

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 15

**СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКА
ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Сборник научных статей



МОСКВА
2012

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

Составители

В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова

Редколлегия: **Каргин А. С.** (отв. редактор, руководитель проекта),
Алексеевский М. Д., Ахметова М. В., Добровольская В. Е.,
Зайцева Е. А., Ипполитова А. Б., Котельникова Н. Е.,
Новожилов В. В., Посоха И. Е.

Славянская традиционная культура и современный мир.
С47 Вып. 15.: Стратегия и практика полевых исследований: сб. на-
учных статей. М.: Государственный республиканский центр рус-
ского фольклора, 2012. — 312 с.

ISBN 978-5-86132-104-4

В сборник вошли материалы конференции «Славянская традицион-
ная культура и современный мир. Стратегия и практика полевых иссле-
дований», которую Государственный республиканский центр русского
фольклора провел в мае 2011 г. Участники конференции рассмотрели
различные аспекты методики полевых исследований, историю собира-
тельской деятельности в XIX—XX вв., вопросы эдичионной практики,
проанализировали результаты полевой работы в различных регионах
России и Украины.

Издание предназначено специалистам в области традиционной куль-
туры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским
фольклором.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации*

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

ISBN 978-5-86132-104-4

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012

С. Ю. КОРОЛЁВА
(Пермь)

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕРЕВЬЯХ У РУССКИХ
И КОМИ-ПЕРМЯКОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ**
(К вопросу о формировании культурных идентичностей)¹

Фольклорно-мифологические представления о деревьях рассматривались исследователями в различных аспектах. В известной работе Д. К. Зеленина запрет на рубку тех или иных деревьев, существовавший у европейских народов, связывался с «тотемической табуацией» [Зеленин 1937, 21]; и хотя позднее подобное понимание «тотемизма» было поставлено учеными под сомнение, представленный в работе этнографический материал не утратил научной ценности. Обнаруженная Д. К. Зелениным связь представлений о деревьях с хозяйственной деятельностью человека (в частности строительством жилища) в более широком семиотическом контексте была описана А. К. Байбуриным и его последователями [Байбурин 1983, 28—30; Байбурин, Логинов 1988; Конаков 1996, 21—22]. Накоплен и обобщен большой материал об использовании деревьев в славянской и финно-угорской семейной, календарной, окказиональной обрядности [Агапкина 1999, 73—75; Денисова 1995; Самоделова 2010; Конаков 1999]; изучена связь деревьев с хтонической сферой, народной демонологией

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, проект № 10-04-82418а/У («Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)»).

[Агапкина 1999, 65—67; Семёнов 1991, 42—43, 56—57; Тищенко 2001]. Дендросимволы нередко рассматриваются в их отношении к семиотической оппозиции «мужское — женское» [Толстой 1995; Валенцова 1999; Конаков 1996а, 57—121; Шарапов 2006]. К. К. Логинов, описывая верования народов Карелии, представляет мифологические характеристики деревьев в виде шкалы с положительным («святое») и отрицательным («нечистое») полюсами [Логинов 2004, 2].

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть представления о деревьях в относительно новом аспекте — как один из характерных для традиционной культуры способов *моделирования пространства и формирования культурных идентичностей*. Такой подход основан на понимании культурной идентичности как «осознания человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющего ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире» [Грушевицкая и др. 2002, 53—54]. Обычно миромоделирующая функция культовых деревьев рассматривается исследователями в связи с реализацией архетипа «мирового древа» [Топоров 1991]; по-видимому, в этой функции выступают и различные «обрядовые деревья», используемые в календарной и семейной обрядности [Агапкина 1999, 60—61].

Между тем, как нам кажется, представления о культовых («заветных», «приметных» и проч.) деревьях выполняют в традиционной культуре более разнообразные функции: они моделируют не только мифологическое пространство («верхний», «средний» и «нижний» ярусы), но и собственно социумные связи внутри «крестьянского мира». Интерес в этом случае представляет не вся система дендросимволов, характерная для той или иной традиции и воплощенная в совокупности жанров, а *актуальные верования, связанные с растущими деревьями* (посаженными человеком или выросшими самостоятельно) — значимыми элементами культурного ландшафта. Эти верования отражаются преимущественно в жанрах сказочной прозы, запретах и предписаниях.

Основным материалом исследования послужили полевые записи автора, сделанные в составе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ (рук. Е. М. Четина) на территории Юсьвинского, Кудымкарского, Кочёвского, Косинского и Гайнского районов Коми-Пермяцкого округа (далее — КПО) в 1999—2011 гг. Для сопоставления привлекаются данные, полученные в ходе полевых фольклорных исследований, проводившихся нами в 2008—2011 гг. в смежном с КПО Чердынском районе Пермского края, где проживают русские.

Специфика представленного материала во многом определяется его принадлежностью к зоне *восточнославянского и финно-угорского культурного пограничья*.

О сложностях, подстерегающих исследователя при изучении такого рода этнолокальных традиций, говорилось уже не раз. Так, характеризуя их особенность, К. В. Чистов указывает на наличие «самых разнообразных примеров односторонних и двусторонних влияний и взаимодействий, сотворчества, контактного развития, параллельного создания сходных форм, сближения сходных, но различных по своему генезису форм» [Чистов 1982, 109]. Показывая тесное взаимодействие русской и финно-угорских традиций на примере похоронно-поминальных причитаний, исследователь указывает, что сфера «контактного сотворчества» значительно шире: она охватывает народные говоры, традиционный орнамент, типы жилища и проч. [Чистов 1982, 104—105, 109—110]. Представления о деревьях, зафиксированные нами, также, по-видимому, представляют собой результат продолжительного «контактного сотворчества» русских и коми-пермяков. Как будет показано далее, большая часть верований распространена на обследованных территориях практически повсеместно и ареал бытования даже относительно специфичных представлений *в основном не совпадает с границами расселения этносов (по крайней мере, современными)* — феномен, хорошо известный этнографам и фольклористам на другом материале [Чистов 1986, 27].

Одним из важных признаков, определяющих приписываемые тому или иному дереву мифологические признаки, является место его произрастания. Этот признак, по-видимому, можно учитывать при систематизации традиционных представлений о деревьях. Собранный нами полевой материал позволяет выделить несколько зон, которые можно представить в виде концентрических кругов: в центре располагается пространство усадьбы, далее — территория поселения (села, деревни) и его окраины, затем — хозяйственные угодья (поля, покосы) и, наконец, лес (некогда делившийся на промысловые угодья). Особую зону составляет кладбище.

По-видимому, характер представлений о деревьях и выполняемые ими функции непосредственно связаны с тем, в каком именно типе пространства располагаются эти деревья — маркеры «границ и принадлежностей». Поскольку одну из задач мы видим в том, чтобы полнее представить собранный полевой материал, то в рамках данной статьи ограничимся подробным рассмотрением двух зон — пространства крестьянской усадьбы и кладбища. Функционально их объединяет то, что все фольклорные сюжеты, приуроченные к этим зонам и построенные на семантических от-

ношениях «дерево — человек», направлены, как нам кажется, на моделирование личной идентичности. Известно, что индивид в традиционной культуре осознается прежде всего через его принадлежность к семье (роду), и привлекаемый нами материал — что примечательно — по-своему отражает эту особенность фольклорного мышления.

Пространство усадьбы. На территории, прилегающей к дому, растут деревья, в наибольшей степени отождествляемые с кем-либо из членов семьи и выступающие своеобразным «двойником» этого человека². Породы таких деревьев могут варьироваться, так как в локальных традициях содержатся на этот счет различные предписания³. Предполагается, что растущие рядом с домом деревья посажены хозяевами «на завет» и рубить их нельзя: *«Если кто-то из родственников посадил и завещание сделал, это дерево не надо рубить, когда высохнет — само свалится. У нас больше все черемуху садят да рябину»* (РГВ, РАС; список информантов см. в конце статьи); *«Посажённые деревья не рубят, нет. Кто садил, тот пусть и вырубает, сам может, а другому нельзя. Зачем это рубить? Может, на дерево что-то сказали...»* (ПВА, ПНД). Особенно остерегаются повредить деревья, которые могут быть посажены «на голову» того, кто срубит; чаще, однако, дерево «посвящают» кому-то из близких родственников, как правило — детям: *«Липа заветное дерево, черемуха — чаще всего их садят. Если они сами сгнили, тогда можно их убрать. У нас такое поверье: что человек посадил, нельзя трогать. Кто дерево садит, завещает: “Расти и оберегай!” Обычно сажают в честь ребенка, когда рождается»* (КДЕ, КАИ); *«Моя свекровь возле своего дома несколько таких деревьев посадила. Видимо, садят, а про себя говорят: это дерево я посвящаю сыну, а это, например, дочери, а это еще кому-то. Вот они и становятся заветные. На кого она их завещала, я не спрашивала, конечно, не знаю. Но тех, кто в этом доме сейчас живет, я сходила предупредила, чтоб тоже их не рубили»* (ЧМВ).

² Мифологическое тождество человека и дерева, как известно, является общеславянской универсалией. Ср. также представление коми (зырян) о дереве-двойнике, которое можно найти, срубить и изготовить из него магические предметы [Белицер 1958, 321].

³ Как пишет В. Н. Белицер, у родственных коми-пермякам зырян наибольшим почитанием пользовались береза, ель, рябина, черемуха [Белицер 1958, 322]. По нашим наблюдениям, в настоящее время в коми-пермяцких деревнях рядом с домом сажают в основном березу, рябину, черемуху, липу, режу — тополь, лиственницу, сосну, кедр и ель, практически никогда — пихту и осину. Запреты, предписания и предпочтения при этом не всегда вербализуются информантами.

Известны и другие «заветы» — к примеру, чтоб семья была большой и благополучной: *«У нас вообще-то один дом был старый, где я родилась, там сажали перед баней. В углу огорода дерево росло — черемуха такая раскатистая, огромная. <...>Я очень хорошо помню, у нас черемуха потом сама по себе изгнила... У нас ее посадил прадедушка. Их переселили из деревни, он был маленький, горбатенький. И посадил эту черемуху, чтобы семья росла так же быстро и приносила такой же богатый урожай, как эта черемуха. Бабушка еще рассказывала. А потом мой дед перед тем, как уезжать на фронт, посадил другую рядом»* (вторая черемуха не считалась в семье «заветной», но ее тоже не рубили — КНП).

В меньшем количестве подобные верования фиксируются и в русских поселениях КПО: *«Что деревья садят с заветом, я такое слышала, моя мама сама в это очень верит. Мы сейчас живем в доме, который раньше принадлежал моему отцу. Он рано от нас ушел, но его сестры признавали нас за родню и с нами общались. И вот они попросили, чтобы мы возле дома елочку не трогали, не рубили — она с заветом посажена. И наша мама никому не дает ее трогать, даже вороны на ней гнезда делают — она не велит их разорять: “Однажды гнездо разорили, вот Андрей от меня и ушел”. У нас там столько ворон летает — прохожу от них теперь нет!»* (ШНА).

Информация о «заветных» деревьях распространяется в пределах поселения и в обязательном порядке передается новым владельцам усадьбы: *«Это знают. Старую березу видели вы? Ее уже половины нет, а никто ведь не рубит! В Коче самая старая береза была, раскатистая, огромная-огромная. По-моему, пять стволов, что ли, шло, осталось два. Там старый дом, в нем никто не живет, дом купили, но они не рубят. Хотя молодые, но они знают, это передается. Нельзя рубить. И не рубят, хотя мешается, наверно, им»* (КНП). Иногда, чтобы в будущем его остерегались рубить новые хозяева, заветному дереву специально придают особенный вид: *«Не рубят деревья, у которых ствол раздваивается. Мой прадед даже сам мальцов посылал, чтоб вершинку рубили у заветных деревьев возле дома. Вершинку срубил — оно раздвоится. Это чтобы потом их никто не трогал, не срубил случайно»* (КЕД); *«В Васёво у нас так же говорят: раздвоенные деревья не рубят даже на дрова»* (КАИ).

Жизненная сила заветного («завещанного») дерева либо ее отсутствие могут свидетельствовать о здоровье, болезни или скорой смерти человека, с которым оно связано: *«У нас две рябины было, как мы перешли в новый дом. Одна что-то рано сенила, потому что отец у нас рано умер, а вторая стоит. Хотя потом стало затенять окна, мы знали, что это папины саженцы, и не рубили»*

(КНП); «А рядом [под окном] береза росла, ее свекровь посадила сыну, мужу моему. И как ему умирать — береза на две части сломалась, поверите?» (КВЗ)⁴.

Устойчивость запрета на рубку посаженных деревьев, по-видимому, подкрепляется тем, что связь растения и человека осмысливается иногда как двусторонняя (если повредить растение, станет плохо его хозяину): «Из четырех детей осталась одна мама, остальные умерли. И когда я родилась, дед посадил две лиственницы. Нельзя рубить их в моем случае, я болеть буду» (БМ); «У меня в огороде черемуха заветная, я сама ее посадила. Шла домой, выдернула из ручья кривую маленькую и домой принесла. Вечером посадила, а ночью Томочку родила, получилось, что это ее дерево. А как-то внучка у меня жила и что-то у нее случилось с животом — кружит и кружит, начался понос. Что делать? Зима была. Я выбежала в огород и у черемухи кору поскоблила, она крепит, заварила ее и внучку поила. Через какое-то время приехала Тома из Юсьвы и сразу спросила: “Вы мою черемуху трогали? Я это время очень болела”» (КВЗ).

В то же время, если заветное дерево «прихватится», оно может «поделиться» своей жизненной силой с человеком, поэтому иногда его сажают в случае болезни близких: «Береза стоит заветная, одна старушка ее посадила. У нее сын сильно болел, — она и посадила. Но он умер все равно»⁵. Возможно, в связи с этими представлениями избегают сажать деревья, которые трудно приживаются: «Кедры, конечно, у некоторых тоже растут, но их редко сажают. И не дарят никому. Кедр, он ведь растет очень медленно. А еще, я думаю, причина в том, что кедры очень плохо приживаются, многие высыхают. И человек тогда может подумать: “Раз мне его подарили, а он высох, то, значит, что — меня тоже не будет?!” Поэтому кедры у нас не дарят. А вообще подарить деревце — это для нас не новость, здесь это не удивительно» (ТАИ).

Органической чертой фольклорной традиции, актуализирующей элементы мифологического сознания, является одновременная трансляция двух типов информации — подкрепляющей существую-

⁴ Мифологическое отождествление дерева и человека, их взаимообусловленность («параллельность») явно проявляются в особом гадании, зафиксированном исследователями в некоторых районах Северного Прикамья (у русских в пограничном с КПО Усольском р-не; в зоне расселения коми-язьвинцев в Красновишерском р-не): здесь по собственноручно посаженному «завеченному» растению судят о своем будущем: «Если тебе жить, дерево приживется» [Вишерская старина 2002, 52; Подюков и др. 2004, 194].

⁵ Кудымкарский р-н КПО, зап. 2002 г. Архив лаборатории культурной и визуальной антропологии (далее — ЛКиВА) филологического ф-та ПермГУ.

шие представления и опровергающей их. Записи, выражающие недоверие к традиционному знанию, встречаются и в наших полевых материалах, однако число их невелико: «Я черемуху садила, здесь под окном росла. Сын приезжал: “Мама, тебе темно, я срублю”. — “Ты что, не надо, я ее сама садила”. Потом ушла куда-то, прихожу, он говорит: “Ну что, лучше стало?” — “А что?” — “Я черемуху спилил!” Я сначала расстроилась, потом смотрю — ничего. Светлее стало» (БЛИ); «Я сажала в детстве черемуху. Сама посадила, вот и вышла заветная. А потом было время, я тяжело заболела, и мама пишет письмо: “Твоя черемуха сохнет, что делать?” — “Да срубите ее”, — отвечаю. А здесь так не принято, и они, наоборот, пытались ее спасти, чем-то подкормить. Все тянули, пока я не приехала и не настояла, чтоб срубили и сожгли ее. Они срубили, а я, слава богу, живая еще, сижу перед вами» (БЛА).

Связь человека с заветным деревом продолжается и после его смерти. В Кочёвском районе КПО была записана история, когда сын повесился на яблоне в огороде, после чего мать самоубийцы и ее соседка до 40-го дня видели по ночам на дереве огонек свечи. После сорочин свеча погасла, а яблоня высохла⁶. Распространенным мотивом является запрет на рубку деревьев, посаженных ныне покойными родителями; для детей бережное отношение к ним становится частью уважительного отношения к умершим («предкам»), вообще свойственного коми-пермякам⁷: «У нас вон у дома две липы растут, да тополь, да две сосны у бани. Старики их посадили. У меня дочь-то ногу сломала, упала с липы. Я ее сначала сплить хотела, а потом не стала. Чё-то мне, может, плохо будет. Одна сосна уже высохла, а на дрова не смеем рубить. Посадили их, видишь, старики-то. У нас так говорят: если посаженое свалишь, можешь сама пропасть» (КАИ₂); «Нельзя деревья рубить, если их родители посадили. У нас вон во дворе посажены сосна да, береза да, черемуха да... Мы не рубим, нельзя, пока не высохнут. А там свалим да и на дрова» (ГПА).

Примечательно, что представления о заветных деревьях (некогда широко известные в русских районах Северного Прикамья) на территории Чердынского района были зафиксированы нами лишь

⁶ Кочёвский р-н КПО, зап. 2010 г. Архив ЛКиВА. Благодарим И. Ю. Роготнева за предоставленную информацию.

⁷ Опасение разгневать умершего родственника обусловлено в традиционной культуре пермяков верой в «мыжу» — наказанием в виде внезапной болезни, которое «насылает» умерший (обычно из-за отсутствия поминальных обедов). Однако случаев, когда бы несчастье, случившееся после рубки заветного дерева, прямо интерпретировалось информантами как мыжа, нами не зафиксировано. Ср. записанный комментарий: «Говорили, нельзя срубить, иначе тот человек, который посадил, <...> может тебя наказать. Или дерево это [накажет]. <...> Мне кажется, больше всего говорят, дерево» (КНП).

дважды (оба раза — от уроженцев д. Яранина): «В деревне-то у нас ведь всякой народ-от был. Вот оно, может быть, хто-ко посадил и завешивание дали. Завет дадут. Вот у нас у Санка како-ко дерево вот так в углу растет, он хотел его срубить. Мать сказала: “Не срубай, это завешиванное дерево”. И вот щас растет» (ШМК); «Рябинка тоже считается оберегом дома, ее ни спиливать, ничего нельзя. <...> Это говорят так. <...> Черемуха тоже, но рябина больше, ее, говорят, даже спиливать нельзя. Если спилишь, ну, не к счастью» (ФГП).

У коми-пермяков традицию сажать «заветные» деревья можно считать актуальной — она до сих пор бытует (иногда в трансформированном виде) если не повсеместно, то в ряде поселений КПО: «Их сажают и сейчас. И не только на рождение ребенка — у нас и на юбилей могут посадить, и вообще на какой-то праздник. Гости приходят, приносят деревце и дарят имениннику: мол, на, это тебе. Деревце может быть дикое — березку, например, где-то выкопают. А может быть и купленное — на рынке плодое деревце возьмут и подарят» (ТАИ)⁸. Вопрос, имеются ли деревья, которые предпочтительнее сажать «на мальчика» или «на девочку», остается для нас открытым⁹; информанты отвечают на него отрицательно. Анализ полевого материала позволяет говорить лишь о количественных показателях (женщины чаще сажают черемуху, мужчины — березу).

Зафиксировано несколько случаев, когда деревья, растущие на усадьбе, задействуются хозяевами в ходе календарных обрядов; все они носят окказиональный характер. Пожилая жительница одной из деревень Кудымкарского района по аналогии с водой, которой надо «дарить» деньги, решила «одарить» лиственницу и рябину, растущие у дома: «В субботу перед Троицей вода именинница, значит, стирать нельзя, полы мыть. Говорят, надо воду дарить. У нас колодец есть, я 3 копейки и 10 копеек туда бросала. А в Троицу лес именинник, надо лес дарить. У нас в ограде лиственницы растут и рябинник, дак я рябине в кору засунула 50 копеек, а лиственнице рубль положила. Я такого не слышала, а просто пошла да сама сделала» (УЕА).

⁸ Благодарим А. И. Теплоухову за предоставленные сведения.

⁹ Исследователи коми культуры (В. А. Семенов, Н. Д. Конаков, О. И. Уляшев и др.) реконструируют разделение деревьев на «мужские» и «женские» породы, основываясь на совокупности фольклорных жанров (сказки, обрядовая и необрядовая лирика и пр.). Что касается актуальных верований коми-пермяков, то на материале привлекаемых нами жанров (несказочная проза, запреты и предписания) данная оппозиция не прослеживается как константная. Примечательно, что к выводу об отсутствии ее «однозначной привязки» к той или иной породе дерева на материале несказочной прозы коми приходит и В. Э. Шаратов. Он предполагает, что одной из причин «размытости» оппозиции «мужское — женское» является отсутствие в языке коми (и коми-пермяков) грамматической категории рода [Шаратов 2006].

В одном из сел Юсьвинского района заветные березы образуют небольшую рощицу; здесь родственники ежегодно собираются на Троицу: *«Вот у нас в семье было 13 детей, на каждого отец садил по березке. Если умирали, то убирал дерево. Вот восемь осталось, мы их больше не трогаем, как отца не стало. На Троицу семьей собираемся и вот тут под березами празднуем. Одну тут березку иногда наряжаем»* (БГИ). В подобных случаях происходит частичное пересечение функций заветных деревьев, растущих рядом с домом, с другой группой деревьев, — стоящих на месте сакрального объекта (церкви, часовни) либо на окраине поселения и пользующихся определенным почитанием со всех жителей. Обычно именно такие деревья включаются в календарную обрядность (в т. ч. задействуются в престольных праздниках как место коллективного молебна).

Взаимная избыточность. Отношения «дерево — человек» характеризуются не только «параллельностью»; в некоторых случаях они строятся оп принципу *взаимной избыточности* (растет дерево — исчезает человек). Эта модель отношений между определенной породой дерева и человеком (хозяином / хозяйкой / всей семьей) хорошо известна фольклористам на материале славянской традиции; зафиксирована она и у финно-угорских народов, в частности коми [Агапкина 1999, 63—64; Логинов 1993, 113—114; Шарапов 2006]. Среди наших материалов таких текстов относительно немного, и почти все они записаны в Кочёвском р-не КПО. Здесь в пределах усадьбы (особенно перед домом или рядом с ним) избегают сажать кедр¹⁰: *«А вот кедр-то ведь несчастливая, наверно. В Вежайке вот тоже есть, дак они спомерли и сейчас никто не живет тут»* (ЕАИ).

Считается, что это дерево «вытягивает силу», из-за чего человек болеет и умирает раньше срока (реже подобное поверье распространяется на все хвойные породы: лиственницу, ель, пихту, сосну)¹¹. Срубить кедр, однако, нельзя, поскольку тогда человек погибнет еще быстрее. Запрет, по-видимому, не касается молодых саженцев: известен случай, когда пожилая женщина посадила кедр для одного

¹⁰ В действительности, как показали наши исследования, этот запрет нередко нарушается: множество кедров растет рядом с домами в Малой Коче, встречаются они и в других поселениях. Таким образом, фольклорные запреты и предписания функционируют здесь «параллельно» реальной практике, причем это противоречие, по-видимому, не всегда осознается информантами.

¹¹ Ср.: в Красновишерском р-не тоже считают, что перед домом нельзя высаживать лиственницу и кедр; «горе приносят» также черемуха и тополь [Вишерская старина 2002, 38].

из своих внуков, но его брат вскоре начал болеть, и бабушка выбросила уже прижившееся деревце¹². *«Один мужчина в Пальнике тоже посадил у самого дома кедр, так жена с матерью к нему пристали: убери да убери. И уговорили пересадить за баню, подальше от дома. Он пересадил — и ничего, все у него здоровы. Кедр тоже прижился, теперь это уже большое дерево»* (ГИВ)¹³.

Можно было бы предположить, что кедр выступает здесь как негативно маркированное растение. Однако в нашем архиве содержится целый ряд записей, позволяющих говорить о том, что данная порода наделяется высокой степенью *сакральности* (и тогда, возможно, запрет сажать кедр в пределах усадьбы может объясняться несовместимостью «сакрального объекта» и «профанного пространства»): *«Раньше на каждом огороде кедры были, так и росли, их грешно рубить. А сейчас не сажают»* (ШИА); *«Не надо садить дома кедр, не делают так. Если сам только вырастет, тогда ничего. Кедр на дом не берут — молния может дом прошибить. “Ен-пу”¹⁴ — старики про кедр говорили»* (ЖАИ, ЧАИ).

Подобное отношение распространяется у коми-пермяков и на дикорастущие кедры, стоящие за пределами усадьбы (на окраине села, в поле, на опушке леса и т. п.). Характерной чертой запретов, связанных с этой породой, является явно выраженное ограничение на ее использование в хозяйственной (бытовой, «профанной») деятельности — такой как строительство или обогрев дома: *«Кедр не валят зря — это божественное дерево, дерево Ена, говорят. Его уважают, берегут»* (ХИМ); *«За Кочей здесь, где фермы старые, рос большой кедр. И вот один мужик хотел его срубить. И во сне он увидел кого-то, что если срубишь его, то умрешь. Он не стал рубить. Сейчас уже высох этот кедр, упал, до сих пор лежит. Его на дрова не рубят»* (РАС₂); *«Хороший гроб из кедра¹⁵. А просто так кедры рубить нельзя, на дрова там или на дом»* (ГПА); *«Кедр — святое же дерево. В Седачах у нас кедра была большая, толстая. И пастухи*

¹² Ср.: у вычегодских коми аналогичные представления связываются с лиственницей (если деревце приживется, то посадивший его человек будет болеть и умрет), поэтому рядом с домом предпочитают высаживать ель и сосну [Шарапов 2006].

¹³ Благодарим В. И. Гагарина за предоставленные сведения и помощь в сборе материала.

¹⁴ Ен-пу (коми-перм.) — Божье (священное) дерево, дерево Бога.

¹⁵ Ср. поверье, бытующее в Красновишерском р-не, что человек, похороненный в кедровом гробу, «сразу в рай попадет» [Вишерская старина 2002, 50]. В одном из вариантов предания о коми-пермяцком герое-богатыре Пере, записанном в Гайнском р-не, говорится, что он умер в выдолбленном для себя кедровом гробу [Подюков 2008, 197].

под нее огонь залаживали и корни, видимо, подпалили. Она высохла, и никто ее не срубил, так сама и пала. Потом уж в Сеполь унесли че-то строить из нее. А просто так жечь нельзя, на дрова нельзя. Столы вот можно из кедров делать. У нас дома, в Седачах, столешница была, мама все говорила — святая-де, кедровая. Окна еще можно. Ну, всякое место завидное» (ПЕА); «Кедров, по сути, перед домом нельзя сажать. <...>А рубить кедр все же запрещается. Рубили раньше только для того, чтобы делать конёк [на крышу], вот это да. Я это видела в Зельгорте один-единственный раз. А что он из кедров — это я дома еще слышала, от отца. Вообще-то, у нас тоже был [конёк] в Тарасово, в старом доме. ...Это дерево мягче, долго не гниет. И охраняет дом от нечистой силы» (КНП).

Рубка кедров, даже сухого, и его бытовое использование («на дрова») до сих пор вызывают осуждение; примечательно, что эти запреты обычно нарушают приезжие или те, кто на какое-то время покидал КПО: «Здесь на поле кедров был, долго стоял. А один мужик вернулся с Камчатки, спилил себе на дрова. Он отсюда родом, но долго здесь не жил. А до этого какой-то нездешний парень тоже поле пахал и корни-то у кедров нарушил, он высох. Но все равно его не трогали, пока этот мужик не спилил. Сажали его кто-то, у Веры Ивановны мать, что ли, сажала. Говорят, посаженое не надо трогать» (БЛИ). За пределами Кочёвского района объяснения, почему кедров нельзя рубить, обычно носят рациональный характер («охраняется государством», «это в школе рассказывают», «полезное дерево, шишки собирают», «их и так мало, зачем еще рубить?» и т. п.).

Как показало исследование, проведенное в Чердынском районе, представления о кедре как «святом» (и потому «опасном») дереве бытуют не только у коми-пермяков. Уроженка д. Яраниной, ныне почти заброшенной, сообщила, что кедров нельзя сажать рядом с домом: «А вот она божья. Выведет всю семью. <...> Вот у нас у дома была кедров-то, дак вся семья уже... никого нет. <...> Семья-то вывелась вся. Ее ишо сломило ветром. Только корень-от один в огороде стоял. » (ШМК). Частично подтвердила эту информацию и более молодая информантка: «Ну, про кедров говорят, что если его пересаживать, к дому садить нельзя. Если его посадите и оно прирастется, значит, в доме умрет кто-то. Нельзя сажать» (ФГП).

Сходное представление было зафиксировано и от уроженки соседней старообрядческой деревни Усть-Уролка, проживающей ныне в п. Курган: «...Вот лиственницы, ели, кедров, если сама вырастет, то еще ничего, а самим лучше не садить, <...> она якобы уводит хозяина из дома» (ШВП). Особый мифологический статус кедров («святое», «божье» дерево), отмеченный в некоторых локусах, нуждается, безусловно, в дополнительном изучении. Пока трудно сказать, что пе-

ред нами — следы финно-угорской традиции или влияние русских старообрядцев (особенно сильное в Кочёвском районе благодаря непосредственному соседству с юрлинцами)¹⁶.

Кроме кедра, в ряде коми-пермяцких сел и деревень неоднозначные характеристики приписываются тополю. Посаженный возле дома, он также наделяется способностью «выводить семью»: *«Тополь — это тоже, нать-то, несчастливый. Ну, вот я слепоевская, тополь у нас. Тут мы качались [на тополе], в Ыджыт-лун-то, Паска ли чё ли. Дак качались-качались все время, а вот щас пустует изба-то, пустует. Один тополь был. А вот у матери-то было четыре сыновья да отец да. Один только пришел домой [с войны], первый. <...> Три брата на войне погибли да отец — четыре головы.»* (ЕАИ). В северном Косинском районе «несчастливыми» считаются все тополя, растущие в пределах населенного пункта, поэтому рубить их не рекомендуется: *«Тополь — он несчастливый. Если его срубить, он на человеческие головы идет, попробуй тронь! Тут у одной муж умер, когда тополь срубил. И строить из него ничего нельзя, это дерево такое, несчастливое»* (СМЕ). Не случайно все представители этого вида (особенно на большие, старые экземпляры) характеризуются иногда как «заветные»: *«[У вас в Чазёво заветный тополь есть]. Ак есть, тут много. Там в деревне-то тоже тополь есть. А вот, здесь в окно видно. [И вы думаете, что он заветный?] А как не заветный? Стоит вон какой хороший, красивый. Он старый уже, старый. А некоторые были еще тополя, дак погода уничтожила»* (ЕФ).

Сходное представление зафиксировано и в южном Юсьвинском районе: *«У нас Ванькино деревня — тополя, тополя столько! Все называли — деревня тополёвая. И все говорили, что это заветные, их нельзя рубить. Мешали они другой раз: где-то близко огород, корней от его много. И вот его бы срезать, и их боялись срезывать. Вся деревня в зелени была»* (МЕА). Мифологическая связь «дерево — человек» реализуется в этом локусе особым образом: когда люди покинули деревню, все тополя высохли (местные жители видят в необычном явлении дополнительно подтверждение тому, что деревья были «заветными»): *«Все высохли! Все [жители] как выехали... Вот они, значит, и заветные. <...> Незадолго до того Витя Оньков [художник] там фотографировал — тополя зеленели. А как все выехали — высохли. Хоть бы один остался тополь!»* (МЕА); *«Это бы в одной деревне высохли. А то в Заполье выехали — тоже все высохли»* (МЛЯ).

¹⁶ Косвенно о возможности такого влияния говорит тот факт, что большинство известных нам упоминаний о кедре как «святом дереве» (включая представление о кедровом гробе как «особенно хорошем») записаны от староверов или по соседству с ними. В обобщающем энциклопедическом издании «Мифология коми» (1999) кедр как объект, имеющий собственный мифологический статус, напротив, не представлен.

Нам ни разу не удалось записать объяснения, почему именно тополь наделяется статусом «несчастливого», однако имеющиеся в архиве комментарии позволяют сделать следующее предположение. Во многих коми-пермяцких селах и деревнях сохраняются воспоминания, что раньше тополя здесь не росли, все они первоначально были привезены с других территорий (часто — из-за пределов КПО) и посажены людьми. Возможно, особые мифологические свойства («несчастливое дерево», «идет на человеческую голову»), которые приписываются породе, выступают своего рода маркером этого дерева как «чужого» (привозного, растущего в пределах населенного пункта и до сих пор редко встречающегося в естественной среде, — в отличие других деревьев).

Отметим, что в настоящее время на обследованных нами территориях с русским населением подобные верования распространены не повсеместно. Так, поверий, связанных с деревьями, почти не удалось записать в центральной части Чердынского района¹⁷; небольшое их количество зафиксировано и в юго-западной части по левому берегу Камы (с. Пянтег, д. Амбор). Однако поселения камского правобережья образуют особый локус, уникальный по степени сохранности такого рода верований¹⁸. Специфика этого локуса состоит и в том, что на относительно небольшой территории представления о деревьях отличаются высокой вариативностью: в д. Яранина, кроме кедра, «семью выводят» еще лиственница и береза: *«И березу не надо садить, она тоже обязательно выведет всю семью. Никогда не сажайте березу под окном. <...> Вон здесь береза стоит, вон тут — она всю семью увела. <...> Вот Санко-то, у Юли-то сын-от тут живет, дак выгородил вовсе ее. Она сколько веков уж тут стоит. А семью-ту всю увела, ни одного нету. Все в земле»* (ШМК).

В д. Усть-Уролка (3 км от Яраниной) «помесья пустуют» из-за того, что хозяйва посадили там тополь. В пос. Курган (8 км от Усть-Уролки) аналогичной репутацией пользуется сирень и хвойные породы, включая лиственницу. В с. Б. Долды (17 км от Кургана) «опасным» деревом считается черемуха. Варьируется также «точ-

¹⁷ В 2008—2011 гг. нами были обследованы пгт Ныроб, пос. Рябиново, с. Искор, Покча и Редикор, д. Серёгово, Урол, Корнино.

¹⁸ На этой территории, по нашим наблюдениям, отчетливее прослеживается и «коми-пермяцкий след»; он проявляется в ряде фонетических особенностей местного диалекта, в неустойчивости грамматической категории рода («старая *кедра*», «у *нихтов*»), в использовании некоторых коми-пермяцких слов (маленьким детям говорят «абу» — «нету»; во фразеологических выражениях сохраняется название демонологического персонажа «чомор»: «*иди к чомору!*», «*чомор его знает*», и т. п.).

ка отсчета», после которой начинаются несчастья, и сам характер бедствий («когда выше дома вырастет» — «когда корень под дом уйдет» — «если ветку сломать или спилить»; «хозяина из дома выгонит» — «не будут в доме мужики жить» — «всю семью выведет» — «какая-то линия рода пресечется»). Неизменной остается лишь основная модель отношений: взаимная избыточность жильцов дома и дерева, растущего на усадьбе.

Распространенность и устойчивость представлений, в которых реализуется эта модель, отчасти может быть обусловлена современной социокультурной ситуацией, характерной для сельской местности: молодежь старается уехать отсюда, родительские дома пустуют, деревни закрываются (т. е. семьи в массовом порядке «выводятся»). Однако есть, по-видимому, и другое объяснение: фольклорные нарративы, в которых реализуются отношения взаимной избыточности дерева и человека, транслирует — пусть в негативной форме — важную для традиционного сознания идею взаимозависимости человека и рода (неважно, кто именно нарушил запрет и посадил «опасное» дерево, — оно «выведет» хозяина или всю семью, поскольку все родственники взаимосвязаны).

Пространство кладбища. Территория кладбища относится к «иномирному» пространству, она территориально, функционально и семантически отделена от дома, усадьбы. Но поскольку здесь также актуализируется мифологическое тождество дерева и человека, представляется возможным рассмотреть соответствующие сюжеты и мотивы в этой части работы. Отметим, что представлений, связанных с «кладбищенскими» деревьями, было выявлено относительно немного; большую их часть можно охарактеризовать как окказиональные (семейные, индивидуальные) варианты — основанные, правда, на узнаваемых культурных архетипах.

Так, на основе собранных материалов достаточно определенно реконструируется следующая модель обрядового поведения (и ее семантика): когда человек умирает молодым, в память о нем сажают дерево, продолжающее расти «за умершего». В пос. Майкор Юсьвинского района (коми-пермяцкое население которого было ассимилировано еще в XIX в. и давно считается русским) наше внимание привлекла молодая березка, растущая на обочине поселковой дороги. Деревце было огорожено окрашенной оградкой с прикрепленным к ней сосудом для живых цветов. От местной жительницы пожилого возраста стало известно, что несколько лет назад нетрезвый водитель сбил здесь восьмилетнюю девочку (ее брат успел спастись); мать погибшей каждый день ходит по этой дороге на работу, она и посадила деревце. Примечательно объяснение, данное поведению матери: *«Все время здесь цветы.*

Березка-то, видите, растет, и девочка, значит, вырастает. Так, наверно...»¹⁹

В северных районах КПО большая часть кладбищ располагается в лесу, обычно смешанном, с доминированием хвойных пород (ель, сосна). Поэтому сажать на могилы деревья здесь не принято. Тем примечательнее случаи, когда это все же делается. В Кочёвском районе нам рассказали о семейной традиции, согласно которой на могиле девушек и девочек принято сажать березу (мальчикам, юношам и взрослым деревья не сажают): *«Могильник, в любом месте вы увидите, это еловые, сосновые леса. А сажают обычно березу, почему, не знаю. Вот у нас, например. У меня умерла тетка, 18 лет ей было, у нее березка посажена. У меня сестра трех лет умерла — у нее березка посажена. И мне кажется, не то что женщинам, а детям [сажают]. Потому что больше нет такого. У нас вот умер ребенок, у нее тоже растет березка на могиле. А у тех, кто старые, нету»* (КНП). Во время поминок родственники освящают эти могилы вместе с растущими у подножия деревьями.

Особый интерес представляют растения, вырастающие на могиле или вблизи от нее диким образом. Есть породы (осина, ива), чье присутствие считается нежелательным, хотя это и не вербализуется в виде каких-либо запретов: *«А осину почему-то не любят, их вырубают с могил. Осину, иву — их вырубают, если вырастут на могилке»*. Хвойные породы, напротив, родственники могут по своему усмотрению оставить; по прошествии времени такие деревья становятся важным знаком, отмечающим для потомков местонахождение старой могилы: *«У прадедушек-прабабушек растет вереск [можжевельник]. Не знаю, сажали ли его специально. Я вот с детства себя помню, и могилы находила по этим кустарникам»* (КНП); *«Если могильник старый, не сохранилось креста, и холм потерялся, осел, то родственники ходят с едой [во время поминок] к ближайшему дереву. Кладут тряпичку к нему, говорят: “Мы точно не знаем, где могилка, но где-то здесь”. И тут еду оставляют»* (ГИВ). Очевидно, что в таких случаях дерево становится своего рода «заместителем» могилы и похороненного в ней родственника.

В некоторых случаях дерево, растущее на кладбище, может выступать как временный «заместитель» ныне живущего человека и его будущей могилы. На коми-пермяцких кладбищах до сих пор принято хоронить умерших «семьями», когда могилы родственников располагаются в одном ряду или в нескольких соседних рядах. После смерти одного супруга рядом с его могилой оставляют место для другого; место это может быть занято деревом, которое потом срубуют. По сообщению И. В. Гагарина, в Семик и другие поми-

¹⁹ Поселок Майкор Юсьвинского р-на КПО, зап. 2005 г. Архив ЛКиВА.

нальные дни ему не раз доводилось видеть, как старые люди, сидя на могиле близкого родственника (супруга, родителей, детей), показывают на растущее рядом дерево и говорят: «*А тут мое место*» (ГИВ). Описанными случаями практически исчерпываются сведения о «кладбищенских» деревьях и их функциях, которыми мы располагаем. По-видимому, семантические отношения «дерево — человек» здесь менее актуальны, чем в пространстве усадьбы и поселения в целом.

Итак, представленный полевой материал позволяет говорить о том, что фольклорные нарративы о заветных деревьях имеют отношение к традиционным механизмам формирования культурной идентичности. Такого рода деревья маркируют для индивида «его» пространство (дом, усадьба); они также символически включают его в состав семьи как особой социальной группы. Примечательно, что в рассказах о заветных деревьях в том или ином виде актуализируется значимая для крестьянского сознания идея связи человека и рода. Не случайно, к примеру, заветное дерево сажает для себя обычно не сам человек, а кто-то из его ближайших родственников — дедушка, бабушка, родители (ср.: посадить такое дерево не может кто-то из чужих, посторонних). В негативном варианте эта идея реализуется в сюжетах, основанных на семантических отношениях взаимной избыточности дерева и человека (независимо от того, кто именно поместил на усадьбе нежелательное растение, пострадает «хозяин» или вся семья). Анализ текстов позволяет говорить, что чаще всего в коми-пермяцкой культуре как «опасные» маркируются «божье» дерево кедр и «несчастливый» тополь (в связи с первым актуализируется оппозиция «сакральное — профанное», со вторым, возможно, «свое — чужое»). Встречаются подобные представления и в пограничном Чердынском районе, населенном русскими.

Дерево как природный объект, намеренно помещаемый в пространство культуры, наделяется новыми смыслами. Как нам кажется, для традиционной (в основе своей бесписьменной) культуры природные объекты становятся своего рода способом «записи» значимой информации. Очевидно, что вокруг заветных деревьев, растущих в пределах усадьбы, концентрируются определенного рода нарративы: как правило, они являются частью устной семейной истории (в них может указываться примерное время рождения ребенка, его пол и имя, общее количество детей в семье, и т. д.). В дальнейшем сюда «подключаются» сведения о кризисных моментах, пережитых семьей (тяжелая болезнь, смерть кого-либо из близких). Такого рода информация особенно часто «приурочивается» к «опасным» деревьям: в категориях «выживания из дома» может

описываться развод супругов, гибель на войне или от несчастного случая. Значимой информацией является факт запустения или продажи родительского дома, смена места проживания (переезд в поселок, город). Если такого рода события имели место, о них непременно сообщается в процессе рассказа про заветное дерево, «в связи с которым» все произошло.

По-видимому, с формированием локальной идентичности связаны другие группы почитаемых деревьев — растущих на территории поселения либо маркирующие его границы; входящие в состав сакральных природно-культурных комплексов (родников, старых кладбищ); произрастающие на полях и покосах. Накоплен обширный материал, позволяющий охарактеризовать особенности каждой из выделенных групп заветных/приметных деревьев, что, надеемся, и будет сделано в последующих работах, развивающих обозначенную здесь тему.

Список информантов

- БГИ — Беляев Г. И., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БЛА — Байсуркаева Л. А., 1950 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БЛИ — Бычкова Л. И., 1927 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БМ — Белавина М., 1976 г. р., г. Кудымкар; 2001.
ГИВ — Гагарин И. В., зав. школьным музеем в с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ГПА — Гагарин П. А., 1951 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ЕАИ — Епанова А. И., 1939 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ЕФ — (?) Е. Ф., 1925 г. р., д. Бачманово Кочёвского р-на КПО; 2002.
ЖАИ — Жукова А. И., 1925 г. р., д. Ошово Кочёвского р-на КПО; 2001.
КАИ — Ковыляева А. И., 1950 г. р., д. Важ-Шулай Кудымкарского р-на КПО; 2002.
КАИ₂ — Казанцева А. И., 1922 г. р., д. Макарово Юсьвинского р-на КПО; 1999.
КВЗ — Крохалёва В. З., 1926 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
КЕД — Ковыляев Е. Д., 1948 г. р., д. Важ-Шулай Кудымкарского р-на КПО; 2002.
КНП — Кучевасова Н. П., 1940 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
МЕА — Мальцева Е. А., 1929 г. р., д. Б. Они Юсьвинского р-на; 2005.
МЛЯ — Мальцев Л. Я., 1930 г. р., д. Б. Они Юсьвинского р-на; 2005.
ПВА — Павлова В. А., 1939 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
ПЕА — Пикулева Е. А., 1922 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
ПНД — Пыстогова Н. Д., 1941 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО, 2000.

- РАС — Ратегова А. С., 1926 г. р., с. Кочёво Кочёвского р-на КПО; 2000.
РАС₂ — Рожнев А. С., 1919 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2000.
РГВ — Ратегов Г. В., 1930 г. р., с. Кочёво Кочёвского р-на КПО; 2000.
СМЕ — Салтанова М. Е., 1924 г. р., д. Чазёво Косинского р-на КПО; 2000.
ТАИ — Теплоухова А. И., директор школы в с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
УЕА — Устюжанцева Е. А., 1935 г. р., д. Черемново Кудымкарского р-на КПО; 2002.
ФГП — Фролова Г. П., 1956 г. р., д. Яранина Чердынского р-на Пермского края; 2011.
ХИМ — Хомякова И. М., 1939 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2000.
ЧАИ — Чугайнова А. И., 1951 г. р., д. Ошово Кочёвского р-на КПО; 2001.
ЧМВ — Четина М. В., 1951 г. р., с. Верх-Иньва Кудымкарского р-на КПО; 2001.
ШВП — Шишигина В. П., ок. 50 лет, п. Курган Чердынского р-на Пермского края; 2011.
ШИА — Шипицына И. А., 1926 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
ШМК — Шишигина М. К., 1937 г. р., с. Пянтег Чердынского р-на Пермского края; 2011.
ШНА — Швецова Н. А., ок. 40 лет, п. Майкор Юсьвинского р-на КПО; 2005.

Литература

- Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Дерево, куст. Деревце обрядовое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 2. М., 1999.
Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
Байбурин, Логинов 1988 — *Байбурин А. К., Логинов К. К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26—37.
Зеленин 1937 — *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
Белицер 1958 — *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Т. 45. М., 1958.
Валенцова 1999 — *Валенцова М. М.* Отражение категории «мужской — женский» в календарной обрядности славян // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 116—133.
Вишерская старина 2002 — Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / сост. Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002.
Грушевицкая и др. 2002 — *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации. М., 2002. С. 53—54.

Денисова 1995 — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священных деревьев у русских. М., 1995.

Конаков 1996 — *Конаков Н. Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1996. С. 21—22.

Конаков 1996а — *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.

Конаков 1999 — *Конаков Н. Д.* Коз (ель). Кыдж (береза). Ньыв (пихта). Пожем (сосна) // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми. М., 1999. С. 198, 221, 258, 312.

Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Логинов 2004 — *Логинов К. К.* Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии // Живая старина. 2004. № 3. С. 2—6.

Подюков и др. 2004 — *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* и др. Усольские древности: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района к. XIX — XX в. Усолье; Соликамск; Березники, 2004.

Подюков 2008 — *Подюков И. А.* Предания о Пере-богатыре у лупьинских коми-пермяков: состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности: Материалы межрегиональной научной конференции. Пермь, 2008. С. 196—206.

Самоделова 2010 — *Самоделова Е. А.* Верба и береза в региональных традициях Центральной России // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 191—209.

Семенов 1991 — *Семенов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991.

Тищенко 2001 — *Тищенко Е.* Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Петрозаводск, 2001. С. 21—27.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333—340.

Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 398—406.

Чистов 1982 — *Чистов К. В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 100—113.

Чистов 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. М., 1986.

Шарапов 2006 — *Шарапов В. Э.* Мужское/женское в дендрарной символике обрядов и поверий у коми // XVII Ломоносовские международные чтения. Вып. 2: Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2006. С. 192—200. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/21.asp> (дата обращения 25. 08. 2011).