 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; Шаранов 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 нижневыхегодских 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
ГАЖТӐМ	133
ГАНЬ ИВАН	133
ГЛОТ	134
ГӐГ	134
ГОГИНЬ	135
ГӐГӐРА	135
ГУЛЕНЬ	136
ГУНА ЧУД	136
ГУНДЫР	136
ГЫР	138



находился сам с сотоварищами-разбойниками, в Печору, незаметно проплывал 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 *гогор* «кругом, вокруг» с архаической семантикой пуп = центр. Ср. удм. *му гоги* «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 *гог счорос* (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 *гог 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 гог*). 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 сxorнас 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. сьс., **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 полотенец, 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 шестью» 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 ребенка. 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.

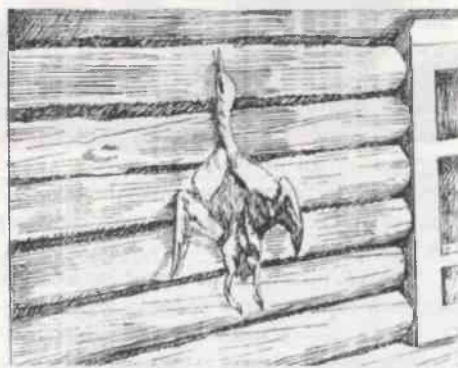
Со временем значение, придаваемое Г., стали придавать и крестной матери. (См. **Вежай-вежань**)

Лит.: Ильина 1997; Налимов 1991. И. И.

ГӨГӨРÄ

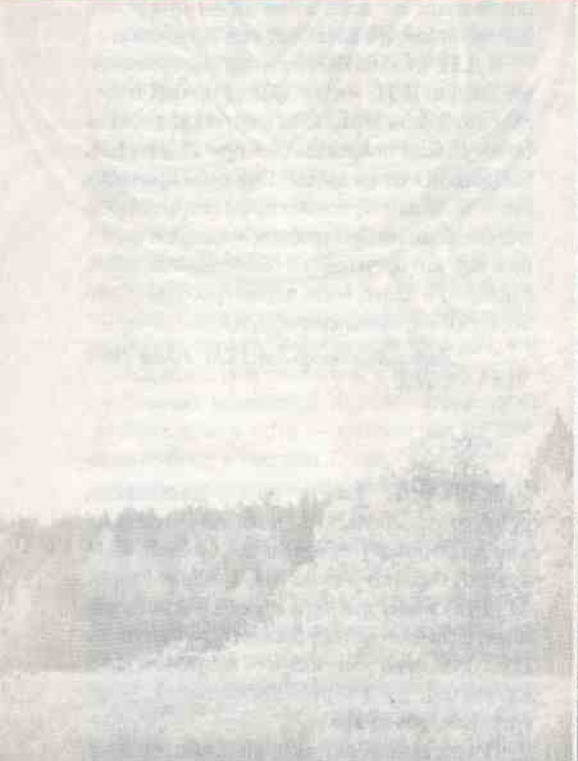
ГӨГӨРÄ, *gegera* нв. печ. скр. сс.; **гöгä-ра**, *gegara* л. печ.; **гогарин**, *gegarin* л.; **гöгäра**, *gegera* вв. иж.; **гагара**, *gagara* лет. к.-п.; **гогара**, *gogara* вв. вым. (< рус. «гагара»); **токты**, *tokti* уд., — гагара.

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



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

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 *Кулья*». У к.-з. Г. и сейчас является олицетворением жадности. В то же время Г. приписывалась



ДАНЕ ЕПРՕՄ	140
ДАՆԻ ԵՐ ԴՈՆ	140
ԴԱՐՈՒՔ ՍԱՏԻ	140
ԴՅԵԾՈՄ	140
ԴՅԻԴՅԻ	145
ԴՅՕԴՅՄ	145
ԴՅՅԴՅԱ	145
ԴՐՇՇՅԻՏ	146
ԴՐԱ	146
ԴՄԼ	148

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.-з. 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 чеполь** «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 везение 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. **Гадайтчом**.)

У к.-з. и к.-п. наиболее тщательно готовились к смерти старoverы, заранее запасавшиеся гробами, крестами, которые хранились на чердаке. Но и нестарoverы, как правило, пожилые люди, заранее готовили себе материал на гроб и крест, **кулан паськом** «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 раздарят, 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 ловтö он ысты**». «Фуканьем душу не отошлешь», поэтому для облегчения **ЛОВ нетом** «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-



**Традиционные тканые
узорчатые полотенца
коми-зырян**

Фото В. Э. Шарпова

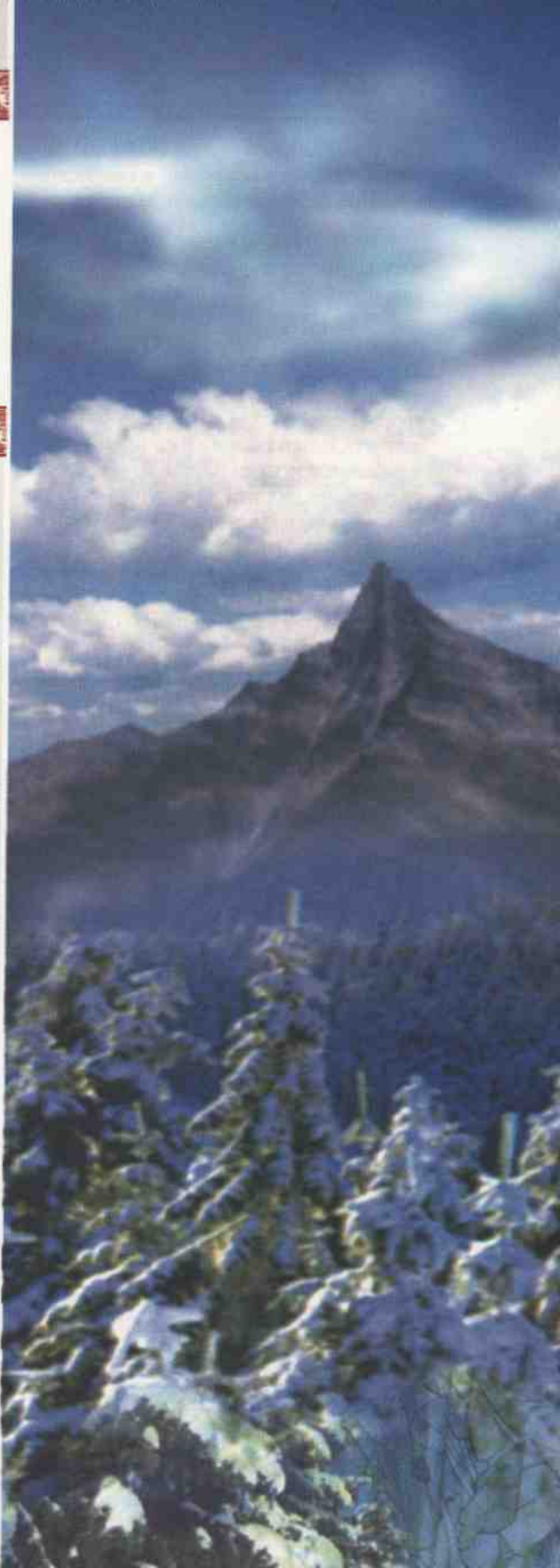


ЕМДОН	150
ЕН	150
ЕНМА-МУА КОСТ	150
ЕНЭЖ	153
ЁГОРЕЙ ЛУН	154
ЁМА	155





ИВАН ЛУН	162
ИВАН ЛУНСА ТУРУНЪЯС	163
ИЛЛЯ ЛУН	163
ИЛЛЯ МУРОМЕЧ	165
ИЧОТИК	166



ИВАН ЛУН

ИВАН ЛУН, *ivan lun* повс.; **купальнича лун**, *kupaľnica lun* повс. «день купальницы», — 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, Княжпогостский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шарапова

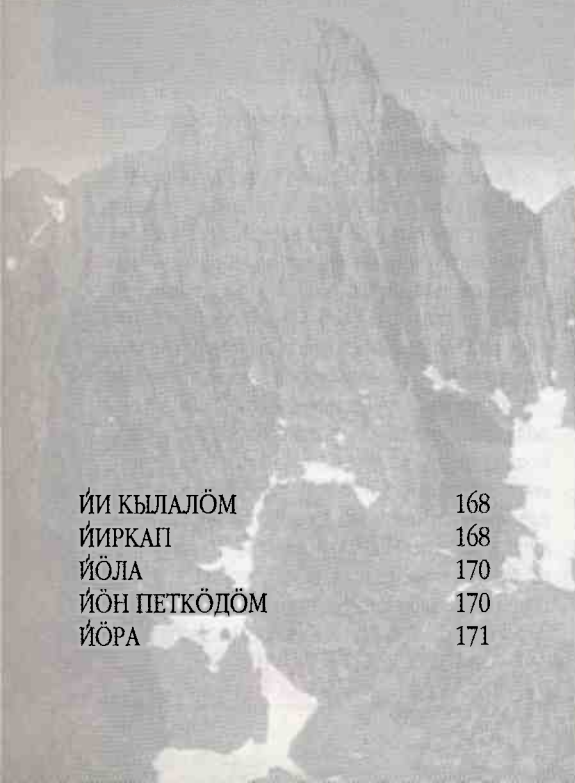
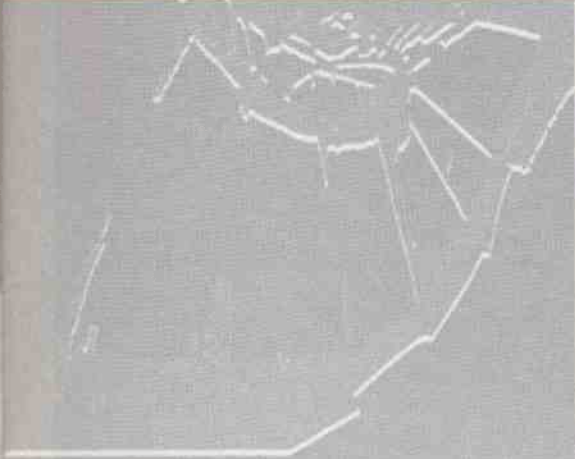
на колышек, воткнутый в землю. Со специальными заговорами эти веники развешивали также на колышках изгороди. У сяс. к.-з. с банными вениками в канун **И.л.** поступали иначе. После мытья в бане веники из березовых ветвей и купальницы приносили на берег реки и бросали в воду, где было поглубже, со словами: «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 рукомойки, чтобы быть здоровыми и красивыми, в пойодники, чтобы коровы были удоиные 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.

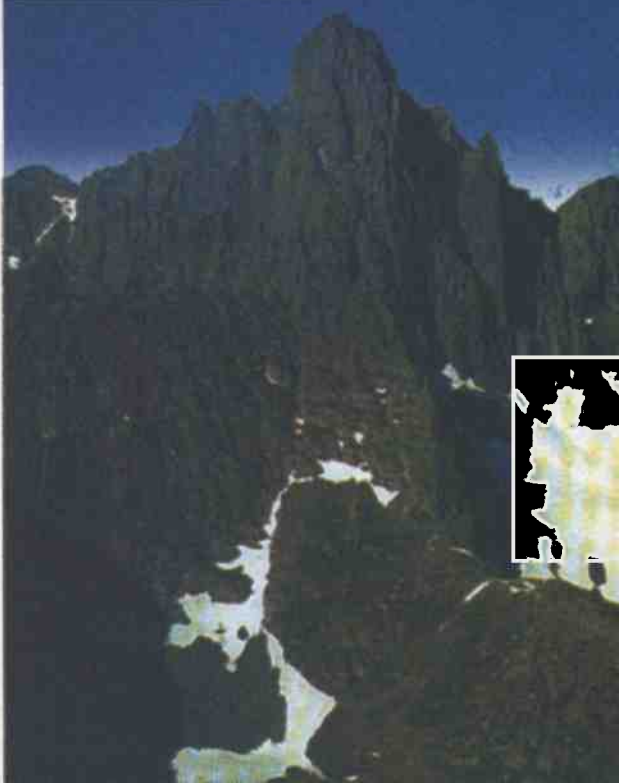
Помимо народных календарных обрядов, отмечая переход через «макушку лета», преодоление очередного рубежа годичного календарного цикла находило отражение у к. в ряде суеверных запретов, связанных с **И.л.** Так, до **И.л.** было не принято купаться. Считалось, что провинившегося утащит **Васа**. Существовало 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-



1. Кылалом
 2. Иркап
 3. Йола
 4. Йон Петкодом
 5. Йора



ЙИ КЫЛАЛӨМ	168
ЙИРКАП	168
ЙӨЛА	170
ЙӨН ПЕТКӨДӨМ	170
ЙӨРА	171





КАБАЛА	174
КАГА ВАЙОМ	174
КАГА ВУЗАЛӖМ	178
КАЖИТЧОМ	178
КАЗЫТЬВЛОМ	179
КАЙ	183
КАЛЕНИК	184
КАЛЯН	184
КАМ	184
КАМА	185
КАНЬ	185
КЕРКА	186
КЕРӖМ	191
КИКИМЕРА	191
КИ-КОК МУРТАЛОМ	192
КИНЯУВ	193
КИ ПОЛА	195
КИРИК-УЛИТА ЛУН	195
КИРЬЯН ВАРЬЯН	195
КОДАЧСА ЯКОВ	197
КОДЗУВКОТ ВЫЙ	197
КОЗ	198
КОКЛЯ-МОКЛЯ	198
КОК-ПОЛА	199
КОКТӖМ НАЗАР	199
КОЛЧИМ	199
КОРОСЬ	199
КОСТО	200
КОСТРОМА	200
КӖДЗӖМ	201
КӖИН	202
КӖИН САР	202
КОК	203
КӖМТӖМ МАРТЫН	203

КӖР	203
КӖРТ	204
КӖРТ АЙКА	206
КӖЧ	209
КРЕШТШЕННЕ	209
КУДЫМ-ОШ	212
КУЛОМ	214
КУЛӖМА	215
КУЛЬ	218
КУЛЬ ЧУНЬ	218
КУРӖГ ПРАЗЬНИК	219
КУТТЯ	219
КУТШ	220
КЫВТОМ	221
КЫДЗ	221
КЫРНЫШ	222
КЫСКА	223



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 невнимание 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, совпадавший 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 (*вошъедисны*). На 9-й день собирались, ставили свечку как на похоронах, пели «Святой 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 плошку 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 щепки 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. Ближние родственники садились на то место, где стоял гроб. На стол подавали разные блюда, но обязательными считались *черинянь* «рыбник», *азя шьд* «кислый суп типа рассольника на перловой крупе», *куття* «сладкая каша не обязательно из риса, могла быть и пшеничной», *чомор* «каша из толокна или ячменной муки на масле», *шьдоса нянь* «ржаные пироги с ячневой начинкой» и различная выпечка.

Самое важное значение придавалось у к.-з. и к.-п. сороковинам: уд. *квайт вежаунъя*, уд. лл. нв. иж. *квайт вежалунъя*, 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 иглой с божницы, чашку с блюдцем, пачку чая и тарелку с выпечкой неимущим. При этом крестились, кланялись на 4 стороны: «Прими ловсо, мед сылы лоё хыгидн да шоныдн да потлунь». «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 *лыддысысысь* «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 обмывальщину 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 обмывальщину 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 *горд ошинь* «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 вымском с. Турья после трапезы всех присутствующих пивом или водкой угощал поп. Угощенье 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. Шаранова



Поминки на кладбище в деревне Муфтыга
Удорский район Республики Коми, 1991 г.
Фото В. Э. Шарпова



Традиционный дом коми-зырян с росписью на фронтоне, кон. XIX в.
Деревня Остров, Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаранова



Традиционный дом коми-зырян, нач. XX в.
Деревня Верховозерье, Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шаранова



Кикимора. Дерево.
Худ. В. О. Оньков

селялся в доме и досаждал его обитателям. Считалось, что в новый дом **К.** подсеяли 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 натальный 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 бечеве 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.; **КИНЮВ**, *kinuv* вв.; **КИНОУ**, *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, шутивно 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., собственно 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 ти* «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 *кикимльос койыштны* или *кимльос 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 *тетешканьях*, в ходе которых взрослые шутивно 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, второе 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 (*кунлос*, *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 *онгона* (сал., юг. ханты).

До настоящего времени в семьях у к.-п., а так 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.



Олень
Пермский «звериный стиль»



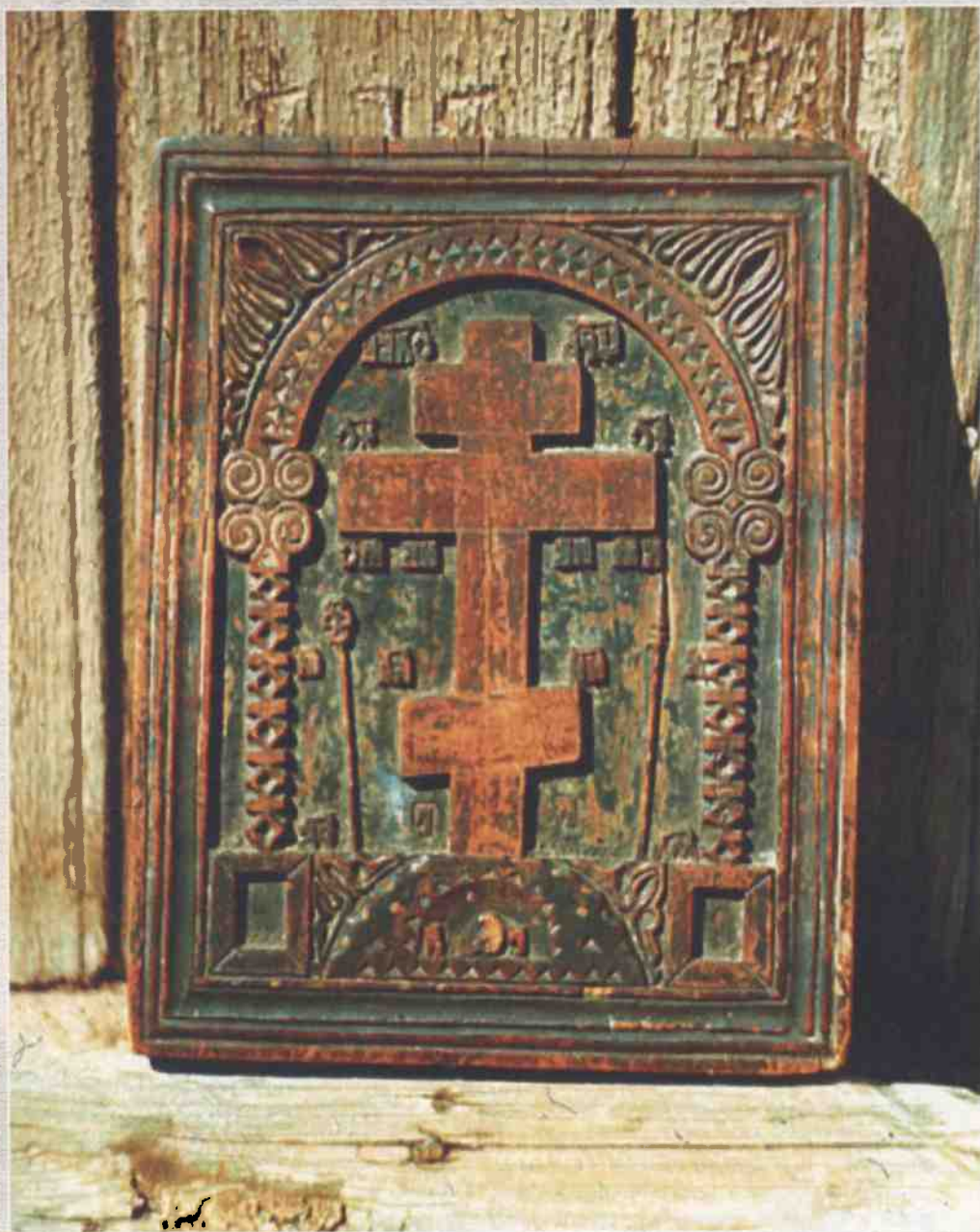
Изображение оленя на поясной пряжке ижемских оленеводов



Традиционный способ ношения топора коми промысловиками. В данном случае топор рассматривается и как оберег человека
Удорский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шарапова



Традиционный нож ижемских оленеводов
Село Сизябск, Ижемский район Республики Коми, 1990 г.
Фото В. Э. Шарапова



Резная старообрядческая икона XIX в.
с. Важгорт, Удорский р-н, Республика Коми
Фото В. Э. Шаранова

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 Сыsole 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 заклинательная 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 кровушки 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 любил друг друга, да придется расстаться: у нас стало холодно, стало тесно. Посадим мы вас в новые кареты и поведем 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, *luparja*, — фольклорный герой вычегодских к.-з., могучий колдун (**туи**).

Место жительства **Л.** было неизвестно, он внезапно появлялся на Вычегде, грабил селения, убивал людей и исчезал неизвестно куда. Покончил с бесчинствами *туна*-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. *тунами*, 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 *туны*, был неуязвим для любого оружия. Убить **Л.** смогли лишь тогда, когда, как он сам посоветовал, так это сделать.

Лит.: Плесовский 1979. Н.К.

ЛЬОМ

ЛЬОМ, *l'om* (< Общеп. * *l'om*) повс.; **ЛЬОМ ПУ**, *l'om 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-

рые наделяются преимущественно негативными характеристиками (как, например, осина и тополь), что во многом обусловлено естественными свойствами древесины этих сортов деревьев, которые традиционно считаются непригодными для жилых построек из-за хрупкости и без определенной обработки легко подвержены гниению. Символическая оценка этих природных качеств наглядно представлена в лл. диал. к.-з. языка, где **Л.** называется **Куль пу** «дерево **Куль**». Однако **Л.** занимает особое положение в ряду «нечистых» пород, поскольку ветви этого дерева до настоящего времени используются в традиционном хозяйстве как поделочный материал, а плоды — как пищевой продукт и лекарственное сырье из-за вяжущих свойств плодов **Л.**

В фольклоре коми устойчивыми атрибутами образа **Л.** выступает три цвета: черный (ягоды), белый (цветы), темно-бордовый или коричневый (цвет древесины). Производным от к.-з. слова **Л.** является и название бордового цвета у удорских к.-з. — *льомбөй*. Известно, что в фольклоре многих народов Сибири и Севера красноватый оттенок среза древесины является метафорой крови.

В свадебных причитаниях сысольских к.-з. белые соцветия **Л.** символически связывается с восточной благословенной стороной: *«Асыв-сянь жö мем бурси да /Асыввев льём дзоридзис мында»* «С востока меня благослови, Сколько на востоке цветов черемухи». В причетах у вычегодских и ижемских к.-з. цветы **Л.** выступают метафорой девической поры, о которой тоскует невеста:

«Вознесение дырся по вод менам

Льём дзоридз цветöй,

Льём дзоридзис вöд,

сё майбырöй, да...

Еджыд, мича дай,

Сы динö ко вед, мөй, конеранöй,

Мөй пукся дай сыкöд сороотча».

«Мои ведь Вознесенской поры

Черемуховых цветов

Черемуховых цветов ведь,

любимый мой...

Белый да и красивый

Если ведь сяду я к нему, бедная,

Я сяду, да и смешаюсь с ним».

В фольклоре к.-з. и к.-п. цветение **Л.** устойчиво связывается с темой плодородия. По метеорологическим приметам к.-з., начало цветения **Л.** связано с заморозками, угрожающими весен-

ним посадкам на огороде. По характеру цветения **Л.** судят о предстоящем урожае лесных ягод: *«Уна Л. дзоридз — чöд лöб, а тöмыс кö нуас дзоридзсö — оз ло»*. Цветов **Л.** много — черники <много> будет, а если ветер разнесет цветы — <черника> не уродится. Считается, что в период цветения **Л.** нерестится рыба: *«Л. дзоридз вылын едi кульмö»* «При цветении **Л.** лещ мечет икру». В народной медицине к.-п. отвар из цветов **Л.** рассматривается как наиболее действенное средство для предупреждения нежелательной беременности или провоцирования выкидыша.

В поверьях к.-з. черные ягоды **Л.** выступают знаком несчастья, а само дерево — символом тоски и печали: ср. к.-з. *льёмзыны*, *льёмöstны* «выг, завать». Считается, что видеть черные ягоды **Л.** во сне — к скорой смерти близкого человека. Повсеместно у к.-з. и к.-п. принято сажать **Л.** на территории усадьбы не рядом с домом, а ближе к ограде. У летских к.-з. говорят: «Если ветви **Л.** попадают в окно дома — скоро в этом доме кто-либо заболит или умрет». На Удоре и Вычегде считается, что **Л.**, пустившая корни под основание сруба, может погубить живущих в доме людей. У вычегодских к.-з. бытует поверье, что **Л.**, растущая под окнами, «забирает силы у хозяев дома». В традиционной обрядности к.-з. **Л.** выступает погребальным деревом. У летских к.-з. под сенью **Л.**, растущей на территории усадьбы, проводят поминки по всем усопшим пожилые люди, которые уже не могут посещать кладбище и церковь. У печорских и ижемских к.-з. **Л.** сажали на могилы некрещеных младенцев, которых, как правило, хоронили не на кладбище, а рядом с домом (отметим, что у хантов на ветви черемухи иногда подвешивают берестяной короб с последом новорожденного). У печорских к.-з. до настоящего времени сохраняется традиция изготовления наперсных покойничьих крестов (**Перна**) из сердцевины ствола **Л.** Считается, что нельзя хоронить усопших с медными и серебряными нательными крестами. У удорских к.-з. зафиксирована легенда о чудесном явлении медного креста на **Л.** Однажды жители д. Крестовки заметили на **Л.**, растущей за пределами деревни, медное распятие. Перенесли его в церковь, но на следующий день крест снова оказался на **Л.** Так повторялось три раза. Тогда решили, что крест не желает уходить с **Л.** Построили рядом с **Л.** часовню, а в ней установили

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 шуточно 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 шеголей 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; Шараров 1995б; ПМА; ПМ ЛГ; ПМ ОУ; ПМ ПЛ. В.Ш.

ЛЮЗИМЕР

ЛЮЗИМЕР, *Luzimer* вым. (от *люзьнитны* «раструсить сено, солому»), — вредоносный дух.

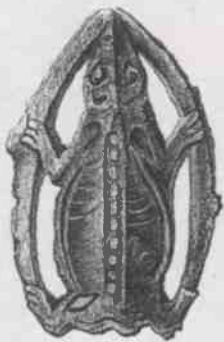
Л. олишетворял вихревые потоки воздуха, вызывающие вращение воды в водоемах, зимой поземку в поле, а во время сенокоса разносящие уже собранное сено по всему лугу. Считалось, что **Л.** боится табака, и чтобы он перестал проказить на лугу, достаточно было произнести вслух название этого зелья.

Лит.: Старцев 1929. Н.К.

ЛЯГУША

ЛЯГУША, *lagusa* повс.; **лягой**, *lagej* уд. (<рус. лягушка); **матка**, *matka* лл.; **маточка**, *matocka* л. (<рус. мать); **скакушка**, *skakuska* л. (<рус.); **чеччась**, *cessas* 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.

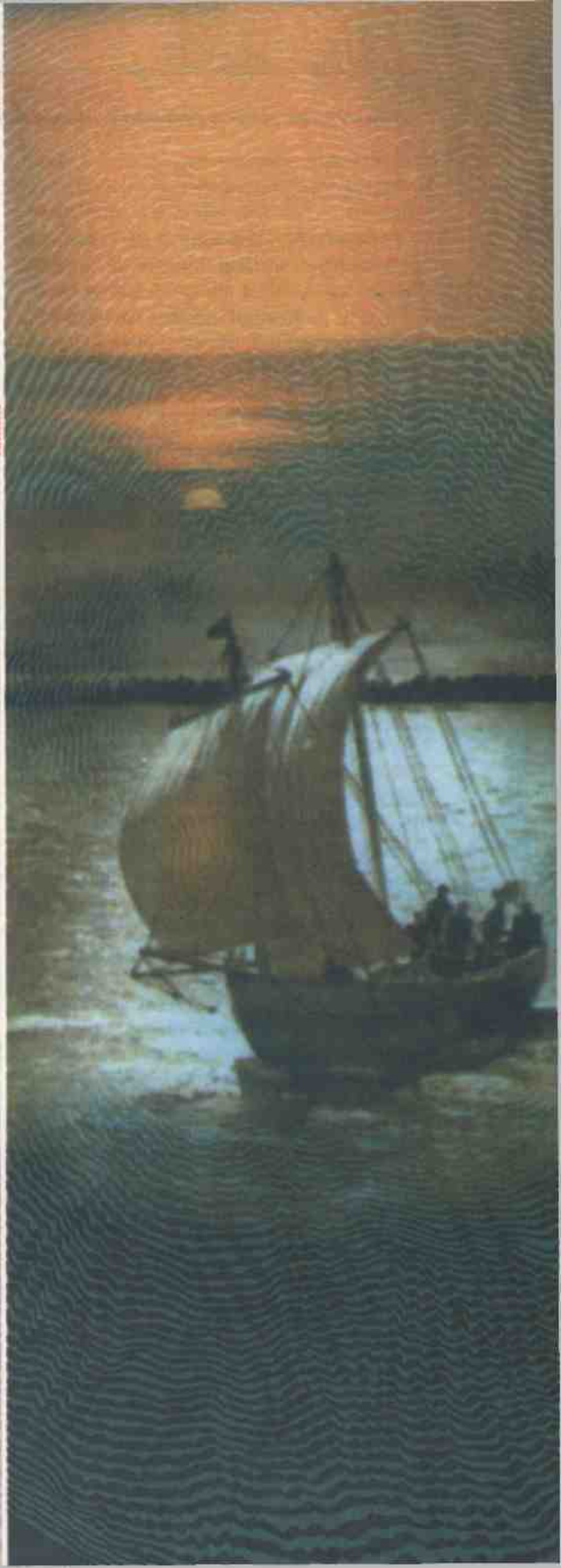
По к.-п. поверьям, неофит, завершающий курс обучения у опытного колдуна, в качестве последнего испытания должен был ночью явиться в баню. В полночь там появлялась гигантская **Л.**, вызванная колдуном-наставником, разевала огромную пасть, в которую испытываемый должен был войти и пройти сквозь нее.

Лит.: Доронин 1924; Ильина, Уляшев 1998; Львова и др. 1989; Сидоров 1928; Fuchs 1924. Н.К.



Мамонт
Масъленича
Мати
Медӧс
Межадорса ыджыд лун
Мелей
Мелейка
Микайлӧ лун
Микола-угодник
Мич
Мича роман
Мор
Морт
Морт юр из
Мӧдар югыд
Мӧс
Мӧс пель вундысь
Му вежӧм
Му кутысь
Му пуксьом
Мути
Му шуд
Мыж

МАМОНТ	232
МАСЬЛЕНИЧА	232
МАТИ	234
МЕДӦС	234
МЕЖАДОРСА ЫДЖЫД ЛУН	235
МЕЛЕЙ	235
МЕЛЕЙКА	235
МИКАЙЛӦ ЛУН	236
МИКОЛА-УГОДНИК	236
МИЧ	238
МИЧА РОМАН	239
МОР	240
МОРТ	240
МОРТ ЮР ИЗ	242
МӦДАР ЮГЫД	242
МӦС	246
МӦС ПЕЛЬ ВУНДЫСЬ	248
МУ ВЕЖӦМ	248
МУ КУТЫСЬ	249
МУ ПУКСЬОМ	249
МУТИ	252
МУ ШУД	254
МЫЖ	254



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. льиис** «**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 **пезж** «нечистыми»; **Ен**, узнав об этом, наказал возвращать выделения *Омолх*, на что косвенно указывают и шутовское к.-з. выражение о посещении отхожего места: «*уджийоз вешти Омолыслы*» «долги вернул *Омолх*», и запреты на осквернение мочой огня, кишечными 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-турунись* «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», *сьбамбс* «сердцевина чего-л., дерева, нутро человека» < *сьолом* «сердце». В загадках и инвективах части человеческого тела сравниваются с образами вешного мира: тело — ступа, пень, руки — грабли, ноги — кочегда, корни, голова — горшок, туес, живот — пестерь, короб, лоток для провеивания 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 лотой зверьяс М.*» «Пень, на пне ступа, на ступе шар, на шаре лес, в лесу лютые звери»; «*Кык сись, кык*

сись вылын струбича, струбича вылын аньборд, аньборд вылын сизим розя кашник «Две свечи, на свечах вьюшка, на вьюшке воробы, на воробах горшок с семью дырками». 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* «дерма сани: о ребенке», *муув няйт* «подземная грязь: о покойнике», *няйтись лэптомтор* «из грязи поднятый: о ребенке», ср. тж: *еджыд бус улын куйлысь* «под белой пылью лежащий: о покойнике», *бус куртысь* «пыль сгребавший: о ребенке».

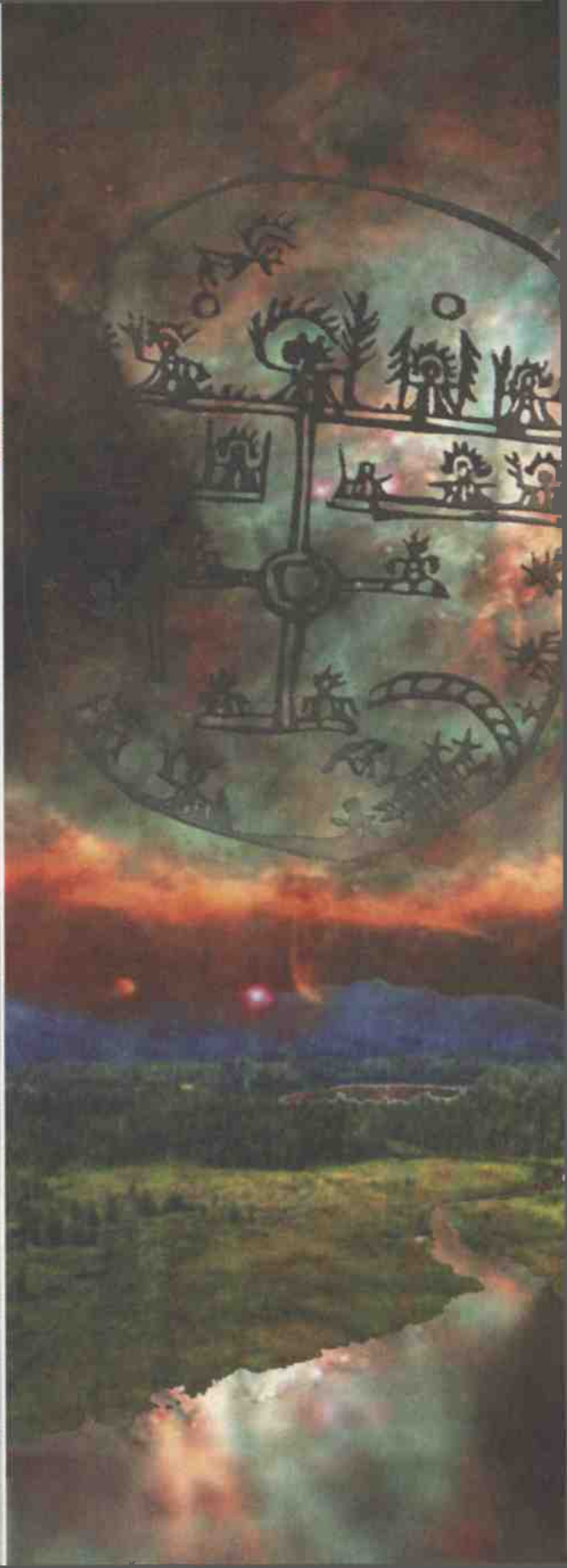
Идеальный образ человека в коми фольклоре (обрядовой и лирической поэзии, сказках и т.д.) описывается в светлых, прозрачных, теплых красках, в то время как колдун, неприятный человек связываются с черным и синим сублиматами. В похоронной обрядовой поэзии «золоторесничный глаз» и «серебряноколючное ухо» 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* «с 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, «инога 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», *шобді еджыд яй* «шенично-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 убицу 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.-л., 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, *нев* «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*». Выгнувшийся в сторону собеседника средний палец у выч. и печ. к.-з. трактуется как «*ыж* (*кань*) *бож уло видзодлам*» «под овечий, кошачий хвост подсматривание», т.е. в место, которое традиционно связывается с *пеж* «нечистой».

Лит.: Грибова 1965; Грибова 1975; Климов 1990; Лыткин, Гуляев 1970; Налимов 1903; Налимов 1908; Пле-



НАГАЙ-ЛЭБАЧ	256
НЁЛЬ СИНМА ПОН	256
НИМ КЫВ	256
НИМТӨМ ТЕЛЯ-КОР	258
НЬЫВ	258
НЬЫВ СЮР ЧЕГӨМ	258
НЫРТӨМ	258
НЮР	258
НЮР ЧУД	259
НЯНЬ	259



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 половозрелых домашних оленей, поскольку он уже не соответствовал своему двойнику по возрастной градации.

Н.К.

НЬЫВ

НЬЫВ, *niv* повс.; **ньывпу**, *nivpu* повс.; **ньыы**, *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 устилать дно могилы ветками **Н.**

Лит.: Сорвачёва 1977; ПМ ИИ; ПМ ОУ. Н.К.

НЫВ СЮР ЧЕГӨМ

НЫВ 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.

НЫРТӨМ

НЫРТӨМ, *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 насыляет 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 изодранной 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 **ортом** 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: «*Кёккё чойё, туньясь-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.

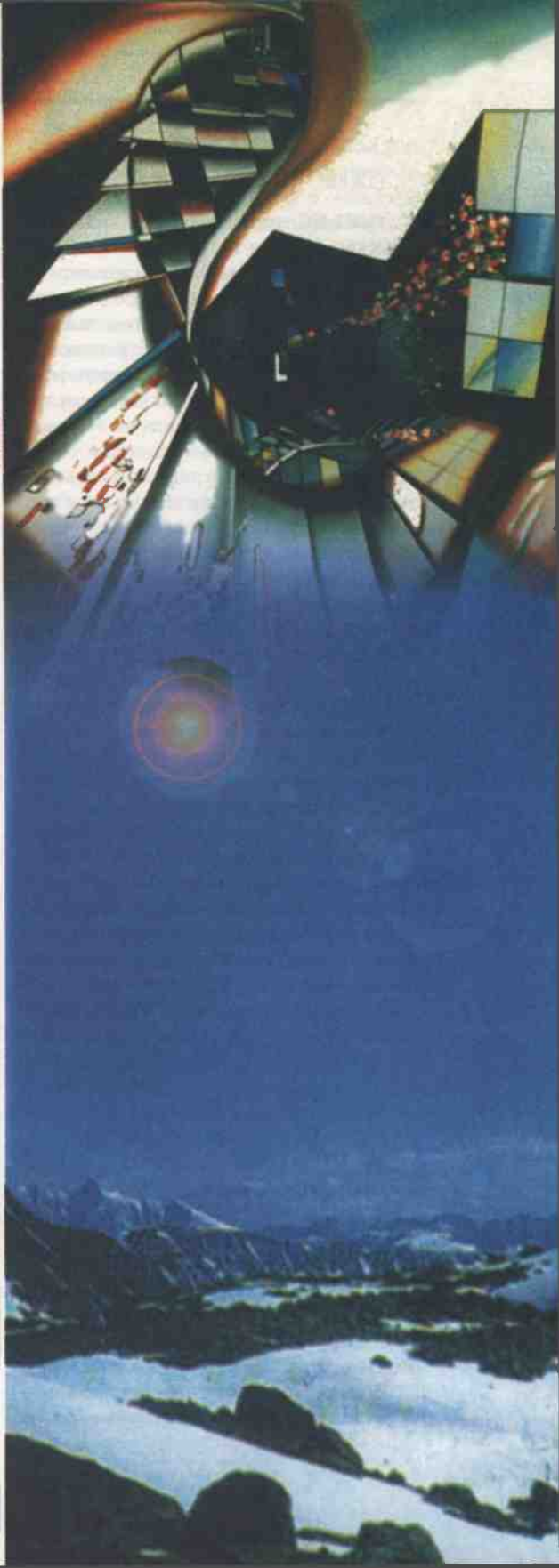
НЯНЬ

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-



ОЖЪЯС	264
ОЛЫСЯ	264
ОМОЛЬ	266
ОПОНАСЕЙ ЛУН	266
ОРТ	268
ОРТ АДЗЫСЬ	269
ОСЪЯС	269
ОШ	269
ОШБЫДТАС	271
ОШЛАПЕЙ	272
ОШ ЧУАЛАЙ ЛУН	272





ӨВРАМ ИВАН	274
ӨЛЕКСЕЯ БОЖЬЯ	274
ӨНИКА	275
ОШКАМОШКА	277
ӨШЫМӨС ЧУД	277

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 усланной серебром и золотом дороге отправляют в церковь.

Состояние странника-скрытника (религиозное понимание статуса человека, принадлежащего 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. келья** «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 разрешивали принесенные в качестве приклада вещи на специальное вешало. Староста кельи разжигал кадильницу и под чтение молитв окуривал могилу св. **О.**, помещение кельи и приклад. После молитв все шли к озеру *Келья 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. Шарапова



Священное озеро Келля ты



**Внутреннее убранство
Оника келля. 1991 г.
Фото В. Э. Шаропова**



ПАЛЯЙКА	280
ПАМ	280
ПАПЕРЕК КОЛЬ	281
ПАРАСКЕВА-ПЕКНИЧА	281
ПАСЬКОМ	284
ПАСЬТОМ УР	290
ПАЧ	291
ПЕДӖР КИРОН	292
ПЕДӖР ӖЛЕКСАН	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
ПИГУ МОРТ	310
ПЛАКУН ТУРУН	311
ПЛОР-ЛАВРА ЛУН	311
ПОЖӖМ	312
ПОЛЮД	312
ПОН	313
ПОТОСЬ	314
ПӖВСИН	314
ПӖЖАЛӖМ	314
ПОКРОВ	315
ПОЛОЗНИЧА	315
ПОРТОМ	316
ПРОКОПЕЙ ЛУН	316
ПРОТОЖ	317

ПУ	317
ПУ СВЯТСІ	318
ПУГАЧӖВ	318
ПЫВСЬОДЧОМ	319
ПЫВСЯН	320
ПЫВСЯНСА	322
ПЫРТОМ	323



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.** избирают *Кудым-Оша*. Он возглавляет сородичей в дальних торговых походах, руководит обороной родового городища, но жрецом также не является.

Лит.: Епифаний 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 рарерус**, 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* вым. нв. уд., — 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 апопореиного средства во многих домах хранились корневища **П.к.**, исполь-

зовавшиеся и как лечебное средство от конкретных заболеваний.

Лит.: Иваницкий 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. *Ёртём* на реке Вашка проводился крестный ход.

По традиции, характерной для всего Европейского Северо-Востока, часовни в честь **П.-**



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 висысьясълон*» «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, *paskeŋ* вым. нв. печ. скр. сс. уд.; **КОМКОТ-ПЛАТЬЕО**, *kemkot-plat'ie* печ.; **КЫШ-КОМ**, *kiš-kem* лл., **КЫШОД-КОМКОТ**, *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* «верхняя распашная 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 болезнь 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»: 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-көдзин мед ставыс аслыд лод*» «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. Ижма, 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. Шаронова



**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 мдддчмьд?*» «умереть, что ли, собрался?». По традиции, широко бытующей у к.-з. до настоящего времени, пожилые люди лишь накануне ухода в мир иной раздадут близким и знакомым часть личной **П.** (женщины, как правило, раздаживают 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: *пинь дорэм* 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 няйт 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 надеть 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 **пезж**, 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 (*дорэм-гач* повс., *йордбс-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 плодовитости 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. неодообрительно говорят: «так спят только покойники». У сысольских к.-з. о человеке, лишь притворяющемся уснувшим в **П.**, скажут: «*паськомыс самыи 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.** осмыслиется 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 натальный 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 рубашки (*дором*), разделяются головной платок шапка и узорчатые вязаные чулки, перчатки и рукавицы. Считается, что: с помощью подброшенной кверху варежки можно легко определить, найдется украденная вещь или нет (по направлению большого пальца на варежке); узорчатая перчатка, подоткнутая за пояс в летнее время, — хороший оберег от мошкары 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, подруги невесты дарили молодому специальные «жениховы брюки» (*жоник гач*), штанины которых шились 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 ждать, 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**, *kul'em ur* уд. вым.; **КУЛЕМ УР**, *kul'em 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 попадается **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 пенек 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: «*Конерэй, мяя 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.*

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 щуку 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 пометил 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. Шаранова

надеваемых поверх кофты, но обязательно подтыкали **П.** за пояс фартука или юбки так, чтобы его не было видно окружающим. Доставали **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. *везань* «крестная» дарила 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. Шаралова

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. Прягать **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 **воmidз** у вым. к.-з. привязывали к **П.** ребенка узелок со ргутью. К.-з. женщины хранили на **П.** частицу плаценты, которая считалась эффективной защитой от **воmidз** 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 приобрести 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 не



Металлический и деревянный
(покойницкий) нательные кресты
Вычегодские коми-зыряне, с. Керчменя, 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 вороным, 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 превалируют 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**, *aj kureg* дл. сс. (< к. *ай* «самец» + *курог* «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; Focos-Fuchs 1951; ПМА.
О.У.



**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.

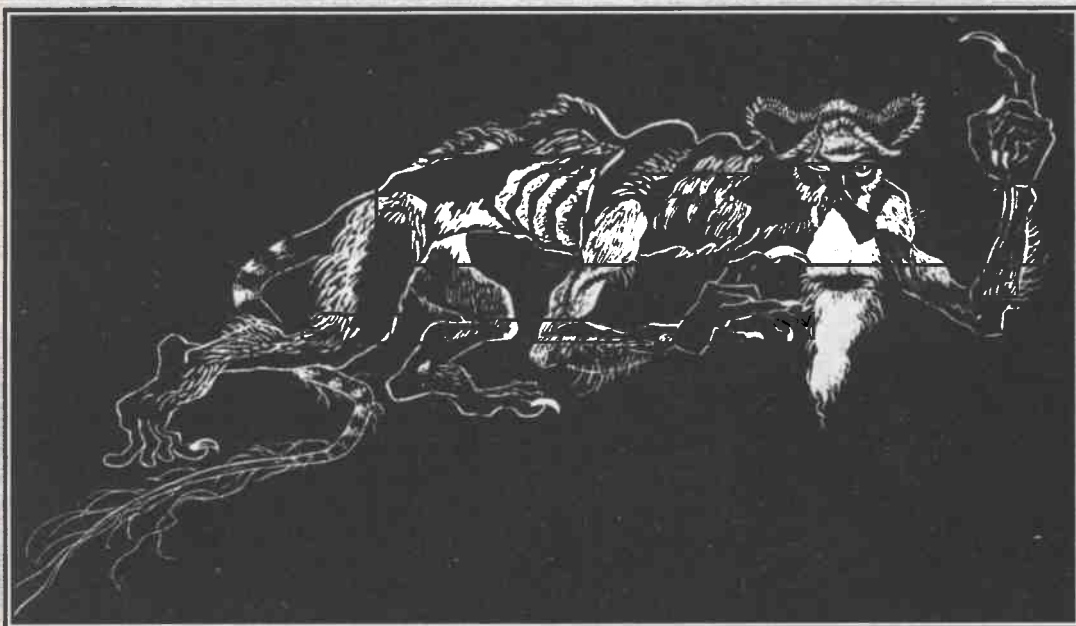
Фото В. Э. Шаранова



Коми баня

с. Пысса, Удорский район, Республики Коми. 1993 г.

Фото В. Э. Шарпова



«Банник»

Худ. В. Н. Оньков

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 поприспеть 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. Схваченного **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 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 придти 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 пишу 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. дл. 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 перекликаются 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. Шарпова

реке спустился, стал *Вауса*, второй в бане поселился, стал *Гуранька*, третий в лес ушел, стал *Ворса*, четвертый — *Дедко*, пятый — *Шьянь*, 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 (*пыргысь* 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 *пыргысь* 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, *кывшиной*) 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

сõстõм «чистый» или *вежа порт* «святой котел». У печорских к.-з. крестили в *кантуке* или *шомосе*, 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. *Вежайи* 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. старобрядческих 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-*

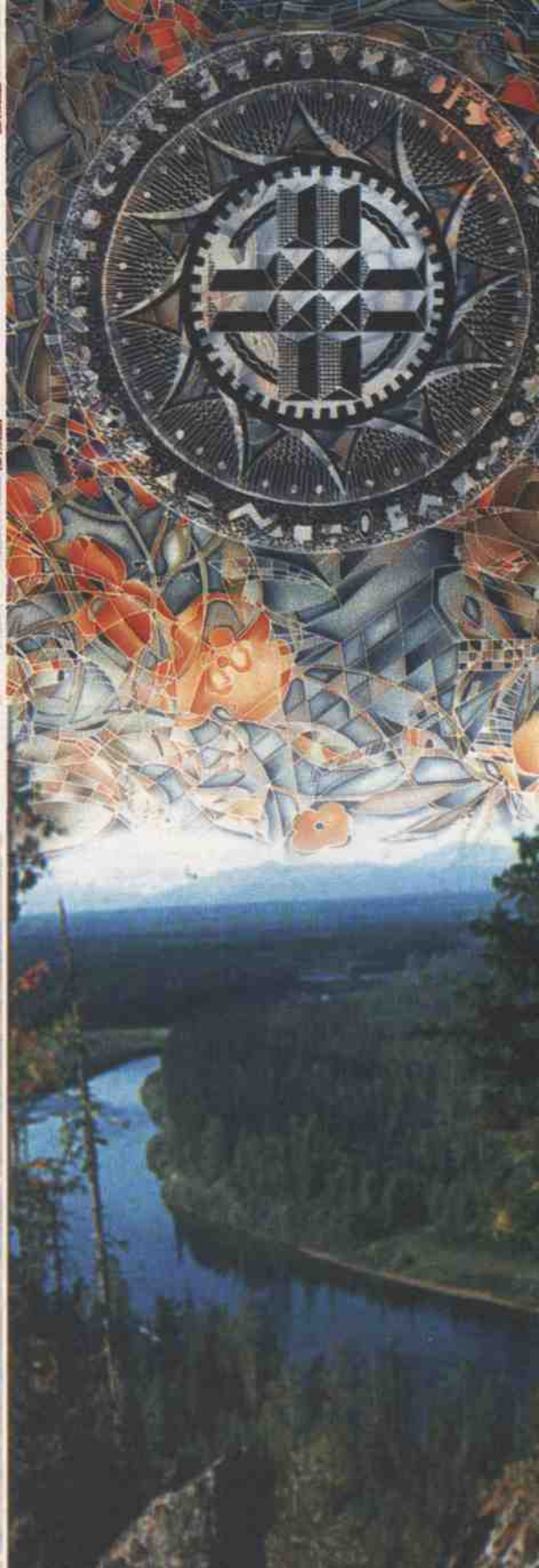
тысь не владеют навыком чтения литературы на церковнославянском языке и, соответственно, руководствуются в проведении обряда **П.** только устным преданием. Полевые этнографические исследования показывают, что у современных к.-з. и к.-п. не сложилось единого канона **П.**, совершаемого вне храма без 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 (*тәрна*), но и пояса (*вонь*), проведение обряда не только в доме, но и в естественных водоемах.

Лит.: Круглов 1983; Шаранов, Чувь-
юров 1994; Шаранов 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 ногги, остриженные им и пропущенные через собственную рубаху 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-верьям 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».

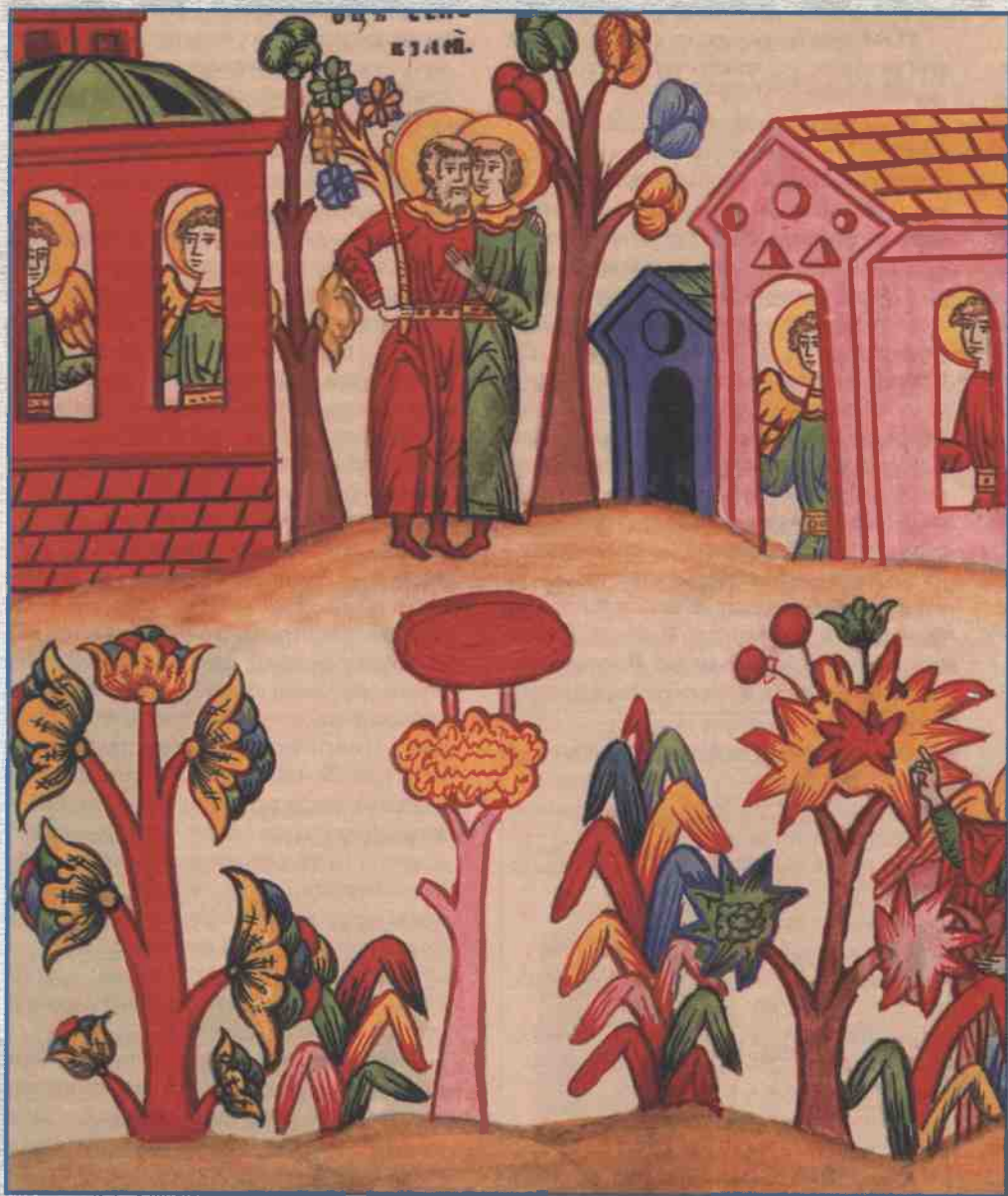
Лит.: Заварин 1870; Налимов 1907; Конаков 1997; Шаранов 1996; Fokos-Fuch 1951; ПМА.
В.Ш.

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»)

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, поражавшая 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) **Мича Роман**, мифологизированный образ полонянки к.-з. эпической песни «*Мича 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 *Мича 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 женщину (ср. с врагами-поезжанами); мотив бани, в которую ведут молодую женщину, 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, *rempeštan* повс.; **ромпештан**, *rempeštan* вым. нв.; **видзедчан** *vižedčan* вв.; **вицчан**, *viččan* уд.; **визлысян**, *vizlišan* иж., — зеркало.

Сложносоставное слово **Р.** происходит от Общеп. корня *rōm* «цвет, окраска, оттенок»: *ром* «цвет» + *пешитыны* «зажигать».

Основное физическое свойство **Р.** — отражение или «удвоение» видимой реальности, описывается в коми языке глаголами: *тыдавны* «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 пользованием **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



Зеркало
XIX в. Этнографический музей КНЦ УрО РАН

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

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.Ш.

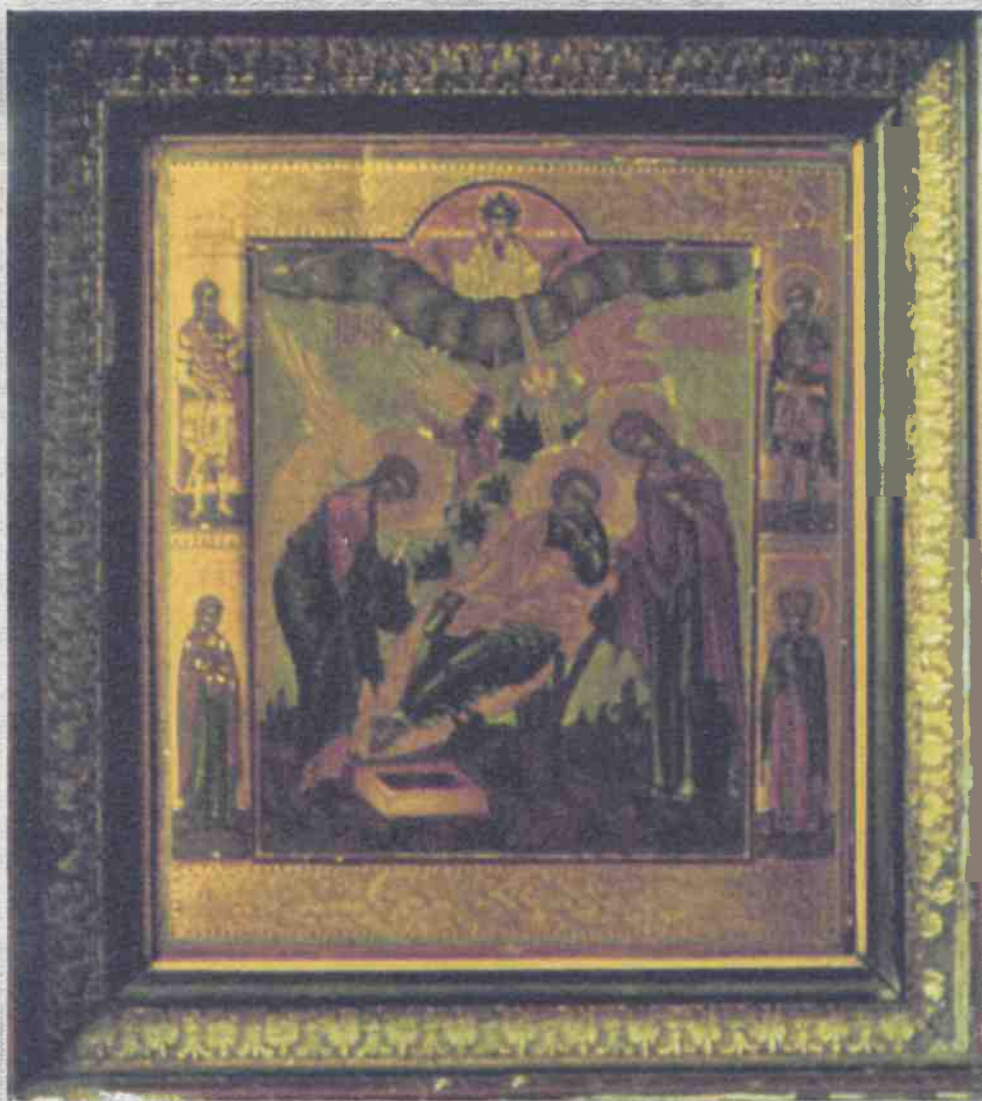
РՕՏԻՎՈ

РՕՏԻՎՈ, *restvo* 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. Верховозерье на р. Вашка
Фото В.Э. Шаропова

САРИЙ ВОЛОС

САРИЙ ВОЛОС, *sarij volos* к.-п. «царский 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) послепасхальную 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 рыбки 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. **ГАДАЙТЧОМ, РОМПОШТАН**. 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 приносит 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 — *гогзьом, уд., гогзьыны, 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; Шаповов 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-

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.** — хозяйка всех рыб.



Крестовидная кость из
щучьей головы
Фото В. Э. Шаралова

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 **Тунныръяк**, 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 отеле 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, *sír* повс. (< общеп. *s'úr*), — смола, живица, деготь.

Отношение к **С.** скорее негативно, чем позитивно, на что указывают выражения **С.-куръид олам** «смоляно-горькая жизнь», **сирасъны** «привязаться, ввязаться в нечто нежелательное, навязать отношения», **С. падъян** «смоляной тус: о смуглом, угрюмом человеке, подозреваемом в колдовстве», **сирод мыр** «смолистый пень: о человеке смуглом, физически крепком; угрюмом, предпочитающем одиночество человеческому обществу; невежественном».

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 хозяйки 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 *сигудк* 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. тус**, **С. падъян** «смоляного тусека». В печ. сюжете о медведе-людоеле (типа «Синяя борода») медведь узнает о том, что девушки нарушили запрет заходить в особую комнату по их

позолоченному пальцу, кисти, руке, которые сестры совали в корыто со смолой (в вар. с кровью). В некоторых сказках героя, вывалившегося в смолу, принимают за черта. В мотиве «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 нателному 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 горячей 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, *smiŕitem* (< рус. *мильи*), — 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 чувствальной 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. *хлань*» — 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 удастся 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 пучок стеблей льна, разложит их на лугу 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 комок земли с его следов и при встрече незаметно бросить у своих ног — если парень наступит на этот комок 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 насучила.

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, ревнованная 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 подчеркнuto символический способ выражения личных симпатий и антипатий, и тем самым, объективно, способствовал регулированию семейно-брачных отношений.

Лут.: Браун 1967; Заварин 1870; Климов 1990; Налимов 1908; Сидоров 1924; Старцев 1929; Fokos-Fuchs 1951; Шаранов 1995; Шаранов 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 отведать круто посоленной пищи. **С.** вместе со смолой-живицей зашивали в ладанку, которую носили рядом с нателным крестом. Показывая в первый раз или чужим людям ребенка, на его *хур ломан* «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 уводимую 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. Кулленную 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 взаимы, 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.

Лут.: Плесовский 1968; Сидоров 1928; ПМА. О.У.

СОЛОВЕЙОС ПЕТКӨДӨМ

СОЛОВЕЙОС ПЕТКӨДӨМ, *solovej's 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.

Лут.: Конаков 1993. 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
ТУСЯПУ	361
ТШЫКӨДӨМ	362
ТШЫКӨДЧЫСЬ	363
ТШЫНӨДӨМ	363
ТЮВӨ	364





«Троица»

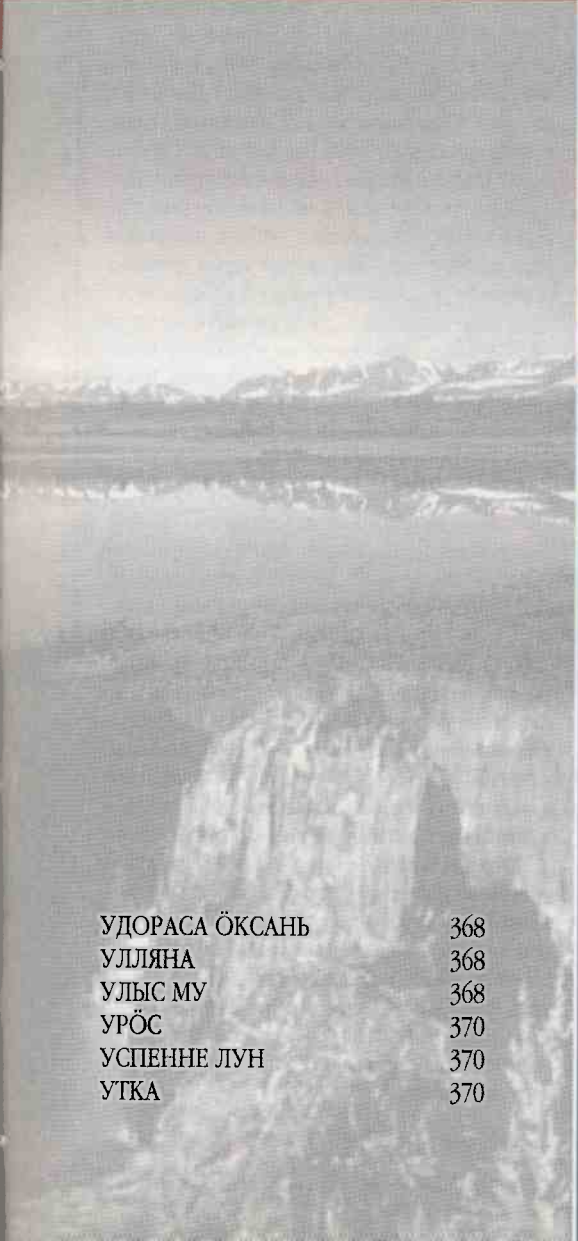
Икона, написанная в XIX в. коми-старообрядцами

в д. Верхозерье на р. Вашка

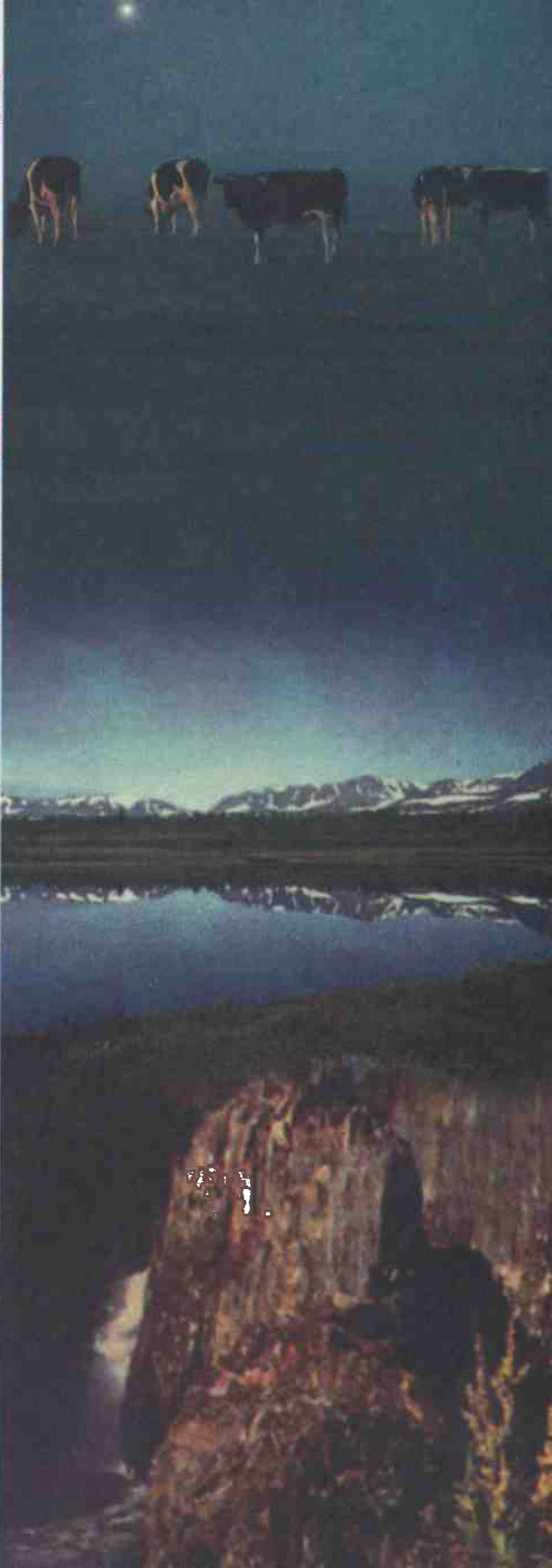
Фото В. Э. Шаранова



ТРАКТОР
 УЛЬЯНА
 УЛЬС МУ
 УРӖС
 УСПЕННЕ ЛУН
 УТКА

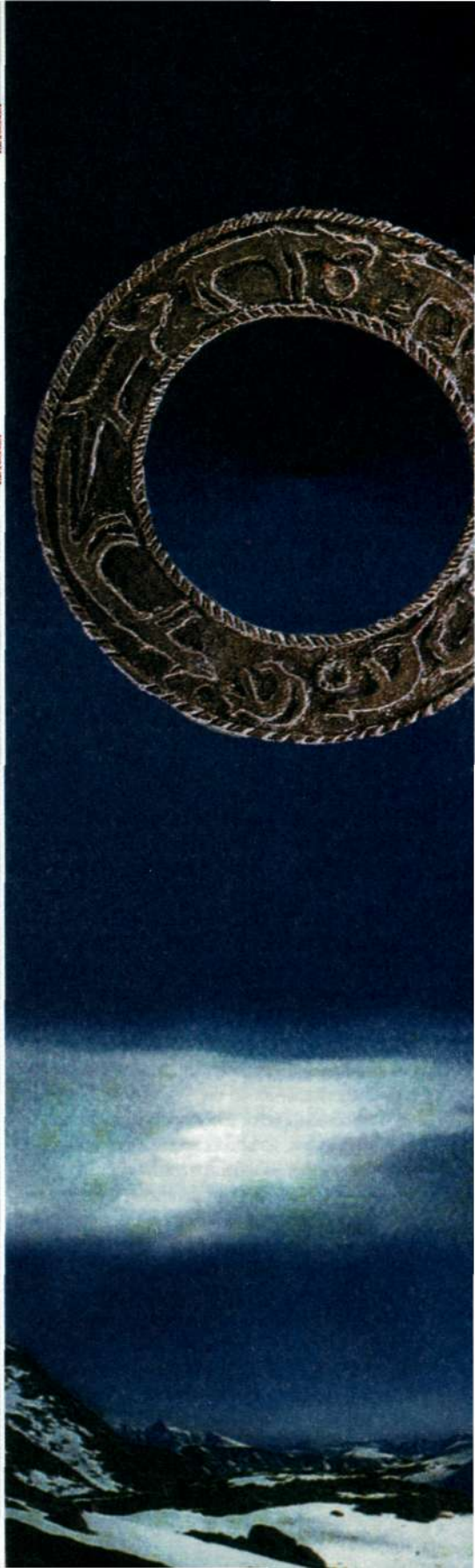


УДОРАСА ӦКСАНЬ	368
УЛЛЯНА	368
УЛЫС МУ	368
УРӖС	370
УСПЕННЕ ЛУН	370
УТКА	370



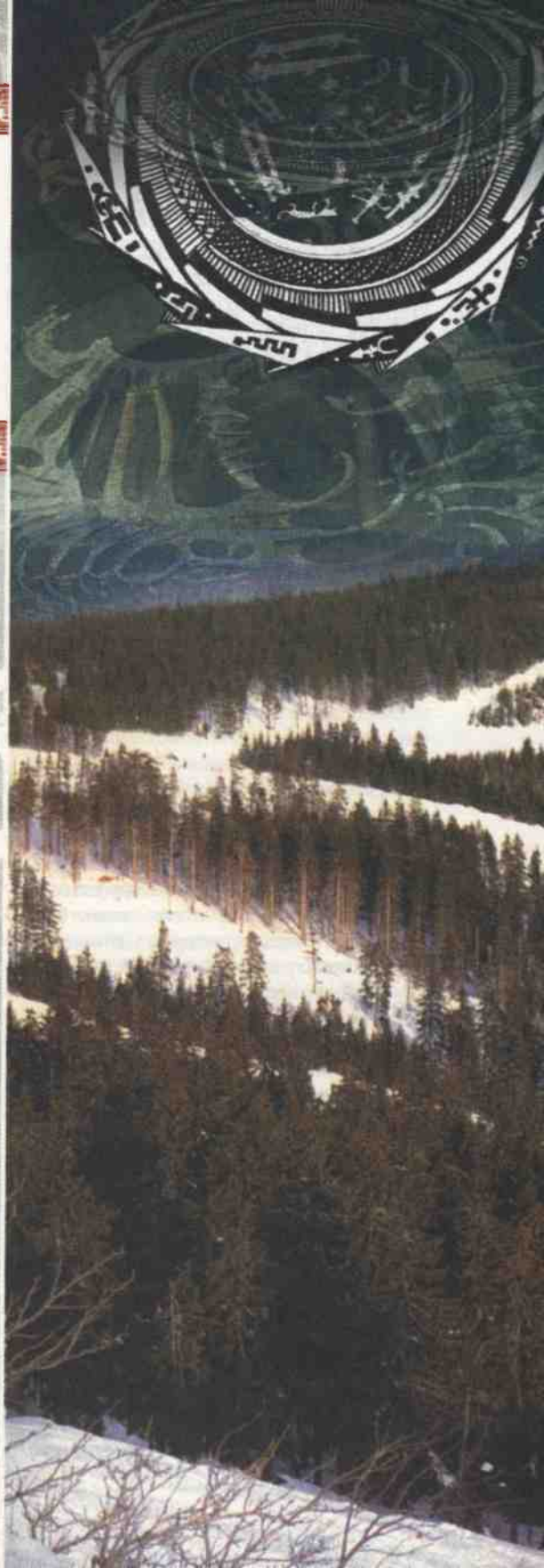


ЧАРД	372
ЧЕРАНЬ	372
ЧЕРИ	373
ЧЕРИ БӨЖА НЫВ	374
ЧЕР ÖШВАН	374
ЧИКЫШ	375
ЧОВ ЮСА НЫВ	375
ЧОРЫД МОРТ	375
ЧУДЬ	376





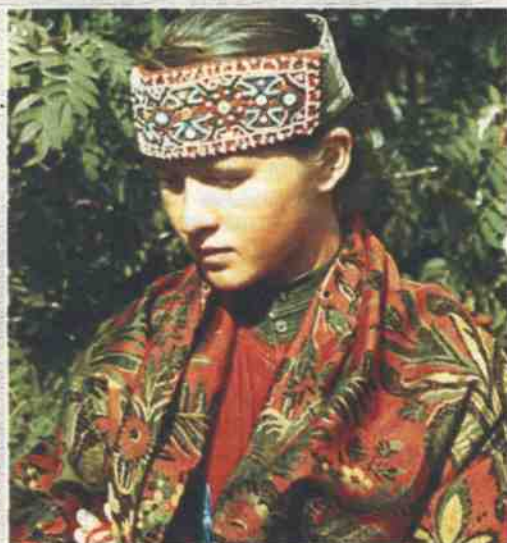
ШЕВА	382
ШИШИГА	383
ШОМВУКВА	383
ШОНДИ	384
ШУА	386
ШУВГЕЙ	387
ШУД	387
ШУРМА	388
ШУРЫД МОРТ	388
ШЫПИЧА	389
ШЫР	389





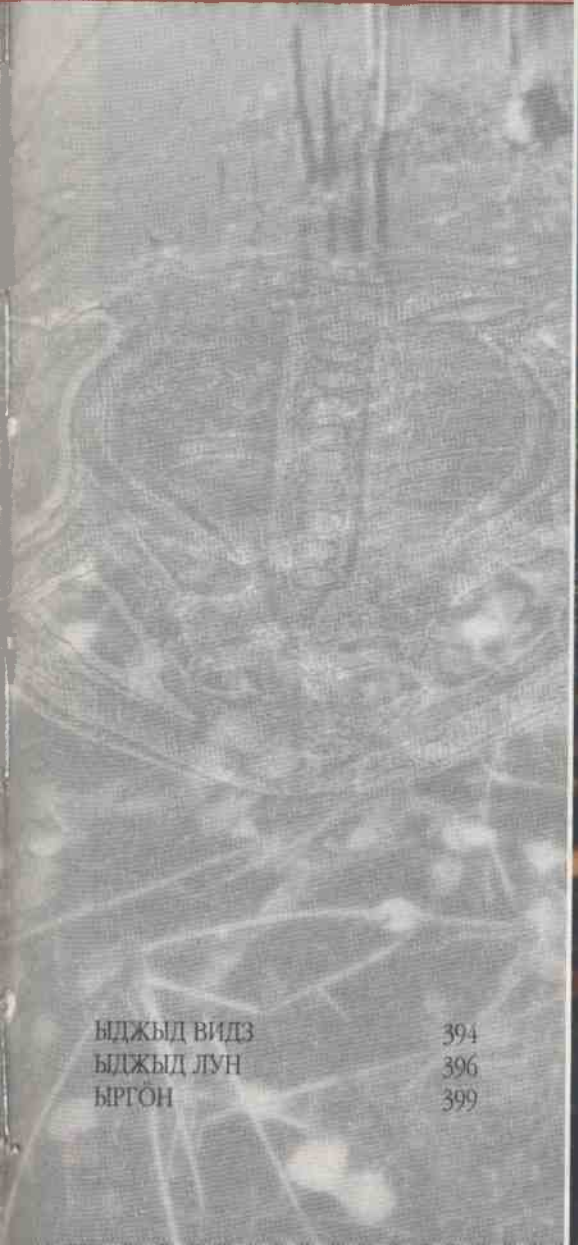
Водяное чудовище проглатывает охотников

Худ. В. Г. Игнатов



Соляные узоры на головной повязке коми-зырянской невесты
Национальный музей Республики Коми

Солянный бисерный орнамент на головном уборе коми-зырянской невесты у печорских коми-зырян
Троицко-Печорский район Республики Коми
Фото В. Э. Шаранова



ЫДЖЫД ВИДЗ	394
ЫДЖЫД ЛУН	396
ЫРТОН	399

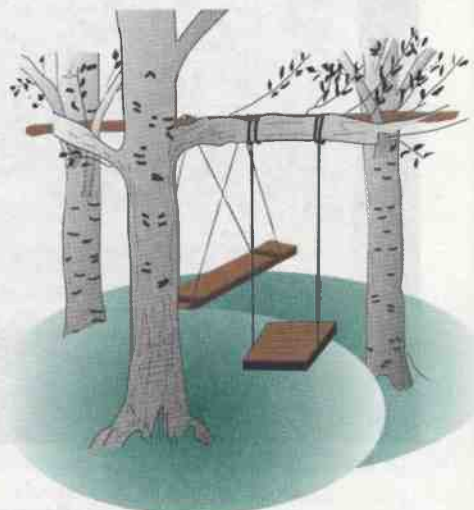
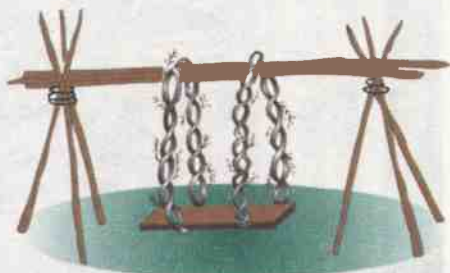
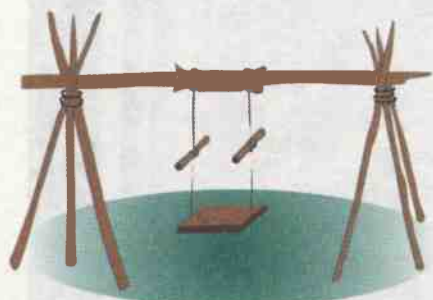
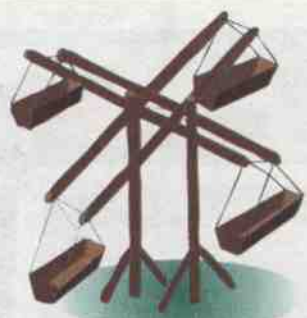




«Воскресение Христова»

Литая икона XIX в. д. Муфтыга, Удорский район, Республика Коми

Фото В. Э. Шаранова



Разновидности коми-зырянских пасхальных качелей
Автор таблицы В. Э. Шарапов



Пасхальные качели
с. Петрунь, Интинский район
Фото В. Э. Шаропова

воскрес· произносили наименования особо ценных зверей, птиц и рыб, надеясь благодаря этому получить удачу в промыслах на год.

Как и 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 вверх 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 окуривания 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.

ЫРГОН

ЫРГОН, *irgen* сс. нв. уд. к.-п.; **ырген**, *irgen* вв. иж. печ.; **мед**, *med* уд., — медь.

Ы. |удм. *ыргон*. — Общеп. *ürgen* || мар. *vürgeñ* — Доперм. **ürgene* < ? иран. Ср. согл. *wyranu*, осет. *архуу*.

Ы. характеризуется красным цветом. Символизирует 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. кымоса** «Меднолобий» — противник богатыря (дурачка), крадущий по ночам пшеницу, иногда спускается с Месяца или скачет на черном коне; вв. печ. **Ы. плешка поль**, иж. вым. уд., **Ы. кымоса старик** «меднолобий старик» — карлик, бьет братьев-богатырей, отнимает у них еду и скрывается от погони под землей, под водой, куда спускается герой, посуленный 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. нитшка** «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.

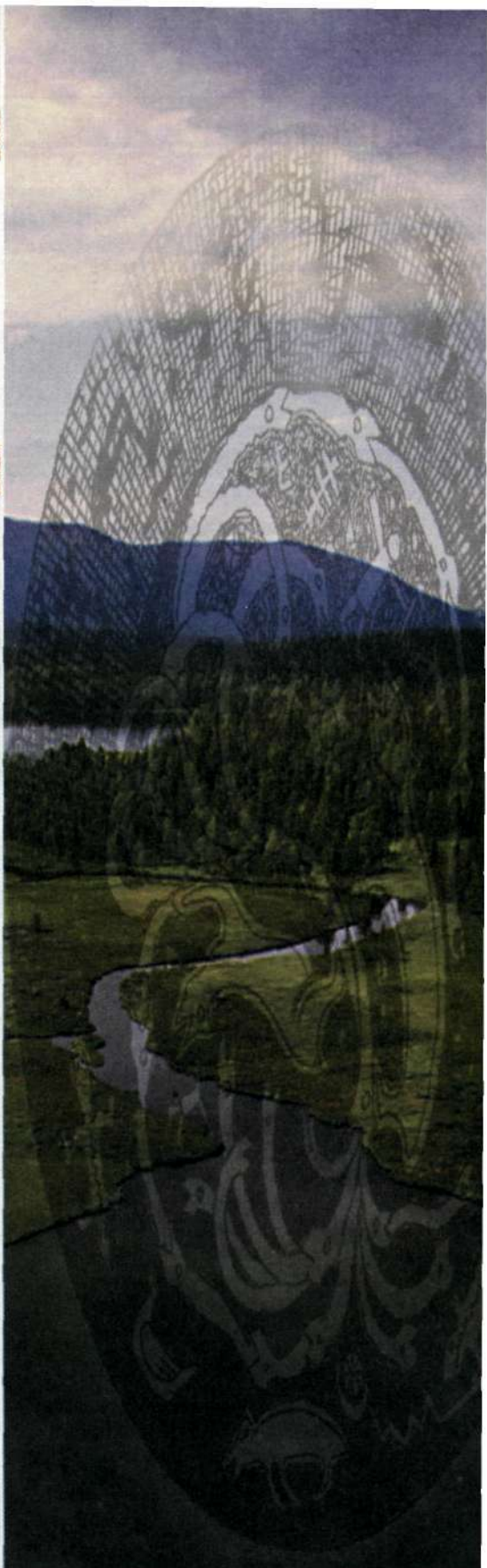
Ы. наделялась способностью отгонять нечистую силу и болезни. У к.-з. **Ы. образ** «медный образок» считался самой надежной охраной дома от бед, напастей, пожара. **Ы.** образок оберегал и путника в дороге. Больного (порченого) человека принято было поить преимущественно из металлической **Ы.** посуды. В похоронной обрядности **Ы.** монетами «выкупали» могилу, но в то же время запрещалось хоронить умершего с **Ы.** нательным крестиком.

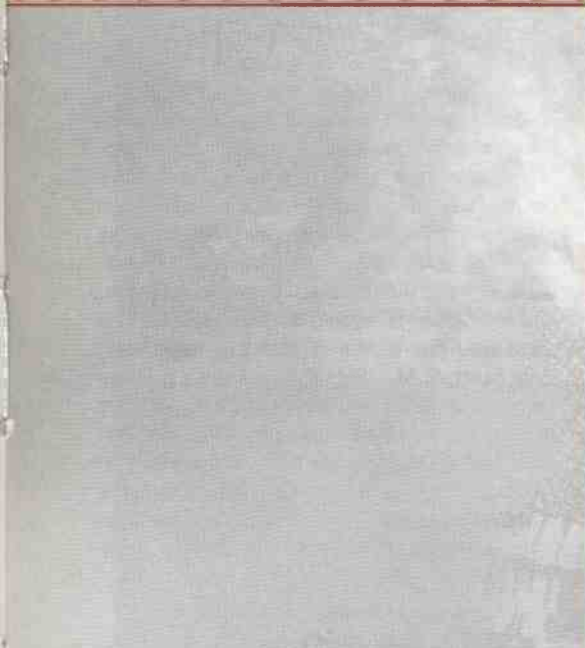
Лит.: Лыткин, Гуляев 1970;
Осипов 1986; Уляшев; Уляшев 1997;
Wichmann 1916; ПМА.
О.У.





ЮРКА	404
ЮРТӨМ МОРТ	404
ЮРТӨМ ОРТ	407
ЮСЬ	407





ЯГ ЁИВСА	410
ЯГ МОРТ	410
ЯРАСИМ, ПИТИРИМ ДА ИОНА	410



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 // ТИЯЛИ 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. — Д. 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. Пермяки. 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.
- Елифаный 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. Деревянк. 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.
- Кандицкий В. В.* 1889. Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества // ЭО. — Кн. 111.
- Кичин Е. В.* 1852. Братчина (Зырянское обрядовое) // ВоГВ. — № 28.
- Климов В. В.* 1964. Кудын-Ош, чудской пам // Иньва. — Кудымкар.
- Климов В. В.* 1990. (Состав.). Оласо да воласо. — Кудымкар.
- Климов В. В.* 1991. (Состав.). Кытчо тийо 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.
- Конкка 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. Верования пермяков-инородцев // ИАОИРС. — №№ 4-5.

- Кудряшова В. М.* 1979. Образ лешего в коми устной несказочной 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 несказочной прозы народов Европейского Северо-Востока). — Автореф. ... канд. фил. наук. — СПб.
- Лшмеров П. Ф.* 1998 а). Коми несказочная проза. — Сыктывкар. Изд-во СГУ.
- Лшмеров 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 паме 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 'ПУП' // 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., Шаранов 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-богатыре // 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 съланкывяс да мойдкывяс. — 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 мойдьяс, съланкывяс 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. — Ф. XXVI.

Плюснин С. М., Уляшев О. И. 1990. Мышь в архаических представлениях коми // Мат. XI Коми республик. 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 демонологии // 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 культуры 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. Пермьяки // 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. Верхневыхегодский диалект коми языка. — Сыктывкар.

Соколова З. П. 1980. Похоронная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири.

Сорокин П. 1848. Старинный обряд у зырян // ВоГВ. — № 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. Самоседы (ненча). — Л.

Сутинский А. К. 1935. Промыслы коми (зыряны). Поверья и обряды // Архив МАЭ им. Петра Великого. — СПб. — Ф. KV. — Оп. 1. — Д. 102.

Теплоухов А. Ф. 1926. Пермьяки 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 чуди 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., Шаранов 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. — Таллин.

Хлюпин В. 1847. О перьях // Москвитинин. — Ч. 1.

Хлюпин В. 1849. Несколько слов о перьях // 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. — Устьсысольск.

Чагин Г. Н. 1993. Язывинские перьяки: История и традиции. — Пермь.

Чагин Г. Н. 1995. Язывинские перьяки (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.

Шаранов В. Э. 1990. Тело человека в фольклоре и обрядах коми // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. — Омск.

Шаранов В. Э. 1992. Береза и ель в мифологических представлениях коми // Уральская мифология. — Сыктывкар.

Шаранов 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.

Шаранов В. Э., Чувьхоров А. А. 1994. Материалы по обряду крещения современного старообрядческого населения Средней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. — Сыктывкар.

Шаранов В. Э. 1995. Богородичные праздники у современных коми. — Сыктывкар. (Сер. препринтов «Науч. докл. / РАН УрО КНЦ. — Вып. 359).

Шаранов 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.

Шаранов В. Э. 1997 а). Сон и сновидения в фольклоре коми: о природе сна в традиционных представлениях // Арт, №1. — Сыктывкар.

Шаранов 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.

Шаранов В. Э. 1997 в). Некоторые секреты привораживания: о символике и психологии любовной магии у коми // Вестник культуры, № 2. — Сыктывкар.

Шаранов В. Э. 1998 а). Перна — наперный крест // Арт. — № 3, с. 134-141.

Шаранов 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. Пермяки. Этнографический очерк // ЖС — Т. 1-2.

Fokos-Fuchs D. R. 1951. Volksdichtung der Komi (Syrjanen). — Budapest.

Fokos-Fuchs D. R. 1959. Syrjänische Wörterbuch. — Budapest.

Fuchs D. R. 1924. Beiträge zur Kenntnis des Volksglaubens der Syrjanen // Finnisch-ugrische Forschungen. — Helsingfors. — B. 16. -H. 2-3.

Harvo U. 1914. Permalainen uskonto // Suomensuven uskonnot. — Helsinki — Porvoo. — Т. 4.

Holmberg U. 1913. Die Wassergötterheiten 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 beider Syrjanen // 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. имуществов

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».

ИОИАИЭ — «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.

МАЭ — 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. — нижнесельский 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. — присыктывкарский диалект коми-зырянского языка.

согд. — согдийское.

сс. — среднесельский диалект коми-зырянского языка.

сыс. — верхне и среднесельские 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.

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 70x100 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 осуществленно 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.