

**Е.Н. Чупрова**

**Теоретические основы изучения церковной скульптуры  
на территории Коми: отдельные аспекты**

УДК 712

*Методологической основой изучения церковной скульптуры коми является теория культурного диалога, позволяющая интерпретировать пути усвоения форм православного искусства посредством заимствования и творческого переосмысления. Отмечается роль скульптуры в развитии абстрактного мышления, поскольку визуализация различных систем мировоззрения обуславливает в определенной мере и различие в процессах создания образов.*

*Ключевые слова: культурный диалог, церковная скульптура, коми.*

***E.N. Chuprova***

***Theoretical bases of studying of the church sculpture on the territory of Komi area: the separate aspects***

*The methodological basis of studying of the church sculpture of Komi area is the theory of the cultural dialogue, allowing to interpret a way of assimilation of forms of orthodox art by means of loan and the creative reconsideration. The sculpture role in development of abstract thinking as visualization of various systems of outlook causes in a certain measure and distinction in processes of creation of images is noted.*

*Keywords: cultural dialogue, the church sculpture, Komi.*

Методологической основой комплексного изучения церковной скульптуры на территории проживания коми-зырян с определенной степенью оправданности служит теория культурного диалога, согласно которой заимствование элементов иной культуры может привести

к их творческому переосмыслению и освоению. Заимствование форм христианского искусства как единственный путь интериоризации сомнению не подлежит.

Культурный «взрыв» [22], вызванный началом включения народа бесписьменной дохристианской культуры охотников с прелогическим мышлением (Л. Леви-Брюль [18, с. 258]) в контекст развития аграрной по типу хозяйствования христианской культуры с богатым письменным наследием и сложившимся категориальным аппаратом отвлеченных понятий, повлек перекодировку важнейших семантически значимых маркеров в пространстве и во времени. Этот процесс коснулся, в том числе, и наиболее консервативной области жизнедеятельности – промысла зверя и рыбы – достаточно долго сохранявшей архаичные элементы [12, с. 206–208]. Воспринятая от святителя Стефана новая для языческого населения края православная вера со временем определила круг бытовых забот, освятила пространство и время жизнедеятельности, включая жителей каждого конкретного населенного пункта в общий литургический пространственно-временной круг, который постепенно ширился и усложнялся. Так была сформирована система существенных с точки зрения христианизированного народа пространственно-временных локусов, освящающих жизненный путь и включающих жизнь новокрещеных и среду их обитания в контекст развития христианского мироздания. Центром приходской жизни стал, безусловно, храмовый комплекс, объединяющий в единое целое приписные церкви, часовни, кресты и иные сакральные локусы конкретной местности, и связанный с другими центрами духовной жизни края и – шире – вселенского православия.

В результате в религиозной картине мира на уровне культуры повседневности сложился конгломерат православия с отголосками дохристианских верований<sup>1</sup> в образах низшей демонологии<sup>2</sup>, представле-

---

<sup>1</sup> Л. Леви-Брюль на основе анализа разнообразного этнографического материала следующим образом определяет суть первобытных верований: «Совокупность обрядов и церемоний, завещанных предками, составляет единственную действительную гарантию против всякого рода дурных влияний, внушающих опасения и страх» [18, с. 14].

И именно такого образа обрядоверие главным образом характеризует пережитки древних верований коми.

<sup>2</sup> Свидетельства по поводу языческих пережитков в XIX столетии сохранились, например, в «Деле по отношению Вице Президента Географического Общества съ донесением мещанина Мельникова обь археологическихъ открытияхъ сделанныхъ имъ въ Вологодской губернии» [24] от 1852 года из Научного архива ИИМК РАН: «Въ Устьсы- сольскомъ уезде, находятся три чугуноплавильныхъ и железоделательныхъ завода, для

ниях о загробном существовании в сочетании с пережитками культа злых и добрых предков<sup>1</sup> и отдельных обрядах жизненного цикла (в том числе при лечении<sup>2</sup> заболеваний людей<sup>3</sup> и животных [21]) и годового круга [20].

Но при этом исследователи сходятся на мнении о превалирующей доле православия<sup>4</sup> в религиозных воззрениях народа коми, по

---

коихъ потребная руда крестьянами добывается изъ недръ земли, въ самомъ близкомъ отъ оныхъ заводовъ разстоянии, при разработке рудниковъ и при отыскании руды, крестьяне частовременно находятъ разныя окаменелыя вещи, образованныя изъ этой чугунной руды, а именно: телятъ на всехъ четырехъ ногахъ и съ головою, зверей разнаго вида; а въ сихъ послѣднихъ годахъ найдены два окаменелыя человека, въ полномъ смысле совсею наружностью, съ головою, руками, ногами; одинъ изъ нихъ найденъ лежащимъ въразпротстертомъ положении, такъ что руки вытянуты прямо какъ ураспятаго. Представляя себѣ что эти явленія, ничто иное какъ земляныя духи, /по ихъ выраженію горный/ создания обитающія, живущія идвижущіеся внутри земли, зыряне, по суеверию своему, снявъ его съ места и выбравъ всю руду /ибо принихъ всегда находится въ большомъ количествѣ чистой руды/ кладутъ на старое место изарываютъ, а потомъ дѣлаютъ направление розыска въ другую сторону, бывъ увѣрены, что повреждение этаго явленія, или выносъ ипередача его въдругія руки, причинитъ непременно преждевременную смерть».

<sup>1</sup> Так, Н.Д. Конаков утверждает, что «в целом и у коми-зырян, и у коми-пермяков пережитки культа предков и вера в сохранение, необходимость и желательность взаимодействия между мирами живых и мёртвых доминировали над христианскими представлениями о трансцендентном пребывании душ умерших либо в раю, либо в аду» [11, с. 57–59].

<sup>2</sup> Когда не могли вылечить человека, помогали умереть [30].

<sup>3</sup> Так, согласно данным А.С. Сидорова, «все болезни по народным воззрениям делятся на jens'an' и mortjilys', то есть от Бога и от людей. Естественные причины болезней мало признаются, на них часто не обращается внимания, если даже естественная связь и установлена. По отношению к различным эпидемиям, считающимся происходящими чаще всего от Бога или причиняющимися анимистическими существами, отношение населения тоже более или менее пассивное... Для распознавания и лечения болезней обычно обращаются к знахарю, хотя от некоторых видов порчи умеет "лечить" и каждая женщина... Обычно считается, что знахари действуют бесовской силой. Но эта мысль прилагается не ко всем знахарям... Другие выдают себя исключительно за добрых и действующих божественной силой людей. Они, обычно, выступают в качестве лекарей, тунов (гадателей) и тому подобное. При этом все они по своему могуществу располагаются в известной иерархии. Такое различие в силе по более основным воззрениям вытекает уже не от источника их силы, а скорее от суммы колдовских знаний и колдовских средств, которыми обладает данное лицо» [33, с. 25–26].

<sup>4</sup> В связи с религиозным сознанием народа коми в конце XIX столетия уместно процитировать П. Сорокина: «Все зыряне теперь христиане: большая часть – православные, значительная часть – староверы-беспоповцы (Керчомья, Печора и Удора)... Но все же, будучи православными, и вдобавок довольно религиозными людьми (особенно более старшие поколения, молодежь кое-что уже успела воспринять из «последних веяний» 1905 и 1906 годов), зыряне все же синтезируют православие с остатками своей, бывшей веры, и в результате их подлинное мировоззрение представляет (особенно у молодого

крайней мере, к тому моменту, когда стал возможен научный анализ на основании данных этнографии, фольклористики и археологии. Изучение проявлений подобного рода процессов в художественной культуре на славянской почве позволило исследователям сделать выводы о том, что противоборство между язычеством и христианством вело не столько к вытеснению одной культуры другой, сколько к глубокому преобразению всей прежней системы культуры под воздействием христианского вероучения, что повлекло «широкое вбирание элементов языческой символики и образности даже в самую церковную обрядность христианского средневековья. Языческие традиции и верования продолжали свое существование в новой духовной парадигме, которая пусть медленно, но неуклонно лишала их жизненной силы и смысла. Былые жесткие связи “мира сего” стали все более и более ослабевать и распадаться, как бы высвобождая тем самым большое многообразие традиционных форм, которые воспроизводились еще долгое время, но лишь по инерции, утрачивая свое языческое ритуальное содержание» [1, с. 9]. Эти данные вполне вписываются в теоретическую модель «двоеверия» в разработке В.М. Живова: «...Когда ставится вопрос о характере сосуществования христианства и язычества, принципиальное значение имеют разнородные пути рецепции языческого наследия культурой принявшего христианство народа. Здесь следует четко различать синхронный и диахронический аспекты. Синхронно в любой христианской культуре языческое наследие фрагментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе. Один из фрагментов становится ядром системы антиповедения (нечестивой магии и тому подобное); это ядро не есть реликт в чистом виде, он переживает изменения и трансформации. Другие фрагменты подвергаются десемантизации. Десемантизация может быть результатом одного из двух процессов: сознательной (миссионерской) ассимиляции элементов языческих обычаев и представлений в локальную систему христианских верований... и постепенной утраты этими элементами прямой связи с системой антиповедения, их растворения в христианизированном быте» [9, с. 309]. При этом необходимо учесть мнение В.К. Лебедева о том, что «верование и молитвен-

---

поколения) странную смесь православия, осколков бывших верований и научных данных, почерпнутых в книгах, в школе и на чужой стороне» [35, с. 102].

ное обращение въ различныхъ обстоятельствахъ жизни къ той или иной иконе, или къ тому или другому святому не простое суеверие; оно стоитъ въ полномъ согласии съ учениемъ Священного Писания». «Это верование имеетъ достаточныя основания и въ историческихъ данныхъ, заключающихся въ обстоятельствахъ прославления той или другой святой иконы, въ жизни святого, или въ примерахъ чудесной помощи людямъ уже по смерти и прославления святого, или наконецъ въ церковныхъ песнопенияхъ въ честь святыхъ» [17, с. 2].

Таким образом, сопоставление религиозных воззрений народа коми конца XIX столетия с соответствующими у проживающих на Севере русских не дает оснований говорить о какой-либо особенной склонности зырян к дохристианским верованиям [10] в Новое и тем более Новейшее время<sup>1</sup>.

Формы круглой пластики и рельефа, в отличие от архитектуры и живописи, присутствовали – в качестве культовых – в дохристианской культуре пермян. Например, найденная в жилищной впадине поселения эпохи бронзы/ раннего железа в верховьях реки Вымь антропоморфная скульптура – скульптурное изображение головы мужчины высотой 45 мм; глаза и рот переданы узкими прорезями; массивный нос резко выступает; от висков к подбородку проходит неглубокая бороздка, окаймляющая лицо; шапковидное навершие выделено бороздчатым углублением – согласно предположению В.Н. Несанелене и В.А. Семенова [29, с. 52–56], является амулетом-подвеской и имела значение личного оберега.

Житие Стефана Пермского характеризует круглую скульптуру как выполненную в технике резьбы по дереву<sup>2</sup>, отдельные экземпляры получали оценку «нарочитии» (в переводе Г.М. Прохорова – «искусной работы» [8, с. 116–117]). Формы доступных современному исследователю «идолов» огрублены. В данном случае следует говорить не о высокой степени обобщения художественного образа, но, скорее, о его невычленности из общей массы представлений мифологической

<sup>1</sup> Об этом же говорит, в том числе, сопоставление пантеона святых, к которым обращались за помощью в определенных жизненных ситуациях коми-зыряне и славяне: «Святые Власий, Георгий, Флоръ и Лавръ, а также Модестъ народомъ считаются покровителями скота» [36].

<sup>2</sup> «...Идолы попра, кумиры скруши, боги их раскопа, еже суть болваны истуканныя, изваяныя, издолбеныя, вырезом вырезаемыя... и топором посече я, и пламенем пожже я, и огнем испепели а... А кумира преже обухом в лобъ ударяше, ти потом топором иссе чаше я на малыя поленца...» [8, с. 114–116].

картины мира: «на первом плане выражение не конкретного образа, а большого “догматического» представления”<sup>1</sup>. «В конечном счете, они [идолы] вобрали в себя и амулеты, и обрядовые, и эпические черты славянского искусства, но, как это принято говорить, вобрали их “в снятом виде”, что и обусловило специфику» [4, с. 69].

Самобытность художественного решения литой культовой пластики<sup>2</sup>, напротив, позволила выделить ее на фоне подобных. Но и в данном случае исследователь вынужден констатировать прелогичность мифологического мышления: семантика мелкой культовой пластики отражает космогонические мифы, рожденные на стадии охотничьего хозяйства [7, с. 5].

Выводы о наличии жанровой системы [5, с. 46–77] в дохристианской скульптуре на основе существования функционально, композиционно и образно различных групп предметов могут быть, с поправкой во времени, экстраполированы и на древнепермское языческое искусство. Но исследования соотношений между функциями и образностью дохристианских и христианских скульптур, проведенные Г.К. Вагнером, не позволяют говорить о преемственности<sup>3</sup>: «Искусство языческой поры славянства, по-видимому, хорошо и полно выражало духовные и практические запросы общества и могло бы развиваться в большие формы... Но в конце X – начале XI вв., когда христианизация Руси стала совершившимся фактом, обнаружилось, что ни один из функционирующих видов («жанров») славянского искусства не был способен выразить ни идею единобожия, ... ни учения о ценности человеческой личности и духовном усовершенствовании человека и так далее» [5, с. 75]. Таким образом, нет оснований христианскую

---

<sup>1</sup> Такова характеристика Г.К. Вагнером антитетических (симметричных) композиций дохристианского искусства славян, сущностно соотносимая с рассматриваемым материалом [5, с. 52].

<sup>2</sup> Исследователь XIX столетия Н. Брусилов со слов автохтонного населения утверждает о том, что «медные идолы» «не Зырянские, а Вогуличские, и даже не божества ихъ, а жертвы, изъ меди вылятыя для приношения идоламъ» [3, с. 61].

<sup>3</sup> Выводы Г.К. Вагнера на материале древнерусского искусства вполне сопоставимы с выводами Н.П. Кондакова на материале раннего христианского искусства: «Между тем античное искусство, в пору появления христианства, было не только само обезличено, но и для новых образов не могло найти достойно высоких типов, а для исторических событий не имело в своем обиходе серьезных сил и, что самое главное, строго серьезного в них отношения к своим задачам» [13, с. 16].

скульптуру<sup>1</sup> и предметы медного литья, имевшие место в церквях и часовнях и иных сакральных локусах, а также бытовавшие в повседневной культуре народа коми, соотносить – ни по форме<sup>2</sup>, ни по содержанию – с дохристианскими культовыми изваяниями и предметами культового литья<sup>3</sup>.

Храмовая пластика из дерева – крупное явление в русском искусстве. Наравне с живописными иконами и произведениями декоративно-прикладного искусства она входила в художественные ансамбли церквей и часовен. Древнерусский иконостас имел пластическое оформление: плоскорельефные фигуры святых, зверей, птиц и растительные мотивы на горизонтальных тяблах и Царских воротах, резные иконы в нижнем ставе. У иконостаса, как правило, стояли киоты со скульптурными изображениями почитаемых святых. Объемная пластика также присутствовала в пространстве храма. Помимо иконостасов, царских и патриарших мест, замененных в конце XVII в. пристолпными кафедрами круглых амвонов для чтения проповедей, большую пластическую нагрузку в церковном интерьере имели клиросы, первоначально в виде простых ограждений, с XVIII в. – с объемными элементами в декоре. Надпрестольные сени, восходящие к алтарному киворию первых веков христианства в виде четырех колонок с капителями, поддерживающими сферическую крышу над престолом, устраивались в алтаре, над плащаницей, над ракой с мощами, над царскими и патриаршими местами. С 1730 г. крупные фигуры евангелистов устанавливались под парусами главного купола; в XVIII столетии в трапезной сооружались особые скульптурные иконостасы, сюжетами которых являлись притчи, акафисты, сцены из земной жизни Христа; появились отдельные скульптурные группы, связанные, в частности, с конструкцией Гроба Господня; существовали и настенные образы. С середины XVII в. декоративная роль деревянной пла-

---

<sup>1</sup> При этом необходимо сделать оговорку, что письменные источники не позволяют реконструировать наличие храмовой скульптуры церквей и часовен Коми края XIV – XVII столетий. В качестве требующей дальнейшей разработки гипотезы может быть выдвинут тезис о распространении в регионе таковой в контексте развития культуры средневековой России.

<sup>2</sup> Так, Г.К. Вагнер интерпретирует произведения, выполненные в виде уступки старым традициям и по форме мало чем отличающиеся от языческих, в качестве анахронизма: «Дороги в будущее... не было» [5, с. 76].

<sup>3</sup> К такому же выводу относительно пермской деревянной скульптуры, основываясь на стилистическом и семантическом анализе, приходит О.М. Власова [6, с. 89].

стики в ансамблевом решении внутреннего убранства церковных строений неизменно возрастает. В период барокко на столбах, подпорах или колонках сеней, престолов, иконостасов, декорированных золочёной или серебрёной резьбой на темно-зеленом или синем фоне, появились элементы западной орнаментальной и фигуративной резьбы (витые колонки, гирлянды цветов, завитки и раковины, куполообразный верх, резные фигуры ангелов с рипидами или орудиями страстей).

Остается открытым вопрос о времени появления храмовой пластики<sup>1</sup> в церквях и часовнях края. Если традицию храмостроения и иконописания агиография и фольклор связывают непосредственно с именем святого Стефана, то о развитии храмовой скульптуры периода христианизации не сохранилось свидетельств. Здесь может быть выдвинута гипотеза о принципиально разном восприятии объемов и пространства славянами и пермянами. Анализ пространственно-планировочной структуры средневековых славянских поселений позволил А.В. Иконникову установить, что «здания, свободно стоявшие в пространстве, воспринимались как скульптуры» [10, с. 38–39]. Поэтому главные художественные эффекты были сосредоточены на пластической разработке обособленных объемов и телесности восприятия масс. Такая традиция, получившая обозначение «архитектурной скульптурно-пластической» (А.В. Иконников), прослеживается в развитии идеи статуарности – монументализированного изображения фигуры человека вне связи с блоком стены – в русском искусстве от развитой в символическом и иконографическом планах системы фасадной пластики каменных храмов домонгольской Руси (в том числе и Москвы [4, с. 49–106], безусловно, известной епископу Стефану, бывавшему в городе с деловыми визитами), элементов скульптурного убранства интерьеров (владычных мест, сеней, колонн, царских врат, алтарных преград и так далее), поклонных крестов, до собственно круглой скульптуры. Факты агиографии позволяют с определенной долей уверенности предположить знание Стефаном элементов резно-

---

<sup>1</sup> Источником изучения деревянной пластики, бытовавшей на территории края, служат разного рода деловая документация, сохранившиеся описания и фотоснимки [25; 26; 27; 28] артефактов исследователей прежнего времени и непосредственно памятники [34]. Документы XVIII – XIX столетий, как правило, фиксируют иконографию, материалы и технику исполнения: «... Наверху корона и крестъ золоченыеж листовым золотом держима посторонам Ангелы Ате Ангелы резные посребрены листовым сребромъ» [38].

го декора церквей и реликвий Новгородской [2, с. 131–134; 4, с. 120–134; 16, с. 181–195], Ростовской земель [4, с. 174–180], возможно, так называемых памятников северного круга, в числе которых были выполнены в технике резьбы по дереву (об исполнении в камне речь не ведется в силу отсутствия в крае материальной базы). Но даже в славянской культуре, обладавшей отмеченными особенностями, идея статуарности появилась, согласно концепции Г.К. Вагнера [4, с. 193–248], в XV столетии. Тем более поздней эта идея должна была быть на пермской почве.

В данной связи важно отметить роль храмовой скульптуры<sup>1</sup> в становлении абстрактного мышления: скульптура древнерусского периода<sup>2</sup>, даже незначительная по размеру, являет образец высокого художественного обобщения и вполне соответствует как стилистическому решению, так и предназначению иконы. Термином «икона» первоначально обозначалось всякое изображение Спасителя, Богоматери, святого, ангела или события Священной истории, независимо от материала и техники исполнения, основой иконографии которых послужили, в том числе, освидетельствованные Евсевием Кесарийским «подлинные портреты Христа и апостолов» [37, с. 11]. Среди этих «подлинных портретов» – известная в научной литературе по библейской археологии и истории искусства статуя Христа, воздвигнутая в городе Панаде евангельской кровоточивой женой (Мф. (9, 20–22); Мк. (5, 24–34); Лк. (8, 43–48)). Свидетельством принятия христианами первых веков в качестве иконы всякого изображения, исполненного в привычных для того времени формах и материале, служат найденные в Италии скульптурные изображения Христа в образе Пастыря Доброго, а также послужившие прототипом ренессансных «путти» фи-

<sup>1</sup> Устойчивая традиция бытования скульптуры в русских православных храмах домонгольского периода, в период возвышения Москвы, в Новое время, восходящая к периоду формирования христианского искусства в Византии, не противоречит основным догматам Церкви. На протяжении всей истории развития христианского искусства противление определенных светских и государственных деятелей вызывала не круглая и плоскостная скульптура как таковая, но определенный род ее исполнения или использования [14, с. 15]. Так, сходство деревянных резных икон со скульптурами католических храмов, костелов латинян, которым покровительствовал Лжедмитрий, повлекло по завершении Смутного времени обилие обличительных проповедей, где скульптура называется ложной иконой, предметом поклонения ложных царей, колдунов и еретиков [23, с. 14]. Таким образом, определенное стилистическое влияние осознавалось в качестве нежелательного.

<sup>2</sup> См., например у Л.И. Лифшиц [19, с. 7–160].

гурки небольших крылатых существ (II–III в.) [31, с. 373 и 399]. Так система жанров как древнерусской скульптуры, так и храмовой скульптуры Нового времени выступает в роли визуальных кодов усваиваемой культуры.

---

1. Бондаренко И. А. Народное и царственное зодчество Древней Руси. К проблеме общности традиций и идеалов // Народное зодчество = Folk architecture: сб. научн. трудов / ред. коллегия: В. П. Орфинский (отв. ред.) и др. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 1992.

2. Бочаров Г. Н. Русская деревянная скульптура // Дерево в архитектуре и скульптуре славян / колл. авторов; сокр. пер. с фр. М.: Советский художник, 1987.

3. Брусилов Н. Сведение о зырянах // Опыт описания Вологодской губернии Николая Брусилова Вологодского Гражданского Губернатора Действительного Статского Советника и Кавалера. СПб.: Печатано при Императорской Академии Наук, 1833.

4. Вагнер Г. К. От символа к реальности: развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV веков. М.: Искусство, 1980.

5. Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М.: Искусство, 1974.

6. Власова О. М. Пермская деревянная скульптура в ее связях с северным краем // Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера: материалы конф. 13–17 июня 1995 г. / сост. Т. М. Кольцова. Архангельск: [Б.и.], 1995.

7. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадийный характер = The animal style as one of the components of social-ideological system and a stage in the development of fine arts: доклад на заседании Президиума Коми филиала АН СССР, 7 авг. 1980 г. The Fifth International Finno-Ugric congress, Turku, 1980 / Грибова Л. С. Сыктывкар: Коми фил. АН СССР, 1980. 27 с.: 2 отд. л. табл. (Серия препринтов «Научные доклады» / АН СССР. Коми фил.; вып. 62).

8. Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского / пер. с древнерус. и ред. Г. М. Прохоров; коммент. Т. Р. Руди, Г. М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1995. (Сер. «Древнерус. сказания о достопамят. людях, местах и событиях»; т. 3).

9. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

10. Иконников А. В. Тысяча лет русской архитектуры: Развитие традиций. М.: Искусство, 1990.
11. Конаков Н. Д. Мифология и традиционная обрядность // Мифология Коми / А. Н. Власов и др.; науч. ред. В. В. Напольских. М.: ДИК: Сыктывкар: Ин-т яз., лит. и истории, 1999.
12. Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: культура промыслового населения таежной зоны европейского Северо-Востока. М.: Наука, 1983.
13. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери: в 2 т. Т.1. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2009.
14. Кутковой В. Запрещает ли Православная Церковь скульптуру в храме? // Православие.Ru: Интернет-журнал Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/040305132033.htm> (дата обращения: 29.10.2009).
15. Кутковой В. О постановлениях Святейшего Правительствующего Синода по вопросам изобразительного искусства. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/kutkovoy12/> (дата обращения: 29.10.2009).
16. Лазарев В. Н. Памятник новгородской деревянной резьбы XIV в. (Людогощенский крест) // Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство: ст. и материалы / отв. ред. В. Л. Янин. М.: Наука, 1978.
17. Лебедев В. К. Небесная помощь в наших нуждах и печалях, или пред какими св. иконами и каким угодникам Божиим мы молимся в различных обстоятельствах жизни. Вологда: тип. Вологодского Губернского правления, 1903.
18. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1937.
19. Лифшиц Л. И. Русское искусство X–XVII веков // Русское искусство X–начала XX века / М. М. Алленов, О. С. Евангулова, Л. И. Лифшиц. М.: Искусство, 1989.
20. Лобанова Л. С. Колдун-«еретник» в магии великого четверга у коми // Живая старина. 2010. №2. С. 49–51.
21. Лобанова Л. С. Народные представления о болезнях домашних животных и способах их лечения (по материалам традиционной культуры народа коми) // Арт (Лад). 2009. №4. С. 105–116.
22. Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство-СПБ, 2000.
23. Мальцев Н. В. Русская деревянная скульптура XVI–XVIII веков. Художественные связи ремесленных центров // Проблемы изучения, сохранения и использования наследия христианской деревянной скульптуры:

материалы 1-го межрегионального симпозиума (3–4 декабря 2003 года).

Пермь: Издатель И. Максарова, 2007.

24. НА ИИМК РАН, РО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 193. Л. 9, 9-об.

25. НА ИИМК РАН, ФА, отп. 0.406. 1921.

26. НА ИИМК РАН, ФА, отп. 0.406. 1923.

27. НА ИИМК РАН, ФА, отп. 0.406. 1924.

28. НА ИИМК РАН, ФА, отп. 0.640. 30.

29. Несанелене В. Н. Миниатюрная антропоморфная скульптура из бассейна реки Вымь. Сыктывкар: [б. и.], 2000. Вып. 2. С. 52–56.

30. Панюков А. В. Обряд ректасьём в знахарской магии коми // Живая старина. 2010. № 2. С. 46–49.

31. Райт Д. Э. Библейская археология. СПб.: Библиополис, 2003.

32. РГИА. Ф. 1281. Оп. 3. Д. 122.

33. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства / вступ. ст. С. Васильевой. СПб.: Алетейя, 1997.

34. Сокровища Вологодского Кремля [Электронный ресурс]: документальный фильм / Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник; Рекламное агентство «Новая идея». [Б.м.: б.и.], 2004.

35. Сорокин П. А. Этнографические этюды: сб. этногр. ст. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999.

36. Успенский Д. Народные верования в церковной живописи М.: Поставщ. Двора Его Величества т-во скоропеч. А. А. Левенсонъ, 1906.

37. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М.: Даръ, 2007.

38. Устюгцентрархив. Ф. 363. Оп. 1. Д. 1912. Л. 156.