

Т. Г. ГОЛЕВА
(Пермь)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ЗИМНИХ СВЯТОК У КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Одним из наиболее опасных и таинственных периодов в годовом цикле коми-пермяки считают зимние Святки. Возникновение страха объясняется появлением мифологических персонажей. Данная статья посвящена выявлению специфики народных представлений коми-пермяков о духах, активизирующихся в святки, а также обычаев и обрядов, связанных с этими представлениями. Основными источниками послужили полевые данные, собранные в течение 1999—2008 гг. в населенных пунктах Коми-Пермяцкого округа и Пермского края. Для описания святочных мифологических персонажей и анализа их образов используется схема, разработанная С. М. Толстой и Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2000, 60—67].

Пространственно-временные границы появления «святочных духов». Промежуток времени, когда появляются святочные духи, коми-пермяки называют *светтё* (*цветтё*), *страшной ойез* (страшные ночи), *страшная неделя*, *чудное время*, *чудной ойез*, *Рöшво*, *Рöжсöво*. Как можно заметить, все названия русскоязычного происхождения. Термин *светтё* связан со словом «цветение». Этот период противопоставлен в годовом круге времени летнего цветения растений и сам характеризуется «цветением» покрытых изморозью деревьев¹: «*Лымыс усьас, пужмавас чисто кыдзззз да льомпуэз, вот эта светтё*» («Снег выпадет, покроет березы и черемухи, вот это свете») (Зап. от Е. З. Сысолетиной, 1925 г. р., г. Пермь, родом из д. Бобунево Кудымкарского района.

¹ Коми-пермяки, как и русские Пермского края, по иному на деревьях определяли будущий урожай [Черных 2008, 10]. Помимо природных характеристик этого времени общими для летнего и зимнего *свеття* являются представления о появлении нечистой силы, что свойственно как славянской, так и финно-угорской традиции [Верещагин 1909, 70; Толстой 2003, 27—36].

Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). Кроме этого, термин созвучен распространенному среди русских названию данного периода — *Святки*. Эпитеты *страшное*, *чудное* связаны с представлениями о появлении в это время нечистой силы. Словами *Рöшво*, *Рöжсöво* коми-пермяки называют как праздник Рождество², дата которого включена в святочный период, так и следующую за ним неделю, когда собирались игрища, ходили ряженые, проводились гадания. Можно предположить, что наряду с восприятием названия православного праздника Рождества Христова, слово *Рöшво* прежде имело дополнительный смысл, связанный с коми лексикой: *во* — ‘год’, термин *руш* — ‘дряблый’, ‘вялый’, *рöшкыд* (коми-зырянский), *рышкыд* (коми-пермяцкий) ‘хрупкий’ (ср.: *рашка* (марийский) — хрупкий, *rohka* (финский) — непрочный) [Школьный этимологический словарь 1996, 36, 174]. Таким образом, название *Рöшво* может иметь значение ‘перелом года’. Отметим, что данный хроним в настоящее время употребляется только северными коми-пермяками³.

Хронимом, предполагающим включенность всего ритуально-мифологического комплекса этого времени, наверно, можно считать *светтё*. Хронологически *светтё* в некоторых случаях охватывает более длительный отрезок времени, по сравнению с определениями *Рöшво*, Святки или *чудное время*. Коми-пермяки называют разные даты начала и окончания сроков *свеття*. Его начало определяют по зимнему Николину дню (19.12): за двенадцать дней до него или именно с 19 декабря. В настоящее время большинство людей ориентируются по христианскому календарю и время *свеття* связывают с промежутком между Рождеством (07.01) и Крещением (19.01), отмечая также между ними

² Похожая фонетическая трансформация, адаптивное иноэтническое слово «рождество» к своему языку встречаются у других финно-угорских народов: у коми-зырян *Рöштво*, у мордвы *Роштывам*, *Роштова*, у вепсов *raštivad*, *rastá* [Винокурова 1994, 37; Девяткина 1998, 227; Традиционный народный коми календарь 2002, 26]. Похожие названия существуют у русских Пермского края — *Орошво*, *Рошво* [Черных 2008, 25].

³ Употребление слова *во* в значении ‘год’ коми-пермяками отмечено Н. Роговым, он приводит пример его использования в народной речи в выражении *таво* ‘сей год’ [Пермячко-русский словарь 2006, 31, 165].

дату старого Нового года (14.01). На время между Рождеством и Крещением приходится большинство ритуалов, связанных с представлениями о святочных персонажах. Завершением *свеття*, помимо 19 января, иногда называют Афанасьев день (31.01). Ориентируясь по крайним датам, можно сказать, что период *свеття* длится один или полтора месяца, приурочивается к середине зимы. Отсчет *свеття* с Николина дня может быть связан с наступлением первых морозов, которые как раз бывают в это время [Климов, Чагин 2005, 74]. Морозы — один из главных признаков зимнего *свеття*, именно так его характеризуют коми-пермяки: «*Светтё, товнас ся вови, Розъствойс борын ли, одзын ли. Светтёас оз вьм усь, токо мороззэс*» («*Светтё, зимой оно было, до или после Рождества. На светтё снег не падает, только морозы*») (Зап. от С. Х. Харитоновой, 1920 г. р., д. Косьва Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2005]). «Длительность» *свеття*, вероятно, обусловлена сочетанием православных традиций и дохристианских представлений. Более ранние даты начала *свеття* подчеркивают его связь с солнечным календарем, приуроченность к зимнему солнцевороту⁴.

Святочные персонажи, по народным воззрениям, находятся на земле с 7 по 19 января: «*От Рождества до Крещения чудойс ветвётё, шуёны*» («*От Рождества до Крещения чудо ходит, говорят*») (Зап. от З. И. Лопатиной, 1947 г. р., д. Кузьмино Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]); «*Когда Богородица родила Иисуса Христа, тогда сельгуны бегали целую неделю, черти какimoto*» (Зап. от Н. И. Софроновой, 1918 г. р., д. Сименково Юсьвинского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2004]). В рассказах их активизация всегда связана с темным временем суток⁵: «*Крешонской неделыс — мед страшной ойез. Сэк по*

⁴ Для сравнения: в традиции русских Сибири (Сургутский край) ритуалы, известные как святочные (ряженье), начинались с Николина дня или с первой недели Филиппова поста [Любимова 2004, 120].

⁵ В представлениях других финно-угорских народов, русских и южных славян святочные персонажи появляются в эти же сроки и зачастую именно в ночное время [Верещагин 1909, 70; Власова 2001, 562; Конкка 2003, 130; Виноградова 2000, 101—102].

чёртиккес ветвотоны ойнас» («*Крещенская неделя — самые страшные ночи. Тогда, мол, чертики по ночам ходят*») (Зап. от В. И. Казариновой, 1937 г. р., д. Казарина Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ, 2006]).

Итак, одним из основных признаков святочных мифологических персонажей является время их появления (Святки, ночь), а наиболее существенными характеристиками этого времени — холод и темнота. Темнота, возможно, основная причина зарождения страха, ведь зимние святки — период самих коротких световых дней и самых длинных ночей в году. Холод в народном мировоззрении ассоциируется с «иным» миром, смертью.

Во время святок отмечаются отдельные запреты на работу, основной мотивировкой которых является боязнь вмешательства нечистой силы в трудовой процесс человека и порчи результатов труда. По материалам полевых исследований выявляется следующий комплекс запретов, элементы которого зафиксированы в разных местах: нельзя стирать и вывешивать на улице одежду⁶: «*Чортис по сюрренас пискотвас, оз кол паськомсо оторас ошвыны*» («*Черт проткнет рогами одежду, нельзя на улице вывешивать*») (Зап. от В. И. Казариновой, 1930 г. р., д. Казарина Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2006]); нельзя без солнца ходить по воду; нельзя пряхть: «*Пряхть нельзя, в цветтё чёртики ходят*» (Зап. от К. Ф. Лесниковой, 1921 г. р., п. Жемчужный Гайнского района. Соб. И. А. Подюков [ФА ПГПУ 2005]); нельзя проращивать рожь (д. Порубово Афанасьевского района Кировской области. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2005]). Запреты на хозяйственную деятельность можно назвать одной из общих для разных народов черт святочного периода (см.: [Конкка 2003, 132; Лимеров 1996, 99] и др.). По словам Н. А. Криничной, запрет на прядение связан с тем, что «тогда прядут мифологические персонажи» [Криничная 2004, 471]. Запреты набирать воду в водоемах в позднее время и стирать белье можно объяснить медиативным значением водоемов в данный период. П. Ф. Лимеров, указывает, что в святочный пе-

⁶ У бесермян существует похожее поверье о том, что в святки *вожо* могут продырявить вывешенное на улице белье [Попова 2007, 74].

риод жизнь людей и святочных духов менялась местами: «жили духи, а люди находились в состоянии праздности»; что обусловило появление запретов на все виды работы [Лимеров 1996, 99]. На наш взгляд, ограничения в работе связаны с характеристикой данного периода как нестабильного, хаотичного времени и одновременно как апогея веселья. Труд как сложившееся системное действие может быть в святки нарушен хрупкостью связей между предметами и явлениями, между мирами в этот период или, наоборот, сам способен причинить вред периодически повторяющемуся процессу перехода мира в новое качество, сплетения из 'хаоса' 'целого'. Другое, возможно, более позднее, объяснение запретов связано с почитанием православных праздников.

В народных поверьях святочные персонажи выходят из водоемов, но это не всегда четко оговаривается. Повсеместно известно, что духи в этот период могут находиться в любом месте, особенно в необжитом пространстве. Более конкретно места пребывания персонажей можно определить по рассказам о святочных гаданиях. Многие способы гадания ориентированы на связь с «иным» миром. Во время Святков именно духи становятся оракулами, предсказателями судьбы. Поэтому выбор места в гаданиях не случаен, он должен максимально приблизить человека к потустороннему миру. В коми-пермяцкой традиции местами гаданий становились изба (место под матицей, у устья печи и др.), двор дома, перекресток, улица, поле, лес, овин и гумно, баня, водоем, т. е. практически всё окружающее пространство, при этом просматривается тяготение к пограничным местам. Местом исчезновения духов после Святков называется водоем (прорубь): «...мол, мы чертиков гоним, в воду загоняем» (Зап. от Л. А. Мелентьевой, 1939 г. р., д. Важ-Пашня Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2007]). И именно к проруби утаскивают некоторых гадающих мифологические персонажи святков: «*Пуксисё баля кучик вылё перекрёсток вылё. Синэс кульёны. Кругсё абу керёмёсь. Круг пё колё керны, а ния эзё. Пуксьёмась и кылзёны: кытён мый керсьё. Гыж керём. Ния синнэсё остёмась, ния проруб дынын ни. Кыскёмась проруб дынё, мёдисё ни суйыштны*» («Сели на овечью шкуру

на перекрестке. Глаза закрыли. Круг не начертили. Круг надо чертить, а они не сделали. Сели и слушают: где что слышно. Гыж — слышно. Глаза открыли, они уже у проруби. К проруби их утащили, хотели туда завести») (Зап. от Е. С. Зубовой, 1947 г. р., д. Пятина Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2006]). Связь духов с водной стихией проявляется и в других поверьях, в номинациях персонажей, иногда народ отождествляет их с водяными духами. Но, скорее всего, водоемы в периоды святков являются не просто местом проявления или обитания духов, а своеобразным медиативным звеном, посредством которого они появляются на земле.

Названия «святочных духов». Коми-пермяки используют различные номинации для обозначения святочных персонажей. Ряд наименований является собирательным названием нечистой силы: *черти, бесы, лешие, чуды (чудо), калянь*⁷. Другие совпадают с названиями водяных духов: *кули, кулишуны, вакули* (они характерны в основном для южной группы коми-пермяков). Специфическое обозначение святочного персонажа *шуликун (шуликин, шулюкун, силикун, силигун)*, судя по материалам полевых исследований, распространено не повсеместно, в большинстве случаев ареалы его бытования граничат с русскими поселениями⁸. Кочевским коми-пермякам известно название святочных персонажей *шиши*, которое явно заимствовано от русского населения Юрлинского района [Даль 2001, 1049; Черных 2007, 116].

Термин *калян (колян)* коми-пермяки используют для обозначения нечистой силы вообще, злого существа, святочных, водяных, банных, лесных духов, ряженных, «ходячих» покойников, «подменного» духами человека; им пугают детей, его употребляют как бранное слово. Уточняя место обитания персонажа, используют названия *вакалян* 'водяной калян', *банной калян* 'банный калян'. Этимология слова, вероятно, связана с

⁷ Название *калян* используют преимущественно северные (косинско-камские) коми-пермяки.

⁸ Слово *шуликун (силегун)* в качестве названия мифологического персонажа или ряженного известно в д. Порошево Косинского района, Ленинском сельском совете Кудымкарского района, с. Купрос, с. Архангельское, д. Б. Они Юсьвинского района, Язьвинским пермякам.



образом мифологического персонажа *куль* и имеет древние корни⁹. Н. Д. Конаков отмечает использование термина в финских и других языках в значении смерти, злого духа и водяного божества¹⁰ [Конаков 1996, 11—12].

Происхождение номинации *чуд* исследователи связывают с названием древнего народа *чуди* [Рочев 1985, 12—13; Лимеров 1996, 74]. Сами коми-пермяки связывают происхождение *чудов* от народа *чуди*, не принявшего христианство, разбежавшегося по разным местам [Грибова 1975, 113]. Один из вариантов объяснения появления термина «чуд» — русское слово «чужой», «чудный». Считают его также славянским заимствованием древнегерманского или готского слова, обозначающего «свой народ, свои люди» [Бубрих 1947, 25—26; Фасмер 1987, 378]. Л. С. Грибова в своей дипломной работе приводит точку зрения о финском происхождении слова *чуд*, ссылаясь на В. Я. Струмилинского, и обосновывает свое мнение, приводя коми-пермяцкие примеры: *чудтыны* ‘родить’, откуда *чуд* — ‘тот, кого родили, рожденный’ [АКПОКМ, ф. 3, 22—24]. По мнению А. С. Кривошековой-Гантман, термин *чуды* появился в результате семантичес-

⁹ У алтайцев известен схожий по названию злой дух *кала*, в шумеро-аккадской мифологии злобные духи подземного мира *гала* [Конаков 1996, 12]. Коми-пермяцкий лексикон включает следующие слова и выражения с основой «куль»: *кулъм* — ‘мертвый’, ‘рыболовные сети, охотничьи ловушки’, *кульны* — ‘драть, лупить’, *кульъм* — ‘нерест’, *кулись петны* — ‘из себя выходить’, ‘притворяться’ [Коми-пермяцко-русский словарь 1985].

¹⁰ Созвучные названия для обозначения святочных духов присутствуют в традиции карел (*külmking*, *kylmäkenkä* ‘холодный башмак’) и русских (*кулеши*), у вепсов — для святочных ряженных (*kulikad*) [Винокурова 1994, 45; Конкка 2003, 141—142; Левкиевская 2000, 265]. Использование русскими слова *куляш* в значении ‘чертенок’, ‘водяной’ этимологи связывают с влиянием финно-угров [Винокурова 1994, 45; Черепанова 1984, 106]. В традиции русских Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа известен демонологический персонаж *калян*, которым пугали детей [Словарь русских говоров 2006, 118]. Одним из вариантов его происхождения, а также названия *калян*, по устному сообщению И. А. Подюкова, может быть слово «окаянный». В русской речи слово «окаянный» наряду с другими значениями обозначает «черт, дьявол, сатана» [Ефремова 2000, 119].

кого развития слова *чуд*, приобретшего значения «нехристь», «поганый» [Кривошекова-Гантман 1974, 137].

Чудами коми-пермяки называют многих мифологических персонажей: банных, водяных, домовых, нечистую силу вообще, «подмененного» ребенка. Говоря о духе конкретного места, используют названия *ыбчуд* ‘полевой чуд’, *вачуд* ‘водяной чуд’, *овинчуд* ‘овинный чуд’.

Существует несколько версий происхождения названия *шуликун*, которые называют монголо-китайскую, тюркскую или финно-угорскую и праславянскую его основу [Ахметьянов 1977, 98—102; Черепанова 1984, 101—105; Толстой 1985, 284—285]¹¹. На территории России исследователи отмечают распространение термина на пограничных территориях проживания русских, финно-угорских и тюркских народов [Черепанова 1984, 100—106]. Данная номинация русскими употребляется по отношению к персонажам зимних и летних святок, обозначает банных, домовых духов и пр. [Зеленин 1999, 82—99; Черепанова 1984, 98—99]. Материалы о бытовании данной номинации среди коми-пермяков и ее распространения среди других народов (особенно русских), склоняют к версии о заимствовании термина коми-пермяками. Хотя на его восприятие и употребление могла повлиять собственная коми-пермяцкая лексика¹². Коми-пермяки *шуликунами* (*силигунами*) называют также духов бани и водоемов, ряженных во время святок, ими пугают детей.

Многие названия святочных персонажей коми-пермяки используют как синонимы, не предполагая за каждым номинантом особых характеристик: «*Они точно как каляны, чуды*» (Зап. от Т. С. Гойновой, 1924 г. р., д. Н. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]); «*Она мне сказала черти, по коми называется калян*» (Зап. от Е. Ф. Петровой, 1941 г. р., с. Пелым Кочевского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ

¹¹ Последняя версия предполагает происхождение термина от слова *льи́* ‘левый’, ‘плохой’, ‘нечистый’.

¹² В коми-пермяцком языке слово *шульга* употребляется в значении ‘левый’, а также известны термины *шуль* ‘узкая полоска лыка’, *шулявны* ‘колоть’, ‘бить’. Отметим также семантическое сходство слов с основой «шуль» и «куль»: «куль» — *кульны* — ‘драть’, ‘сдирать’, ‘свежевать’; *шулясьны* — ‘расщеплять’ [Коми-пермяцко-русский словарь 1985].

2007]). Те же персонажи проявляют себя вне святочного цикла (тогда они обычно характеризуются либо как духи определенного пространства, либо как злобные существа, поселившиеся в доме и пугающие людей), отмечается их активизация в Иванов день, во время цветения злаков (*шиши, каляны, черти, чуды*) ночью или в полдень. Таким образом, вне святочного времени они выполняют ряд не приходящих святочным персонажам функций, совпадающих с занятиями духов — хозяев определенных мест, природных стихий. Однако в некоторых рассказах о Святках образы святочных персонажей сливаются с образами банных, водяных или овиных духов¹³. Поверья об овиныке наиболее ярко представлены в рассказах о гаданиях, о баннике — в запретах в позднее время посещать баню, в рассказах о видениях: «*Баняас пö тожё опасно пылсьыны сійö неделёсö*» («*В бане, мол, опасно эту неделю париться*») (Зап. от А. И. Боталовой, 1917 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2005]); «*В Рождество они, говорят, выходили. И вот один мужик зашёл. Договорились с девкой встретиться. Там сидит точно же, как его девка, одна нога только. Он толкнул ее. А нога коровья*» (Зап. от Е. Л. Баяндиной, д. Глушата Пермского района, родом из д. Левино Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]).

Характеристика мифологических персонажей Святков. Описания внешности святочных духов в коми-пермяцких текстах очень скупы. Язьвинским пермякам *шуликуны* представляются небольшого роста (в одном рассказе говорится, что они могут быть и большими), в подшалаках¹⁴ [Чагин 1997, 55]. Святочные пер-

сонажи чаще всего описываются, как человекоподобные существа¹⁵, имеющие аномальные черты — волосатость, рога, горб: «*идёт вот так, сгорбился, и рога вот такие*» (Зап. от Т. М. Цыбиной, 1926 г. р., д. Сидоршор Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2006]). Рассказчики сравнивают святочных персонажей с черной кошкой: «*сэтиом ыджыт, кыз кань, <...> сьод дзик*» («*такой большой, как кошка, <...> весь черный*») (Зап. от Е. П. Дуниной, 1906 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района. Соб. Л. В. Кривошекова [АЭМ 2006]); или с собакой: «*угöлас пукавö, пеллесö öивöм, вот кыз пон, кыз ыджыт пон пукавö*» («*в углу сидит, уши повесил, вот как собака, большая собака*») (Зап. от В. М. Баяндиной, 1930 г. р., д. Габово Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева, В. Кылосова [АЭМ 2003]). Они могут принять неопределенный образ: «*Выходит как небольшой, катится и катится сено*»¹⁶ (Зап. от М. Т. Федосеевой, с. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). *Чуд*, испугавший гадающих в овине, описывается большеротым с огненной пастью¹⁷ (Зап. от А. Г. Федосеевой, 1919 г. р., с. Чураки Косинского района. Соб. А. В. Черных [ФА ПГУ 2001]). В одном из рассказов духи (*шиши*), находящиеся во время святков в бане, имеют двойную сущность: с одной стороны, похожи на обычных девушек, с другой — наделены зооморфными чертами: «*Правый глаз один смотрю: такие они красивые девки, пляшут как, пляшут, песни поют. На другой глаз смотрю: они квостатые, рогатые, такие некрасивые*» (Зап. от П. И. Мининой, 1922 г. р., с. Пелым Кочевского района. Соб. А. В. Чер-

¹³ Необходимо отметить, что не все коми-пермяки четко дифференцируют духов водоемов и бани, некоторые считают их одним персонажем: «*Тожэ силекуны из речки ходили в баню*» (Зап. от А. А. Власовой, 1928 г. р., д. Секово Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева, О. В. Градусова [АЭМ 2003.]). Одновременно святочными персонажами и духами бани выступают *шиши* русских Юрлинского района [Черных 2007, 117]. Опасность пространства бани в период святков актуализируется также в представлении удмуртов и бесермян [Зеленин 1999, 86; Попова 2007, 74].

¹⁴ Подшалок, или полушалок, — так русские и коми-пермяки Пермского края называют большие шерстяные, шелковые или хлопчатобумажные платки, которые носили в зимний период или во время праздников [Словарь русских говоров 2006, 190].

¹⁵ Святочные *чуды* и *шуликуны* часто описываются как существа небольшого роста, для характеристики *шишей* кочевские коми-пермяки используют прилагательное «*маленькие*», тогда как *каляны* обычно представляются ростом с человека.

¹⁶ Для сравнения, похожее описание имеет святочный персонаж в карельской традиции: «*Круглое, большое, как копыта сена*» [Конка 2003, 131].

¹⁷ Этот единственный пример, тем не менее, имеет параллели с русскими представлениями о *шуликунах*, изо рта которых пылает огонь [Власова 2001, 562]. Он также может быть связан с функцией овина, предполагающей обязательное наличие в постройке очага. В большинстве быличек коми-пермяков об овином духе события происходят именно в святочное время.

ных [АЭМ 2007]). В большинстве случаев коми-пермяки говорят о святочных духах во множественном числе, считают, что они всегда появляются кучей. Множественность — одна из общих характеристик святочных персонажей в представлениях коми-пермяков и других народов [Черепанова 1984, 99; Черных 2007, 117]. Тем не менее, в рассказах человек может встретиться только с одним духом. Эти же персонажи вне святочного времени обладают схожими чертами: небольшой рост, волосатость, безобразность, умение превращаться в животных, птиц, насекомых, принимать облик обычного человека. Чуды как категория мифологических существ, по сведениям В. В. Климова и Л. С. Грибовой, вместо ступней ног имеют копыта, обычно свиные¹⁸ [Климов 1974, 122], или оставляют на снегу следы птичьих лап [Грибова 1975, 107]. По коровьим копытам распознают *калянов* в облике человека. Облик святочных персонажей может соответствовать образу духа определенного локуса, именем которого он назван (банный *калян* или водяной *силегун* с длинными волосами и т. п.).

Д. К. Зеленин одной из особенностей внешнего облика *шуликунов* называет их остроголовость [Зеленин 1999, 91, 94]. В современных коми-пермяцких описаниях подобный признак не упоминается, но похожие черты называются В. М. Яновичем при характеристике водяного: «изредка водяной показывается в виде ребенка с удлинённой к затылку головой, усеянной короткими мягкими волосами» [Янович 1903, 6]. Возможно, подобное представление когда-то было присуще и коми-пермяцкой традиции, но в настоящее время оно утеряно.

Несмотря на богатство представлений о мифологическом мире, связанных со святочным периодом, в фольклорной традиции коми-пермяков нет большого

¹⁸ И опять схожие мотивы наблюдаются в карельской мифологии, в которой известен святочный персонаж *Виериссяе сига* — крещенская свинья [Конкка 2003, 135-152]. Отметим, что как раз на святочный период приходится празднование дня Василия Великого (13.01) — покровителя свиней. У коми-пермяков, как у коми-зырян и русских, существовала традиция в этот праздник печь свиные головы и ноги, ночью мясо съедается, а кости выносятся в хлев как средство продуцирования будущего приплода скота [Традиционный народный коми календарь 2002, 33; Черных 2008, 33—34].

разнообразия сюжетов о святочных персонажах. Наиболее распространенными можно назвать тексты, повествующие о гадании, во время которого святочные духи предсказывают будущее, пугают, либо наказывают гадающих (топят в проруби, давят в овине): «У меня отец после Рождества умер, а мы ходили слушаться. У нас доски... А я выбирала доски на домовише-то, так и слышала. И одна токо ревет. А я, правда, одна редела. Как в руку» (Зап. от О. С. Рыбьяковой, 1926 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района. Соб. Л. В. Кривошекова [АЭМ 2007]); «Старики нам рассказывали, как на овин ходили, как на речке возле проруби слушались. Один мужик постелил телячью шкуру и сел, а с собой у него иконки не было. Дак черти его, говорят, затащили в прорубь» (Зап. от А. С. Механошиной, 1923 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2006]). Функция предсказания будущего присуща всем духам во время Святков, в другое время они выполняют ее редко.

Широко известен мотив о пересчете мифологическими персонажами жердей-колосников в овине и обнаружении пропажи, так как во время гадания на гумне обычно одну из жердей гадающие забирают с целью начертить магический круг-оберег: «Раньше овины были. Днем сходишь и колосник украдешь. А потом слушать идешь на гумно вечером. Слышишь. А эти черти бегают и считают там: “Один, два, три. Один колосник не хватат”» (Зап. от Е. С. Мальцевой, 1929 г. р., с. Тимино Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2004]).

Другие рассказы повествуют о порче духами воды: «Если пойдешь до Крещения за водой, то, когда придешь домой, в ведре оказываются палки, грязь, говно. Это чуды набросали» (Зап. от П. А. Осиповой, 1922 г. р., д. Нятяино Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [ФА ПГУ 2000]). Эти сюжеты сохраняются в большей степени среди коми-пермяков северной группы, и часто они соотносятся с представлениями о так называемых *чудных годах* — о прежнем времени, в котором мифологические персонажи были намного сильнее и опаснее. В части текстов *чудными годами* называется период *свеття* в прошлом, в других — прошлое вообще: «А баитоны токо, кор абу воломась вичкуэс, да шондитога ваысла абу лысьтомась лэтчыны. Ваысла по лэтчасо,

сэтчо короггессо ведраас тыр суйо. А кин суйо? А шуллисо нийо, что чуддэс. А чудной время, кор цветтё. Ворожиччылісо сэк цветтёнас, и сэк чуддэсо баитлісо» («Говорили только, когда церквей не было, без солнца по воду ходить не смели. Пойдут если по воду, тогда им в ведра комки грязи набросают. А кто бросает? А называли их чудами. А чудное время, когда цветтё. В цветтё ворожили, и тогда о чудях рассказывали») (Зап. от Н. С. Юркиной, 1924 г. р., с. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]); *«Говорили, что раньше были такие времена, ночью не ходили. Если за водой ночью пойдешь, в воду говно лошадиное суют. Даже у домов раньше были створки — на ночь закрывать. Раньше бедно жили, занавесок не было»* (Зап. от П. В. Колеговой, 1931 г. р., д. Панино Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [ФА ПГУ 2000]). В чудные года мифологические персонажи погнали воду, заглядывали в окна домов и пугали людей, могли погубить человека. Святочные духи в современных рассказах коми-пермяков совершают те же действия, причем воду обычно портили (если по воду ходили в темное время суток, т. е. акт порчи происходил вне жилища) *каляны, чуды, черти. Шиликуны* могут загрязнить воду и продукты в доме человека, если в Крещение не начертить кресты на окнах и дверях построек: *«Баитлісо, шиликуныс эд пырас, кытон не кресталоныс некытиом, чисто коккесо грезьсоьото, ситоссьото сюяс <...>, быдос сја сэтонка миськалас ваас, или пизьын»* («Говорили, шиликун зайдет, где не перекрещено, ноги грязные засунет <...>, все он в воде вымоет или в муке») (Зап. от И. Д. Поповой, 1931 г. р., д. Пятина Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2006]).

В представлениях язьвинских, косинских и кочевских коми-пермяков святочные духи (*шуликуны* — язьв., кос., *чуды* — коч.) катаются на конях и возят в санях сено, которое в мире людей превращается в шелк¹⁹ [Чагин 1997, 55–56]: *«Кытиомко чышьяньэс по нолйотоны чуддэс. Сэсса мамо шуо, меим окота жо половинчатной чышьян ноллыны. Мунімо по кызысьны баня сайо. Понісо мунны. Ноботоны шёлк чисто турун додь. Айо*

¹⁹ О схожих представлениях русских Пермского края и интерпретации данных представлений см.: [Черных 2007, 115; Черных 2008, 59–60].

шуис: понасо мунны, тэ баня уголсяняс нетишолт, турунсо унажэжык кут, меим уна шодо. А меим по куим чышиан шодомась. Турун по пырті, турун. Разим, сэтчин шёлковой чышьяньэс. Ой, кытиом басокось!» («Говорили, что чуды платки возили. Мама говорит, мне тоже хочется иметь половинчатый платок. Пошли слушать за баню. Слышно: едут. Везут шелк, полные сани сена. Отец ей наказал: поедут, ты из-за угла бани вырви, побольше сена схвати, чтобы много попало. Ей три платка досталось. Занесла домой сено. Развернули, а внутри оказались платки шелковые. Ой, какие красивые!») (Зап. от Е. Г. Вавилиной, 1920 г. р., с. Пельым Кочевского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2007]). Этот мотив совпадает с русской устной традицией [Черепанова 1984, 98; Черных 2007, 115] и фиксируется у коми-пермяков в зонах активного межэтнического взаимодействия. Народы коми оставляли сани на кладбище, что может указывать на связь святочных духов с миром мертвых [Лимеров 1996, 99]. Сани у коми-пермяков в зимний период были основным транспортным средством, предметом, помогавшим осваивать пространство. Поэтому, как например и лодка, они могли выполнять функцию медиатора, способствовать перемещению духов из «иногo» мира в мир людей и наоборот. Так, в традиции бесермян святочных духов *вожо* «вывозили за пределы деревни в специально украшенной праздничной повозке», стряпали в этот день блины, символизировавшие сани [Попова 2007, 75]. Использование духами саней можно интерпретировать как наилучший для времени святок способ передвижения мифологических персонажей.

Реже фиксируются мотивы перезимовки *шуликина* в корыте [Чагин 1997, 56], случайной встречи человека с духами и ожидания духами их изгнания во время Крещения: *«Чирлик, чирлик, чирлик, — идёт. А женищина вышла да спрашивает: “Куда путь держите?” — “Кто не с Богом положил хлеб-соль, ножик, это мы идём есть”»* (Зап. от Л. Н. Баяндиной, д. Глушата Пермского района, родом из д. Левино Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]); *«А кор по Крешеннэ понас продитны, дак кыллісо вот по чуддэз шуоны: “Ой, наши едут, наши едут!”»* («А когда Крещение заканчивается, слышали, как чуды гово-

рят: «*Наши едут, наши едут!*») (Зап. от Н. С. Юркиной, 1924 г. р., с. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). Язьвинские пермяки рассказывают также о свадьбе *шуликинов* [Чагин 1997, 57]. Свадебная тематика — одна из главных в святочных гаданиях коми-пермяков. Иногда звуки свадебных колоколец, которые слышат гадающие, интерпретируются как совершение обряда духами: «*Глаза закроем и слышим свадьбу: тинь-тинь-тинь. Видимо, чуды свадьбу играют и, видимо, звон слышат. А потом говорят, что в деревне будет свадьба, кто-то выйдет замуж*» (Зап. от Н. Ф. Механошиной, 1932 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2006]). Более четко тема свадьбы святочных персонажей выражена в представлениях соседнего с коми-пермяками русского населения Юрлинского района [Черных 2007, 117], которые в свою очередь могут восходить к широко распространенным поверьям о предсказаниях мифологическими персонажами замужества или женитьбы²⁰.

Святочные духи противопоставляются человеку как некрещеные создания, которые боятся крестного знамения. В вышеприведенных примерах они едят то, что оставлено без креста, или пачкают воду и продукты после Крещения, если дом не перекрещен. Только о *чудах* говорится, что они боятся колокольного звона и молитвы. Вероятно, этот мотив связан с характеристикой *чудных лет*, когда не было церквей, и с представлениями о чуде, убежавшей от крещения [Грибова 1975, 113]. Подкарауливают все, что люди оставляют без благословения и севернорусские *шуликуны* [Власова 2001, 562], а в представлениях удмуртов, *вожо* может стать любой человек, стоит только духам снять с него крест [Смирнов 1890, 195]. Таким образом, во всех традициях подчеркивается антагонистическая сущность святочных персонажей, противопоставленность их миру людей, здесь также просматривается влияние

²⁰ В коми-пермяцких быличках свадьбу играют лесные и домовые духи, реже водяные. Два рассказа о свадьбе водяных зафиксированы в Кочевском районе (на границе с русским юрлинским населением), по сюжету они повторяют коми-язьвинский рассказ, и один в Кудымкарском районе. В последнем примере женятся водяные *кульбяны* и *чуды*, их «свадебный поезд» появляется на берегу реки в виде вихря [Оласо́ да во́ласо́ 1990, 310].

на становление образа идей народного православия.

Наиболее богата звуковая характеристика духов. Посредством звуков святочные персонажи предсказывают будущее: коми-пермяки слышали их плач, смех или разговор, шум свадебного поезда, похорон, хозяйственной деятельности (просеивание муки, строительство) и т. п.: «*Толпа идет веселая, разговаривают*» (зап. от А. Н. Пономаревой, 1928 г. р., с. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [ФА ПГУ 2001]); «*Герьявтён керкуисис петисо, загоноттяс мунисо герьявтён, да кытён мийо пуксаам, сэтчо сё мунисо да выло каисо*» («*С ревом из дому вышли, по загону с ревом прошли и, где мы сидели, до того места дошли, и (словно) на нас наехали*») (Зап. от Е. З. Сысолетиной, 1920 г. р., г. Пермь, родом из д. Бобунево Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). В редких текстах приводятся реплики духов, для которых характерно повторение слов и нечеткое произношение: «*Ой, наши едут, наши едут*» (Зап. от Н. С. Юркиной, 1924 г. р., с. Коса Косинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]); «*Из уям в уям, на москаты в гости*» [Чагин 1997, 55]. Говорят святочные духи на коми-пермяцком или на русском языках.

Коммуникация с мифологическим миром и обряды изгнания духов. Помимо гаданий с поверьями о мифологических персонажах в период святок у коми-пермяков связаны обычаи ряженья и святочные игрища, в которых изображаются представители потустороннего мира. Участники игрищ могли приравниваться к духам. В других случаях считалось, что святочные *чуды* в невидимом состоянии сопровождают гуляния. Некоторые названия ряженных повторяют номинации святочных персонажей — *чуды, бесы, черти, лешаки, силигуны, шулкуны, кульшуны*. Ряженные, подобно духам, воплощались в образах неряшливых, страшных существ, могли напугать прохожих; они создавали атмосферу веселья и хаоса.

Героями святочных игр, помимо социальных персонажей и животных, были мифологические существа *суседко* и *леший*: «*Суседко называли. Ребят пугали на Новый год. На голове шапка-ушанка из овчины, вывороченная. Бороду ему из кудели соберут льняную. Рукавицы вывер-*

нутые. *Провожают соседко: “Батюшко-суседушко, не езди мою коровушку, не губи мою головушку, коровушку доить буду, детшишек кормить буду”, — так провожали. А придет в избу, ребят пугал»* (Зап. от Е. З. Сальниковой, 1914 г. р., д. Сеполь Кочевского района. Соб. А. А. Плюхин [ФА ПГУ 1998]); *«Лешака одедали: сито на голову, чтобы голова была большая. Ходит, пугает, шекотит, щиплет»* (Зап. от В. Ф. Сизова, 1930 г. р., д. Москвино Кочевского района. Соб. В. В. Жук [ФА ПГУ 1999]).

Участники святочных обрядов в народных представлениях играют амбивалентную роль: их действия являются как причиной концентрации нечисти в определенном месте, так и способом ее изгнания.

У коми-пермяков было несколько способов защиты от чудов и изгнания их по завершении периода *свеття*. Один из них — «запирание» водоема (пруруби, колодца): *«Прурубь-то закрывают, это в Крещение. Просто придут, перекрестят»²¹. А я всегда тоже закрываю свой колодец, чтобы чуд не зашёл»* (Зап. от Е. Л. Баяндиной, д. Глушата Пермского района, родом из д. Левина Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). Последний обычай перекликается с одним из видов предкрещенских гаданий, когда девушка закрывала водоем, оставляла ключ от замка под подушкой и во сне должна была увидеть своего суженого. Но в примерах гадания утром водоем отпирался вновь, чтобы духи могли покинуть землю. Запирание водоема еще раз свидетельствует о месте появления и исчезновения чудов. Данный обычай сопровождается православным ритуалом освящения воды. Замок в начале XX столетия по описанию В. М. Яновича представлял собой положенные крест-накрест палочки, с помощью которых священник закрывал в водоеме всех нечистых духов. Автор также приводит название этого ритуала — *йёртан* (который дословно можно перевести с коми-пермяцкого как

²¹ Обычай «закрывать» прурубь зафиксирован в Юсьвинском и Кудымкарском районах. Своеобразным «замком» является символ креста: стоит только в воздухе перекрестить водоем или начертить кресты вокруг пруруби. «Закрывание» пруруби в этом случае функционально и семантически совпадает с обычаем чертить кресты на постройках (см. ниже).

‘замок’) и соотносит его с названием крещенской пруруби «иердан» [Янович 1903, 6]. Этот обычай является ярким примером народного осмысления привнесенных религиозных ритуалов, их дальнейшего развития и сочетания с более древними представлениями.

У иньвенских, а также кочевских коми-пермяков, как и в традициях других народов Европейского Севера [Винокурова 1994, 52; Чичеров 1957, 74], отмечен обычай рисовать накануне Крещения кресты на дверях и окнах домов. Символ креста в народных объяснениях выступает оберегом дома от несчастий и сакральной силой, отгоняющей нечистых духов: *«чтобы леший не смог зайти»* (Зап. от А. Г. Савельевой, 1927 г. р., д. Мосино, Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2003]); *«против кулешунов, нечистой силы»* (Зап. от С. Ф. Кривошековой, 1922 г. р., д. Истердор Юсьвинского района [АЭМ 2003]); *«чтобы год прошел хорошо»* (Зап. от К. Я. Кривошековой, 1932 г. р., д. Б. Они Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2004]); *«для защиты от молнии»* (Зап. от Е. П. Кривошековой, 1919 г. р., д. Мосино Юсьвинского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2003]). Крест здесь так же, как в обряде запирания пруруби, является не только символом веры, но и осмысляется своеобразным знаком, ограничивающим передвижения духов.

Еще одним способом защиты от нечистой силы в день Крещения, как у коми-зырян и русских [Любимова 2004, 122; Традиционный народный коми календарь 2002, 54; Черных 2008, 153], был обычай обрызгивать постройки освященной водой. Использование воды в этом случае обусловлено как православными обрядами, так и рациональными наблюдениями и более древними представлениями об очищающих свойствах этой природной стихии.

Изгнание духов осуществлялось по-разному. В последний день участники игрищ (в традиции Кудымкарского района) должны были увести с собой духов с места их гуляния: *«Девятнадцатого выйдешь на улицу, встанешь и поёшь. Играть три песни на трех местах велели, чудов, мол, от нас уведите, не оставляйте»* (Зап. от А. Е. Патруковой, 1922 г. р., д. Новоселова Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2005]). Изгна-

ние нечисти мог символизировать приход ряженных в дом²² «Тальоны. Опеть лэдзёны кода керкуас пырны, чтобы чуд-дэсо талисо, чтобы не были, пляшут, кодят. Маскируйтчыллимо» («Топчут. Опять которые пускают в дом, чтобы чудов топтали, чтобы не были, пляшут, ходят. Маскировались») (Зап. от Л. С. Бормотовой, 1936 г. р., с. Шерья Нытвенского района, родом из д. Юсьвадор Кудымкарского района. Соб. Т. Г. Голева [АЭМ 2004]).

Ранним утром в день Крещения в части деревень южных районов коми-пермяки изгоняли и «топтали» чудов²³, катаясь верхом на конях. Отгоняли их в сторону водоемов, также ездили до соседних деревень. «Сядут на коней и гонят как будто в прорубь. Кто упадёт, говорят: “Он уже поймал чуда, убил”» (Зап. от А. И. Боталовой, 1917 г. р., с. Ошиб, Кудымкарского района. Соб. А. В. Черных [АЭМ 2005]). Среди северных коми-пермяков зафиксировано единичное упоминание этого обычая. Существуют также примеры традиции кататься, соревноваться в скачках верхом на конях в день Крещения в с. Большая Коча Кочевского района. Под конец все наездники приезжали к проруби и поили там своих коней. В данных примерах отсутствует какое-либо соотношение конных гонок с образами святочных персонажей, но, возможно, эта связь раньше подразумевалась.

²² В удмуртской традиции считается, что ряженные «отпугивают злых духов, болезни, способствуют удаче в делах» [Христолюбова 2004, 103]. В Черниговской области ряженные отпугивали волков или «выметали старый год» [Виноградова 1982, 217–218], т. е. выполняли функции изгнания. С другой стороны, в русских представлениях «святочная посиделка становится центром “антимира”» [Бернштам 1988, 247], а молодежь, которая играет в них главную роль, как показала Т. А. Бернштам, «имеет тесную связь с темными, “нечистыми” силами» [Бернштам 1988, 246]. Возможно, участие молодежи в обрядах изгнания духов, аналогично раскрытому Т. А. Бернштам мотиву расправы юноши с мертвецом, имело «инициационный» смысл, суть которого «освобождение от собственной нечистой природы молодежи» [Бернштам 2000, 287].

²³ В народном названии ритуала *чуддэз тальны* ‘чудов топтать’, *чуддэз вайётны* ‘чудов выгонять’ используется только номинация *чуд*. В рассказах об этом обычае также говорят, что изгоняют *лешаков* или *вакулей*.

Подобные обряды изгнания нечистой силы в Крещение исследователи встречали и в других регионах России. Топтали святочных духов коми-язвинцы, коми-ижемцы, русские [Белицер 1958, 318; Черепанова 1984, 99; Чичеров 1957]. Катание в Крещение на конях по улицам и вокруг села было отмечено у мордвы [Мордва 1981, 200]. Удмурты не катались на конях, а провожали святочных *вожо* с горящими факелами [Зеленин 1999, 83–87] и с жертвоприношениями [Верещагин 1909, 71], а бещермяне — увозили в повозке [Попова 2007, 75].

Итак, представления о духах святочного периода у коми-пермяков во многом схожи с поверьями других народов. Общими с финно-угорскими народами и русскими можно назвать некоторые ритуалы изгнания духов, представления о вредоносности святочных персонажей, об их связи с водой и функции предсказания будущего, об их внешних чертах. У карел, коми-зырян и севернорусского населения так же, как у коми-пермяков, известны сюжеты о катании духов святок на санях, об опасности для гадающих быть потопленными в проруби, об употреблении духами оставленных без благославения продуктов. Можно выделить особый пласт мифологических традиций, характерных для коми-пермяков и соседнего русского населения. Он включает представления о «воровстве» шелка у святочных духов, о слиянии образов святочных духов с банными.

Своеобразие коми-пермяцкого святочного мифо-ритуального комплекса выражается в номинациях персонажей, отдельных их характеристиках, а также в осмыслении святочного периода как *чудного времени* и в соотношении его с прежними «страшными» годами. Однако наблюдаются существенные различия в традициях разных этнографических групп коми-пермяков. Они обусловлены историческими процессами, различной степенью влияния православия, а также особенностями межэтнического взаимодействия.

Связь святочных духов с водной стихией указывает на их «нечистое» происхождение, они выступают представителями нижней части пространства, а также темного и холодного времени. Их появление на земле символизирует пе-

реломность момента, когда соединяются начало и конец координат пространства и времени. Одной из главных функций святочных духов в этот переходный период является «сотворение новой истории», которую люди будут проживать в будущем году.

В представлениях коми-пермяков о святочных духах нет прямых сопоставлений с загробным миром, лишь некоторые обычаи данного периода связаны с культом предков (например, поминки в день Крещения). Мифологические персонажи Святки у коми-пермяков с одной стороны выступают как совокупная нечистая сила, на что указывает многообразие их названий, их вездесущность и множественность. С другой, многие персонажи сохраняют некоторые свои особенности, не выходя при этом в своих проявлениях, характеристике внешности и функциях за рамки образа святочного существа. Важным качеством святочных духов является их противоположенность миру людей, которая акцентируется в описаниях их облика и поведения.

Литература

- Ахметьянов 1977 — *Ахметьянов Р. Г.* Некоторые термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья // Советское финно-угроведение. 1977. № 2. С. 98—102.
- Белицер 1958 — *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX — перв. пол. XX в. М., 1958.
- Бернштам 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. М., 1988.
- Бернштам 2000 — *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Бубрих 1947 — *Бубрих Д. В.* Происхождение карельского народа. Повесть о союзнике и друге русского народа на севере. Петрозаводск, 1947.
- Верещагин 1909 — *Верещагин Г.* Старые обычаи и верования вотяков // Этнографическое обозрение. 1909. № 4. С. 37—78.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Винокурова 1994 — *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Власова 2001 — *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2001.
- Грибова 1975 — *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. М., 1975.
- Даль 2001 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Современное написание: в 4 т. Т. 4: Р — Я. М., 2001.
- Девяткина 1998 — *Девяткина Т. П.* Мифология мордвы. Саранск, 1998.
- Ефремова 2000 — *Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный: в 2 т. М., 2000.
- Зеленин 1999 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917—1934. М., 1999.
- Климов 1974 — *Климов В. В.* Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. Вып. 1. С. 121—123.
- Климов, Чагин, 2005 — *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005.
- Коми-пермяцко-русский словарь 1985 — *Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гантман. М., 1985.*
- Конаков 1996 — *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.
- Конкка 2003 — *Конкка А. П.* Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130—153.
- Кривошекова-Гантман 1974 — *Кривошекова-Гантман А. С.* К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. С. 132—133.
- Криничная 2004 — *Криничная Н. А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.
- Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е. Е.* Мифы русского народа. М., 2000.
- Лимеров 1996 — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1996 // http://www.kominarod.ru/netcat_files/125_230.doc.
- Любимова 2004 — *Любимова Г. В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX — начало XX века. Новосибирск, 2004.
- Мордва 1981 — *Мордва: Историко-этнографические очерки / В. И. Козлов, В. А. Балашов, М. Ф. Жиганов, В. Н. Мартыанов, И. М. Петербургский, А. С. Лузгин, Е. М. Байков. Саранск, 1981.*
- Оласо да вюласо 1990 — *Оласо да вюласо (Жили-были).* Кудымкар, 1990.
- Пермяцко-русский словарь 2006 — *Пермяцко-русский и русско-пермяцкий словарь, составленный Н. Роговым. Кудымкар, 2006.*
- Попова 2007 — *Попова Е. В.* Представления о мифологических существах вождо в современной календарной обрядности бесер-

мян // Национальные культуры Урала. Традиционные культуры и верования: материалы конференции. Екатеринбург, 2007. С. 71—77.

Рочев 1985 — Рочев Ю. Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985.

Словарь русских говоров 2006 — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.

Смирнов 1890 — Смирнов И. Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия общ-ва археол., истор. и этногр. при Импер. Казанском ун-те. Казань, 1890. Т. VII. Вып. 2.

Толстой 1985 — Толстой Н. И. Откуда название шуликун? // Восточные славяне: Язык, история, культура. М., 1985. С. 278—286.

Толстой 2003 — Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 2003.

Традиционный народный коми календарь 2002 — Традиционный народный коми календарь: Материалы / сост. В. В. Филиппова, Т. С. Канева, под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2002.

Фасмер 1987 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 4: Т — Ящур. М., 1987.

Христоролюбова 2003 — Христоролюбова Л. С. Обрядность и мифология // Удмуртская мифология. Ижевск, 2003. С. 103—110.

Чагин 1997 — Чагин Г. Н. На земле-то было той, да на язьбинской... Пермь, 1997.

Черепанова 1984 — Черепанова О. А. Шуликун. Образ и слово // Севернорусские говоры. Л., 1984. Вып. 4. С. 97—106.

Черных 2007 — Черных А. В. Мифологические представления русских Прикамья о святочных духах // Национальные культуры Урала. Традиционные культуры и верования: материалы конференции. Екатеринбург, 2007. С. 113—119.

Черных 2008 — Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Часть 2: Зима. Пермь, 2008.

Чичеров 1957 — Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957.

Школьный этимологический словарь 1996 — Школьный этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1996.

Янович 1903 — Янович В. М. Пермьки. Этнографический очерк. Оттиск из журнала «Живая старина». СПб., 1903.

Список сокращений

АКПОКМ — Архив Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея им. Субботина-Пермяка.

АЭМ — Архив материалов этнографических экспедиций Пермского филиала Института истории и археологии УрО РАН.

ФА ПГПУ — Фольклорный архив Пермского государственного педагогического университета.

И. Ф. АМРОЯН

(Тольятти)

ОБРАЗ ВОДЯНОГО В ЧЕШСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В Чехии, стране тысячи рек и прудов, очень популярны рассказы о водяных, которые обитают в излучинах рек, в запрудах мельниц, в прудах, т. е. в местах, где нет быстрого течения, которого они не любят: «*Zastara, ještě před sto, dvěma sty roky, prý žil v kdejákém potoce, v každické pořádné tůni, nemluvě už o rybníce, nějaký hastrman*» («В старые времена лет эдак сто, двести назад, в каждой речушке, в каждом более-менее приличном омуте, не говоря уже о прудах, жил какой-нибудь водяной»)¹ [Сироватка, Шрамкова 1982, 75].

Рассказы о водяных записывались и в XIX, и в XX вв. В данной статье мы использовали материалы из сборника Адольфа Венига «*České pověsti*» (Чешские повести)², содержащего записи конца XIX — начала XX в., сделанные в Западной Чехии [Вениг 1975], а также материалы из сборника О. Сироватки и М. Шрамковой «*Devětkrát les, třikrát ves*»³ (Девять раз лес, три раза деревня)

¹ Здесь и далее перевод автора статьи.

² Адольф Вениг был учителем, а собрание и запись несказочной прозы были его любимым увлечением. В свой сборник он включил как тексты, которые нашел в старинных хрониках, так и услышанные и записанные непосредственно от исполнительцев (увы, он не отмечал, откуда текст был взят). Кроме того, работал Вениг в рамках традиции литературной обработки народных текстов, основателями которой были такие известные чешские фольклористы, как Карел Яромир Эрбен и Божена Немцова. Это значит, что язык и стиль несказочной прозы по этому изданию изучать нельзя, однако сюжеты, система образов изменены не были, поэтому для выполнения поставленной перед нами задачи — описания особенностей образа водяного — данный сборник вполне пригоден.

³ Авторы данного сборника — наши старшие современники, активная научная деятельность которых пришлась на середину — вторую половину XX в. Они работали в рамках современного научного метода сбора и записи текстов, однако, поскольку сборник был предназначен не только для специалистов, но и для более широкой аудитории любителей народной словесности,