



Т. Г. ГОЛЕВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
КОМИ-ПЕРМЯКОВ



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

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

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

Аннотация

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

Содержание

Введение	6
Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков	31
1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей	32
Конец ознакомительного фрагмента.	51

Татьяна Голева

Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков

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

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

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

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

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

В книге также использованы фотографии из фондов Пермского краевого музея

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

© Т. Г. Голева, 2010

© ООО «Маматов», 2010

*** * ***

Введение

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

Коми-пермяки – один из коренных народов Среднего Урала, в лингвистической классификации вместе с коми (коми-зырянами) и удмуртами образуют пермскую ветвь финно-угорской группы уральской языковой семьи. Исследователи этногенеза и этнической истории относят консолидацию этнических общностей предков коми-пермяков в виде племенных союзов к IX–XV вв., ее завершение к XVII в. В XVII–XVIII вв. складываются этнографические группы коми-пермяков [Оборин, 1966; 1990]. Принято выделять четыре группы. Северные (косинско-камские) и южные (иньвенские) коми-пермяки проживают в административных гра-

ницах Коми-Пермяцкого округа Пермского края (Гайнский, Косинский, Кочевский – северные районы; Кудымкарский, Юсьвинский – южные), это бассейны рек Камы и Косы, Иньвы и Кувы. Обе группы сформировались к концу XVIII в. Коми-язьвинцы (приуральские коми) проживают вдоль течения р. Язьвы в Красновишерском районе Пермского края. Некоторые исследователи склонны считать коми-язьвинцев самостоятельной этнической общностью [Этнический мир..., 2003: 15]. Поселения коми-зюздинцев (верхнекамских, кировских коми) сосредоточены в верховьях Камы, в Афанасьевском районе Кировской области. Язьвинцы и зюздинцы географически были отдалены от остальных коми, находились в иноэтничном окружении и как этнографические группы сложились к середине XIX в. В их культуре прослеживаются сильное влияние со стороны русского населения, связь с отдельными группами коми-зырян [Где ты живешь..., 2006], а в конфессиональном плане – влияние старообрядческих течений. Часть язьвинских пермяков является приверженцами древлеправославной церкви беглопоповского старообрядческого согласия, часть зюздинских пермяков исповедует старообрядчество белокриницкого согласия. Формирование этнографических групп и консолидация коми-пермяков происходили под воздействием русского населения, которое с конца XV в. активно осваивает территорию Верхнего Прикамья. Кроме этого на ранних этапах этногенеза коми-пермяки испытали влияние угорских и тюркских

народов [Народы Поволжья, 2000; Белавин, 2004], в языке исследователи находят параллели с индоиранскими языками [Истомина, 2005]. Также в течение разных исторических периодов прослеживаются контакты с родственными народами – коми-зырянами и удмуртами. Коми-пермяки имеют четко выраженное самосознание, отличают себя от соседних народов, каждая этнографическая группа по определенным признакам выделяется среди остальных, а для зюздинцев и язвинцев характерно обособление от этнической общности коми-пермяков [Белицер, 1952: 27–38; Черных, 2005в: 277–281; Чагин, 2006: 27].

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

Предмет исследования – персонажи демонологии, которые занимают значительную нишу в коми-пермяцких верованиях. Оставаясь актуальными в современной жизни коми-пермяков, представления о демонических персонажах

позволяют увидеть общие тенденции в развитии мифа, тогда как высшие божества, сказочные и эпические герои остаются аморфными и часто теряют связь с обыденностью. В работе затрагивается целый комплекс мировоззрения, включая календарные ритуалы и обряды перехода, представления о природе, душе, жизненном пути человека и т. д., при этом все они рассматриваются в проекции традиционной мифологии и демонологии.

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

Хронологические рамки исследования обусловлены наличием источников. Нижней границей условно можно назвать середину XIX в., время появления первых публикаций по духовной культуре коми-пермяков. Верхняя граница – ру-

беж XX–XXI вв. Источники современного периода позволяют говорить о сохранении традиционных воззрений. При этом как наиболее ранние, так и поздние материалы отражают и состояние традиции на момент фиксации, и включают более архаичные элементы.

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

К настоящему времени сложилось несколько разных подходов и направлений в изучении мифов и традиционного мировоззрения народов. Понятия «миф» и «мифология» имеют ряд значений. «Мифом» называют повествовательные тексты о богах, духах, обожествленных героях и первопредках [Российский..., 2000: 960], а также систему представлений о мире [Народные знания..., 1991: 75]. Понятие мифа как части языковой и мыслительной деятельности дает К. Леви-Строс. Он пишет, что «миф всегда относится к событиям прошлого», но эти события в мифе «существуют вне времени», «миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее», его цель – «дать логическую модель для разрешения некоего противоречия», что предполагает развитие мифа как бы по спирали, миф растет непрерывно, он бесконечен, тогда как его структура остается прерывистой

[Леви-Строс, 1999: 19; 2001: 217, 241]. По мнению Б. Малиновского, миф «выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления» [Мифы..., 1997: 17]. Мифология – это: 1) совокупность мифологических текстов, принадлежащих одному народу; 2) научная дисциплина, изучающая мифы и мифологические системы; 3) особая форма мировосприятия [Народные знания..., 1991: 80]. В XX столетии появились новые значения понятий «миф» и «мифология». Мифом стали называть иллюзию, ложь, поверье, веру, условность, сакрализованное и догматическое выражение социальных обычаев и ценностей [Мелетинский, 1995: 29]. Р. Барт называет миф способом обозначения, особой коммуникативной системой. Определение Р. Барта в большей степени характеризует миф современный, который создается искусственно уже из готовых знаков, обозначается как вторичная семиологическая система. Мифология, по определению Р. Барта, «одновременно является частью семиологии как науки формальной и идеологии как науки исторической; она изучает оформленные идеи» [Барт, 1994: 76]. В последнее время признано широкое функциональное поле мифов и мифологии, их ключевыми функциями называются: соци-

ально-интегративная, нормативно-регулятивная, коммуникативная, мнемоническая, сигнификативно-моделирующая, аксиологическая, познавательная, компенсаторская [Воеводина, 2002: 59–60]. Выражением мифологического мировоззрения являются поступки, действия человека, язык, фольклор, вкусы, изобразительное творчество и т. д. Миф постоянно усложняется, так как изменяются условия жизни, занятия, расширяются знания, вместе с этим преобразуется его роль. В данном исследовании понятия мифологии и мифа рассматриваются как форма мировосприятия и система представлений о мире, сложившиеся в течение исторического развития этноса.

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

Основным для данного исследования был избран структурно-семиотический подход, который восходит к трудам западных исследователей, в частности Б. Малиновского (2000, 2004) и К. Леви-Строса (2001). В России данное направление активно начинает развиваться лингвистами и этнографами с 1970-х годов (А. К. Байбурин, Ю. М. Лотман, А. Л. Топорков, Б. А. Успенский) и отрабатывается на материалах финно-угорской традиции И. Н. Гемуевым (1990), А. М. Сагалаевым (1991), А. В. Головневым (1995), Н. Д. Конаковым (1996) и др. Данный подход предполагает включение в

расшифровку мифоритуального комплекса народных толкований о мире и об элементах этнической культуры, а также учет исследователем условий его жизнедеятельности [Малиновский, 2004: 26–49] и интерпретацию культуры через обозначение ее стереотипов, которые присутствуют, прежде всего, в языковой сфере, а также в ритуальном поведении. Под мировоззрением в данной работе понимается сложившийся комплекс воззрений о мире и форма отношений с миром, или «модель мира» [Традиционное мировоззрение..., 1988: 5–6; Сагалаев, 1991: 18–20], присущая этносу на определенном историческом этапе. «Мировоззрение рассматривается как источник символов, которое может быть спроектировано на реальность в целях ее понимания» [Головнев, 1995: 21]. «Традиционным мировоззрением» А. М. Сагалаев называет «все проявления мироощущения этноса, как эндо-, так и экзогенного происхождения, воспринимаемые им как свое, исконное», понимая под «традиционным» «такое состояние (общества, мировоззрения) в котором доминирует свое, этническое, а не привнесенное извне (хотя последнее может со временем и вписаться в культуру этноса)» [Сагалаев, 1991: 21–22]. Традиционному мировоззрению свойственен консерватизм взглядов, его основу составляют «вневременные, непреходящие ценности и установки» [Сагалаев, 1991: 19], одновременно картина мира находится в состоянии динамики, соответствуя усложнению жизни общества. Основными условиями формирования мировоззренче-

ской модели мира являются: природа, которая образует систему жизнеобеспечения, определяет сферы деятельности; социальная среда, которая вырабатывает и реализует установки и приоритеты; сам человек, его нервно-соматические особенности, которые определяют форму восприятия действительности, границы постижения и преобразования мира [Головнев, 1995: 21]. Система, модель мира, как указывает А. М. Сагалаев, «достраивается и домысливается в процессе исследования» [Сагалаев, 1991: 24], собирая все разрозненные факты, обнаруживая связи между ними. Поэтому в толковании неизбежной становится авторская роль.

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

Рассмотрение текста и языка, как главных источников, определяет важность использования опыта и методов исследования демонических представлений этнолингвистами и фольклористами. Среди них выделяются обобщающие и теоретические работы славяноведов, которые также опираются на структурный и семантический анализ (Н. И. Толстой, Л. Н. Виноградова, Н. А. Криничная, Э. В. Померан-

цева), указатели мифологических мотивов (В. П. Зиновьев), словари мифологических персонажей (М. Власова), сборники мифологических рассказов (К. Э. Шумов, О. А. Черепанова, Е. Е. Левкиевская). Важной методологической основой для данного исследования послужила «Схема описания мифологических персонажей», составленная сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН [Виноградова, 2000: 60–67].

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

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

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

Понятие «мифологические персонажи» объединяет множество образов народного фольклора, таких как: боги, герои сказок, преданий и легенд, предки, духи, животные, люди, персонажи, имеющие абстрагирующие функции и т. д. [Славянская мифология, 1995]. Персонажей «низшей мифологии», или мифологии «второго уровня» (то есть тех, которые противопоставлены высшим богам и официальному культу), кроме этого, принято обозначать такими терминами, как «демон», «демоническое существо», «сверхъестественное существо», «нечистая» сила», «духи» [Виноградова, 2001], в данном исследовании они наряду со словосочетанием «мифологические персонажи» употребляются для наименования персонажей демонологии и персонифицированных образов явлений и объектов окружающей действительности. Совокупность персонажей низшего разряда при-

нято называть пандемониум. Для обозначения источников – повествовательных текстов о духах, божествах – в данном исследовании используются термины «мифологические рассказы» и «былички» – «устные рассказы о мнимых столкновениях человека с нечистой силой» [Русское народное..., 1986: 162].

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

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

Разносторонние сведения о быте, обычаях, воззрениях

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

На рубеже XIX–XX вв. появляются более крупные этнографические очерки – как результаты наблюдений за повседневным бытом коми-пермяков, так и целенаправленные исследования их истории и культуры. Ценные сведения и анализ этнографического материала содержит очерк русского этнографа и фольклориста Н. Добротворского, довольно долго прожившего, по его словам, среди «пермяков» (1883). По языковым, этнографическим материалам и упоминаниям некоторых географических названий можно предположить, что основные сведения автор дает о комиязычном населении Вятской губернии – коми-зюздинцах и локальной группе летских коми, которых в конце XIX в. многие исследователи причисляли к коми-пермякам (см.: [Добротворский, 1883: 235, 240]). В очерке прослеживается собственный взгляд автора на проблемы социального и культурного ха-

рактера, существенное место уделено рассмотрению традиционного мировоззрения. Чуть позднее очерк о Зюздинском крае опубликовал Н. П. Штейнфельд (1892), его материал также содержит краткую характеристику религии и народных верований коми-зюздинцев. Следующим крупным трудом, посвященным этнографии коми-пермяков, явилась работа профессора Казанского университета И. Н. Смирнова (1891). И. Н. Смирнов затрагивает разные аспекты духовной жизни коми-пермяков, особое место уделяет мировоззрению и мифологическим представлениям народа, часто опирается на фольклорные источники. Материалы очерка отражают духовную культуру трех основных этнографических групп коми-пермяков: северной, южной и зюздинской. Ценным является сравнительный анализ культуры коми-пермяков и других финно-угорских народов, что позволяет автору реконструировать и объяснить некоторые элементы. Проблему происхождения анимистических представлений у коми-пермяков поставил Ф. А. Теплоухов (1895), он обращается к представлениям о лесном и водяном духах, подробно описывает обряд написания письменного прошения (кабалы) лесному духу при пропаже скота, дает характеристику верованиям коми-пермяков. Крупный очерк о традиционной культуре иньвенских коми-пермяков опубликовал местный краевед и этнограф В. М. Янович (1903). Автор представил новые ценные сведения о духовной жизни народа, опираясь на собственные наблюдения. В частности, В. М. Яно-

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

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

Можно также назвать статью русского исследователя А. Крупкина (1911), в которой приводятся примеры поверий и заговоров, статьи М. В. Малахова (1887), В. Сабурова (1899), Я. Шестакова (1909) об обряде жертвоприношения в день Флора и Лавра, работу Б. Вишневого (1928) о почитании

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

мест древних захоронений, очерки Я. Камасинского (Я. К. Шестакова) (1905), содержащие характеристику религиозной жизни и упоминание о наличии суеверий у коми-пермяков.

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

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

Следующий этап изучения традиционной культуры коми-пермяков приходится на 1950–1970-е годы. В это время проводятся целенаправленные полевые этнографические исследования с целью изучения материальной и духовной куль-

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

² Новые исследования и материалы (В. Климова, Г. Н. Чагина), а также уже ранее изданные статьи (Л. С. Грибовой, А. С. Кривошековой-Гантман), посвя-

ление обширных материалов, их систематизацию и анализ.

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

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

Различным темам, связанным с духовной культурой народа, посвящает свои работы В. В. Климов (2000а, 2000б, 2004). В книге «Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков» (2005), написанной им совместно с Г. Н. Чагиным, рассматриваются ритуалы народного кален-

щенные вопросам генезиса представлений о чуди и чудах и их развития на территории Пермского Прикамья опубликованы в сборнике «Парма – земля чуди» (2009).

даря, большое место в ней уделено народному мировоззрению, представлениям о времени и структуре миропорядка. В 2007 г. вышли этнографические заметки В. В. Климова «Корни бытия» на коми-пермяцком и русском языках. В Заметках отдельные главы посвящены традиционным мифологическим мотивам народного фольклора и обрядовому комплексу коми-пермяков. В книге используются богатые материалы, собираемые автором в течение многих лет, наблюдения из собственной жизни, имеются рассуждения об истоках мифических представлений и традиционных обычаев. Г. Н. Чагин, как исследователь истории и традиционной культуры коми-язьвинцев, уделил особое внимание их духовной жизни: семейным и календарным ритуалам, религии и демоническим представлениям (1993; 1997). Верования о мифологических персонажах как источнике болезней, роль и иерархию знахарей, их место в традиционном мировоззрении коми-пермяков анализирует Г. И. Мальцев в работе, посвященной народной медицине (2004). Г. И. Мальцеву принадлежит также ряд статей, в которых решаются вопросы, связанные с похоронно-поминальным обрядом, культом предков и народными верованиями коми-пермяков. Пристальное внимание коми-пермяцкой мифологии уделено в очерках Е. М. Четиной и И. Ю. Роготнева «Символические реальности Пармы» (2010). Исследователи анализируют представления о сакральных местах, лесе, водоемах и их мифологических персонажах, а также воззрения о духе-болезни – икоте, все-

ляемой в человека, – как единый культурный комплекс коми-пермяцкого и русского населения Северного Прикамья, обозначая своеобразные «символические реальности» данной территории.

Исследователи Коми научного центра изучают коми-пермяцкую культуру наряду с коми-зырянской, как исторически и этнически близкими. Можно выделить монографию Н. Д. Конакова (1996), посвященную традиционному мировоззрению народов коми. Опираясь на мифы, предания, былички, исследователь анализирует восприятие пространства, времени, окружающего мира коми-зырян и коми-пермяков, реконструирует древние воззрения о мироустройстве. Большое внимание автор уделяет основным образам мифологической несказочной прозы народов коми. Работа представляет наиболее полный и многогранный анализ традиционного мировоззрения и демонических представлений, тем не менее, ей недостает материалов по коми-пермяцким верованиям. Анализ представлений мифологических персонажей и структуры мира содержит работа П. Ф. Лимерова «Мифология загробного мира» (1996). Обобщающий характер о народном мировоззрении и мифологических представлениях имеет энциклопедическое издание «Мифология коми» (1999). Авторы энциклопедии (Н. Д. Конаков, А. Н. Власов, И. В. Ильина, П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев, Ю. П. Шабаетов, В. П. Шарапов) дают многогранное, подробное описание и анализ традиционной культуры, обозначают как един-

ство, так и различие духовного наследия коми-зырян и коми-пермяков. Научное издание содержит богатый систематизированный научно-исследовательский материал о мифологии народов коми. Некоторые аспекты воззрений о мире коми-пермяков отражены в издании «Народы Поволжья и Приуралья» (2000). Авторы раздела по этнической истории и культуре народов коми обобщают известные научные изыскания, довольно содержательно характеризуют духовную культуру коми-зырян и коми-пермяков.

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

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

Этнографические данные о коми-пермяках начала и середины XX в. хранятся в архиве Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея. В исследовании использовались рукопись С. Тотмяниной «Народные средства лечения. Бы-

товая народная медицина», «Отчет Кочевской историко-этнографической экспедиции Коми-Пермяцкого музея» Л. С. Грибовой и рукопись дипломной работы Л. С. Грибовой «Культ “старых” у коми-пермяков и его исторические корни, по данным пережитков, верований, языка и фольклора». Все они содержат интересную информацию, которая дополняется другими источниками.

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

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

Второй вид используемых источников – опубликованные материалы. Фольклорные тексты (мифы, сказки, легенды, предания, былички, приметы и поверья) включены в сбор-

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

Основным источником данного исследования стали полевые этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, которые собирались в течение 1998–2011 гг. экспедициями Пермского государственного университета (руководители В. В. Жук, А. В. Черных), Пермского государственного педагогического университета (руководители И. А. Подюков, А. В. Черных, Т. В. Ермакова), Пермского краевого музея (руководитель А. В. Черных), филиала Института истории и археологии УрО РАН в г. Перми и автором

данной работы. В ходе экспедиций были исследованы все этнографические группы в основных районах проживания коми-пермяков. Проводился комплексный сбор материалов, наиболее важными из которых для данной работы являются описания ритуалов, высказывания, размышления о верованиях, тексты быличек. Повествования записывались на коми-пермяцком и русском языках. Респондентами в большинстве случаев выступали женщины. Возраст опрошенных различен: годы их рождения – от середины первого десятилетия до шестидесятых годов XX века.

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

* * *

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

Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков

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

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

1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей

Строение мира

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

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

Подобные же «двери» открываются в нижний мир. Это событие обычно связано с темой смерти, имеет негативное значение. В народных рассказах ему сопутствует появление мифологических персонажей: «Яма открылась прямо в кух-

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

не. Тут стоит мужик, у мужика на плечах топор широкий, и говорит: “Ты ходишь, и смерть за тобой ходит”» (ПМ: Куд., Ошиб, 209).

Кроме названных персонажей, по представлениям коми-пермяков, нижний и верхний миры населяют души умерших людей: безгрешные поднимаются на небо, а грешные уходят в землю: *Шуõны, кин грешнõй, сӣйõ вадӣõ⁴суйышитõны. А кин праведнõй, сӣя воздухõ мунõ* («Говорят, кто грешный, его в ад помещают. А кто праведный, он в воздух уходит») (ПМ: Кос., Пуксиб, 257); *Кõда мунõ адõ, кõда мунõ небоõ. [Где ад?] Муас* («Кто в ад идет, кто в небо. [Где ад?] В земле») (ПМ: Куд., Балкачи, 203). Местом обитания грешников называется также болото [Великая Россия, 1912: 185], и это не случайно. Водная стихия в космогонических мифах является первоосновой мира [Климов, 1990: 236; Конаков, 1996: 7–8], представляет собой состояние первичного хаоса, что близко к пониманию демонического мира. Водоемы,

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

особенно озера и болота, приближены к нижнему миру⁵. В любом случае они воспринимаются как промежуточное звено между нижним и средним звеньями мироздания.

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

Героями верхнего и нижнего миров выступают сказочные персонажи: Баба Яга, старичок ростом с аршин [Заветный клад, 1997: 35–40, 78–80]. Характерным для этих сюжетов становится мотив слепоты: жители других миров не видят

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

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

Представления о верхнем мире и о водоемах объединяет образ быка. Прежде всего, это отражается в народной лексике. *Енӧшка* – ‘небесный/божий бык’, или *ӧшкамӧшка* (коми-зырян., сев. коми-перм.) – так коми-пермяки называют радугу. Именно в этом значении в одном из примеров объясняется данное природное явление: «Это, говорят, с неба у Христа бык, *енӧшка*, наклонился к реке, пить за-

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

хотел» (ПМ: Куд., Ошиб, 50). Слово *öшмös* – ‘колодец, прорубь’ – дословно можно перевести как «бык-корова». Но этимологи доказывают, что данные термины не имеют отношения к словам *öш* – ‘бык’ и *mös* – ‘корова’, в их основе лежит значение *öш* – ‘источник’ [Лыткин, 1970: 213]. Тем не менее, можно согласиться с утверждением Н. Д. Конакова о том, что образ быка имеет непосредственное отношение к представлениям о радуге и водоемах [Конаков, 1996: 50]. В современном коми-пермяцком фольклоре о водяном быке или корове говорится в рассказах о скоте водяных духов: кони, коровы, овцы выходят на сушу, их можно поймать и приручить, надев на них крест. В виде быка появляется перед родственниками утонувший человек (ПМ: Кос., Пятигоры, 46). О водяном быке рассказывают мифологические тексты удмуртов, коми-зырян, тюркских народов [Традиционное мировоззрение..., 1988: 23; Владыкин, 1994: 79–91; Конаков, 1996: 89; Тулвинские татары, 2004: 217]. В удмуртских преданиях бык держит на себе землю и противопоставлен быку небесному. Также в южнославянской космогонии бык называется опорой земли, в локальных славянских преданиях он выступает духом-охранителем водных источников, а тучи и дождь сопоставляются с образом крупного рогатого скота [Славянские древности..., 2002: 58–59, 468–469]. По результатам исследования Ю. Е. Березкина, мотив о быке, держащем землю, характерен для традиций Поволжья, Балкан, Кавказа, Передней и Средней Азии, Казахстана [Березкин,

2009]. Поэтому представления о небесном и водяном быке можно отнести к универсальному пласту народного мировоззрения.

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

Средняя по вертикали часть мира в мифах коми-пермяков населена людьми. Человек в определенной степени представляет собой синтез частей «верха» и «низа». По некоторым народным легендам, тело его сотворено *Еном* из земли и оживлено его дыханием [Климов, 2004: 92; Историческая память..., 2005: 156]. До сих пор коми-пермяки считают, что тело человека земляное: *Шуöны, морт муöвöй* («Говорят, человек из земли») (ПМ: Кос., Пуксиб, 9); а душу ему дает Бог или его помощники: *Михаил Архангел вовсö сетö* («Михаил Архангел душу дает») (ПМ: Куд., Корчевня, 87). После смерти человека все возвращается на свои места: «Тело у тебя в землю похоронят, а душа-то ведь всё равно есть. После

сорока дён душа залезает вверх» (ПМ: Куд., Ленинск, 90). На представления коми-пермяков о двойственной сущности человека, несомненно, повлияли библейские тексты, но можно допустить и их народное происхождение, на это частично указывает похоронно-поминальная традиция, которая складывалась в течение многих столетий, и распространённость данного антропогенетического сюжета среди разных народов (см.: [Традиционное мировоззрение..., 1989: 14–20; Мифология, 1998: 659–661]). Помимо человека, срединное пространство населяют демонические персонажи, сферы деятельности между ними и людьми строго разграничены.

Деление мира по вертикали повторяется в восприятии его по горизонтали: выделяется ось север – юг, или северо-запад – юго-восток. Северная сторона обычно маркирована отрицательно, связана с представлениями о смерти, а южная – положительно. Семантика сторон света выражается в различных приметах и поверьях. Так, утром в Великий четверг хозяйка смотрела, как лежит корова во дворе: «Если к вечеру головой, то корова умрет. Если к утру – всё хорошо будет»⁷ (ПМ: Кос., Нятяино, 228). В народной медицине положительно маркируется вода, текущая на юг, ее, например, используют для лечения заикания (ПМ: Кос., Коса, 97). Север

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

как страна мертвых выступает в примере описания сна, в котором покойница идет по направлению с юга на север: «Вот моя свекровь умерла. На сороковой день она одной [женщине] приснилась. Ей [женщине] надо на юг, а свекровке моей на север» (ПМ: Куд., Пятина, 202).

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

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

сторонам света в представлениях коми-пермяков отсутствует.

Дом как микрокосм

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

Керку пöвск, голубнича, подловка – ‘чердак’ – это верхняя часть дома. Там помещают вещи, считающиеся оберегами, например, пасхальные яйца (ПМ: Куд., Ленинск, 219), одежду, в которой умер человек. По народным поверьям, данные предметы защищают постройку от молний, пожаров, сильных ветров: «Одежду, в которой умер человек, вешали в подловке, чтобы крышу ветром не унесло» (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 107). Также можно вспомнить об апотропейной функции

резного конька на крышах коми-пермяков. Таким образом, верхняя часть дома поддерживает или устанавливает порядок, мир в жилище, подобно тому, как *Ен* сверху управляет или благоволит событиям на земле.

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

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

но в нижние венцы закладывали предметы-обереги [Рогов, 1858: 98], и «хранителем» дома также считался живущий в голбце *суседко*.

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

Горизонтальную ось в доме повторяет соотношение пе-

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

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

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

Двери противопоставлены переднему углу как в геометрическом отношении, так и в семантическом. Во-первых,

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

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

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

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

С локализацией «нечистого» связаны углы дома. В частности это поверье раскрывается в обряде избавления от «посещений покойника», когда каленой клюкой тычут во все углы. В углах оставляют угощение для домового (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 223), их обрызгивают освященной водой в день Крещения (ПМ: Коч., Шорша, 185) и т. п. «Опасность», «враждебность» углов К. Э. Шумов связывает и с тем, что они остаются неосвященными [1993: 6]. Страх темноты также объ-

¹² Западня – вход в подполье, устраиваемый у печи.

ясняет мотив о пребывании духов под лавками в доме, к тому же это место близко к нижнему ярусу дома: *И лавич ул-тѡкоккетѡ оз туй сюйышитны, сидз и куталѡны ния* («Даже под лавку ноги нельзя поставить, они сразу хватают») (ПМ: Куд., Подгора, 128).

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

Неоднозначное значение имеет печь. Коми-пермяцкое название *гор* – ‘печь’ связано со словом *горт* – ‘дом, жилище’ или «родной очаг». То есть печь (очаг) с давних времен считалась обязательным, центральным устройством до-

ма. В строительной традиции коми-пермяков прослеживается соотношение печи с божницей и вместе с этим надделение ее позитивной символикой: оставшуюся после битья печи глину нужно высыпать в передний угол в подполье, тогда в хозяйстве все будет благополучно (ПМ: Коч., М. Коча, 44). Печь называют «хозяином» в доме. С ней связаны разные приметы и поверья. Если при ее перекладке изменяется выход устья, это грозит смертью хозяина. Одна из коми-пермяцких семей, замечавшая перед смертью их сына постоянные подтеки на печи, идущие от дымохода, считает, что печь владеет определенными знаниями о будущем домочадцев и предупреждает их о грядущих событиях (ПМ: Коч., Б. Коча, 85). В данных ситуациях очаг выступает хранителем или местом фокусирования «памяти» (знаний) о прошлом и будущем семьи.

На печь, за исключением *суседко*, не может забраться нечистая сила, поэтому люди спасаются на ней от наваждений. При этом подчеркивается способ ее изготовления – преобразование природы человеком: «А она на печке только спала. *Чуды*, говорит, так и царапаются, как бы залезть. А на печку они не могут, потому что она битая» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 99). Вместе с тем очаг печи в народной культуре является местом творения, связан с иным миром, с миром предков [Ившина, 1997: 54–55; Русская изба, 2004: 54]. В печь заглядывают перед уходом в дорогу, после возвращения с похорон. А. К. Байбурин предполагает, что данная похо-

ронная традиция объясняется «представлениями о печи как о своего рода «канале связи» с иным миром: заглянув в печь (ритуально отмеченные моменты времени), можно увидеть, что делается в ней» [Байбурин, 1993: 116]. Особенно это актуально в переходные (лиминальные) моменты жизни человека. Несомненно, печь можно назвать своеобразным микрокосмом в пространстве дома.

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

Демонические персонажи, кроме *суседко*, в границы двора и дома попадают лишь в особых случаях: если на дом наведена порча, дом стоит на «нечистом» месте, хозяева «знаются с нечистыми», нарушен заведенный этикет (жильцы тоскуют по умершим или отсутствующим долгое время людям, проклинают члена семьи, наносят обиду демоническим персонажам). Некоторые избы, где постоянно происходят необъяснимые явления, попадают в категорию «чудливых», часто жильцы покидают такие дома. Негативно воспринимаются коми-пермяками дома пустующие и заброшенные, или

такие, чей хозяин умер до окончательного его обустройства [Рогов, 1858: 101]. Считается, что в них может поселиться нечистая сила. По сведениям И. Н. Смирнова, заброшенные и нежилые постройки забирает в собственное пользование *кузь-дядя*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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