

УДК 398.1 : 393.3+393.94(470.531)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О *МЫЖЕ* В НАРОДНЫХ ПОМИНАЛЬНЫХ МОЛИТВАХ, НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ И ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ КОМИ-ПЕРМЯКОВ (опыт системного описания)¹

Светлана Юрьевна Королёва

к. филол. н., доцент кафедры русской литературы

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул.Букирева, 15. petel@yandex.ru

Коми-пермяцкое представление о «мыже» – наказании со стороны умерших предков – рассматривается в широком мифоритуальном контексте. Привлекаются жанры сказочной прозы, семейная и календарная обрядность; исследуются малоизученные формулы-«приглашения» и народные поминальные молитвы. Уточняется состав категории «предков»; обнаруживается принципиальная вариативность персонажей, фигурирующих в сюжете «самопогребения чуди» (первопоселенцы, беглые крепостные, старoverы и др.). Делается вывод о существовании особого мифоритуального комплекса, который интегрирует обрядовые практики и способствует сохранению сакрального ландшафта северных и южных коми-пермяков.

Ключевые слова: коми-пермяки; культ предков; сказочная проза; поминальная обрядность; чудь; сакральный ландшафт; народная (фольклорная) религия.

Редкое этнографическое описание коми-пермяцкой традиционной культуры обходится без упоминаний *мыжи* и *черешлана*. Наказание, посылаемое из «инога мира», и связанный с ним обряд гадания в XIX – первой половине XX в. с разной степенью подробности рассматривают В.Хлопин, Н.Рогов, Н.Добротворский, И.Смирнов, К.Жаков, В.Струмминский, В.Налимов, Я.Камасинский, А.Сидоров и др. (краткий обзор источников см.: [Мальцев 2004: 59–65, 116–118]). Сведения о бытовании обряда в XX в. и новые подходы к его осмыслению содержатся в работах Л.С.Грибовой, И.В.Ильиной, Н.Д.Конакова, Г.И.Мальцева, В.В.Климова, Г.Н.Чагина, Е.М.Четиной и И.Ю.Роготнева. Характеризуя источники XIX – начала XX в., отметим их фактографичность; как правило, авторы фиксируют лишь общую схему обряда «черешлан»/«черешван»¹, иногда крайне лаконично. Пример обстоятельного описания можно найти в работе И.Н.Смирнова; приведем его: «Бог, или “боги”, по-пермяцки, т.е. святые, изображенные на иконах, стоящих в тех или других часовнях, добиваются от человека жертв, насылая болезни или на скот, или на него самого. Они поступают в данном случае совершенно так же, как души

умерших: для обозначения их кары служит то же слово – *мыж*. Первой заботой пораженного болезнью человека является, узнать, кто поразил его <...> – умерший родственник или «бог» из какой-нибудь часовни. Решить этот вопрос берутся особенные гадальщицы. Гадальщик берет щепотку соли с божницы, бросает ее на раскаленные уголья, над углями вешает, как безмен, на шнурке топор и начинает перебирать имена умерших родных и затем святых; при чьем имени топор колыхнется, тот наслал кару. Если покаравшим оказался “бог”, знахарь указывает, куда надо к нему сходить и что принести...» [Смирнов 1891: 253–254]. Этнографический очерк И.Н.Смирнова интересен для нас еще и тем, что здесь намечен системный подход: автор рассматривает феномен *мыжи* и обряд *черешлан* как результат смешения христианских идей и церковных канонов с коми-пермяцкими представлениями о «предках» и интенсивной практикой их поминаний.

Современные исследователи акцентируют внимание на определенном аспекте обряда. Так, Л.С.Грибова предлагает рассматривать *черешлан* в контексте функционирования т.н. «чудских могильников» [Грибова 1975: 104–105].

Г.И.Мальцев исследует его в контексте народной медицины, сопоставляет локальные варианты, выявляет структуру, подробно описывает способы ритуального «искупления вины». Архаичный обряд гадания интересен ему как механизм взаимодействия с «иным миром» (в процессе которого «черешланщик» выполняет функцию посредника) [Мальцев 2004: 61, 116–118]. Новый полевой материал содержится в монографии В.В.Климова и Г.Н.Чагина [Климов 2005]. Однако, как нам кажется, сложившаяся в этнографической литературе традиция изолированного рассмотрения различных обрядово-ритуальных комплексов до сих пор не позволила в достаточной мере выявить *интегрирующую функцию* представлений о мыже и обряда черешлан, которые связывают семейно-бытовую, календарную народную обрядность и церковный календарь в единую систему.

В числе работ, преодолевающих фрагментарность описания «поля традиционной культуры», укажем монографию Е.М.Четиной и И.Ю.Роготнева: рассматривая традиционные поминальные практики в их отношении к сакральному ландшафту, авторы убедительно раскрывают связь (ранее на коми-пермяцком материале не описанную) между культом предков и почитанием водных источников (*озер, родников*) [Четина 2010: 73–78]. Наши полевые материалы позволяют показать, как в определенные дни подобные представления актуализируются в связи с *реками*. Кроме того, впервые в данном контексте мы подробно рассмотрим бытование практически не изученного жанра – народных поминальных молитв (далее – НПМ).

Полевые записи и наблюдения, представленные в работе, были сделаны автором в составе экспедиций университетской лаборатории культурной и визуальной антропологии (ЛКиВА; рук. Е.М.Четина), проводившихся на территории Гайнского, Косинского, Кочёвского, Кудымкарского и Юсьвинского районов Коми-Пермяцкого округа (далее – КПО) в 1999–2005 и 2011 гг. Привлекаются также фольклорно-этнографические свидетельства XIX–XX вв., позволяющие проследить динамику интересующих нас явлений народной культуры.

Формулы-«приглашения» и народные поминальные молитвы. В 2000 г. в с. Пуксиб Косинского района была записана редко встречающаяся народная поминальная молитва. Текст ее достаточно примечателен, чтобы привести его полностью: *Господи Иисусе Кресте, Сыне Божие, молитвами. Во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь* (3 раза). *Помяни, Господи, первых лю-*

дей: Евгия Адама, Петра Павла, Кузьма Заклюшника, Осипа Задверника, Царя Давыда, Царя Священника, митрополиты, архипомандриты, <нрзб> Иона. Три тысячи младенцев, три тысячи младенцев, три тысячи младенцев. Мать сыра земля, открывайте ворота лево и направо, отпускайте всех моих сродников, всех моих родителей, всех моих родственников. Помяни, Господи, военных солдат, на поле пропавших, честных и праведных, топором отчищенных, ножом отрезанных, землей задавленных, ружьём застреленных, в воду утопавших, без вести пропащих, Иван Батальон. Помяни, Господи, все мои родители, все мои родственники, сыстари дедушки, сыстари бабушки, знавшие и не знавшие, в воду утопавшие, в огне загоревшие, в лесу заблудившиеся, бездетные благодетели и добродетели, плодные и бесплодные, близкие и дальние, петлей висавшие, на дороге пропавшие, водой умывавшиеся. Вологодская Богородица, Варвара Мученица, идите, помяните, что у меня есть на столе² (ГИА – см. список информантов). По сообщению информанта, эту молитву она читает на всех поминальных обедах, в т.ч. устроенных для избавления от мыжи.

В ходе исследований обнаружилось, что произведения этого жанра до сих пор бытуют в ряде сел и деревень Кочёвского и Косинского районов КПО. На сегодняшний день сотрудниками ЛКиВА зафиксировано около полутора десятков текстов (некоторые из них опубликованы [Королёва 2004: 83, 90; Четина 2010: 214–215]); еще несколько НПМ известно по записям сыктывкарской исследовательницы С.В.Чугаевой [Чугаева 2007: 360; Чугаева 2008: 267]. По-видимому, целостное описание коми-пермяцких НПМ как особого жанра религиозного фольклора – задача самого ближайшего будущего; теперь же, опираясь на вышеприведенный текст, покажем их связь с представлениями о мыже и обрядом черешлан.

По месту, времени и цели произнесения НПМ пересекаются с обращениями к умершим – приглашением их на поминальную трапезу. Такого рода формулы-«приглашения», предполагающие некоторую импровизацию, широко известны у северных русских, у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья³; бытуют они и в Пермском крае. Поминальные «обеда» в традиционной культуре коми-пермяков не ограничиваются похоронно-поминальным и календарным циклом, а распространяются на сферу повседневности. Многие пожилые женщины поминают умерших каждый день: разломив испеченный

хлеб, они приглашают «старых дедушек и бабушек» поесть: *А я стряпаю, дак: “Идите, дедушки, бабушки, кушать!”* (Смеется). *У меня всех надо поить-кормить. А я когда стряпаю, дак всех поминаю: “Идите, кушайте, знающие, незнающие!.. Не знаю, как звали, да идите кушайте!”* Они не кушают, только паром хлебаются (ЕАИ). По-видимому, интенсификации поминальных практик во многом способствует вера в мыжу: одной из основных причин «наказания» становится отсутствие положенных «обедов».

Как и формулы-«приглашения», НПМ направлены на то, чтобы пригласить души умерших «к столу»; не случайно с них обычно и начинаются поминки (домашние; на могиле родных; коллективные на старых могильниках – «важ-местах»). Поминальная трапеза осмысливается здесь как «кормление» временно отпущенных с того света душ («*Идите, помяните, что у меня есть на столе*»); «приглашение» получают и христианские святые (*Вологодская Богородица, Варвара Мученица*), которые тоже могут насладиться мыжу (обычно – за непосещение молебнов в престольные праздники). Хорошо прослеживается магическая функция данного текста – целенаправленное воздействие на сверхъестественные силы, – что сближает его с жанром заговора («*Мать сыра земля, открывайте ворота лево и направо, отпускайте всех моих сродников, всех моих родителей...*»)⁴.

Обращает на себя внимание тщательность, с какой в молитве перечисляются лица, попадающих по отношению к говорящему в категорию «предков»: это все *сродники, родители, родственники, «сыстари дедушки», «сыстари бабушки», «знавшие и не знавшиеся»* [т.е. неизвестные]. В этом же ряду упоминаются христианские персонажи: первые люди Адам и Ева, ветхозаветные пророки и праведники, «три тысячи младенцев» (погубленные царем Иродом), иерархи Церкви и др.; все они, таким образом, составляют единый ряд/род, а Адам и Ева, открывающие перечисление, выступают как «первопредки». Показателен комментарий, записанный от пожилой жительницы с. Пуксиб – участницы коллективного поминального молебна на одном из «важ-мест»: *Деревня Войвыл, 3 километра отсюда, там мыжу лечат. Там [на Шойнабые] Адам и Ева похоронены, они боги были. Ева, да Адам, да еще митрополиты какие-то. Их помянуть ходят в субботу перед Троицей...* (ФОА).

В НПМ очевидна ориентация и на церковные формы богослужения. В качестве одного из источников этого жанра можно указать проскоми-

дию – начальную часть литургии, во время которой звучат имена ветхозаветных пророков, апостолов, почитаемых святых, упоминаются покойные служители церкви. Здесь же зачитываются записки с именами усопших, заранее поданные прихожанами. По-видимому, эта структура по-своему воспроизводится в НПМ. Церковь предписывает также помянуть умерших в частных домашних молитвах; для этого во многих семьях раньше велись помянники («*поминальнички*») – книжки, куда вписывались имена усопших родственников, свойственников, их памятные дни и т.п. Такие поминальнички нам не раз доводилось видеть в северных районах КПО. Их необходимость мотивировалась не только важностью своевременных поминок, но и использованием в обряде черешлан: желая узнать, кто именно «дал мыжу», человек приходит к черешланнице с готовым списком «своих» умерших. Примечательно, что сам обряд магического гадания включает в себя последовательное перечисление различных «предков», частично воспроизводя структуру и содержание НПМ.

Особо нужно сказать о другом источнике этого жара религиозного фольклора. Народные молитвы определенно связаны с Вселенскими Панихидами, которые служатся в т.н. Вселенские родительские субботы (на Мясопустной неделе и перед Троицей); только в эти дни, дважды в год, Церковь поминает всех «от века» умерших христиан и особо молится об умерших внезапной смертью: «на чужбине, от голода и болезней, в море, на пожаре, от бед и несчастий», т.е. без покаяния [Псалтирь и каноны 2002: 24–25]. В НПМ упоминаются те же категории усопших (не всегда обозначенные грамматически верно, т.к. тексты бытуют на русском языке): *топором отчиканные, ножом отрезанные, ружьём застреленные, в огне загоревшиеся, в лесу заблудящиеся* и т.д. Однако есть среди них и те, кого в церкви не поминают, – *петлей висявшиеся*, т.е. самоубийцы. Согласно народным представлениям вместе с прочими погибшими *не своей смертью* они составляют категорию умерших, нуждающихся в особом поминовении (по терминологии Д.К.Зеленина т.н. «заложные покойники» [Зеленин 1994: 231, 239]). Таким образом, упоминание «заложных» в народных молитвах является, по-видимому, не случайным и отражает традиционное крестьянское отношение к ним.

Последняя группа персонажей, которых важно упомянуть, обеспечивает тесную связь НПМ с реальными географическими объектами, в т.ч. образующими местный сакральный ландшафт. Речь идет о первовоселенцах – основателях сел и

деревень, иногда наделяемых чертами богатырей и отождествляемых с мифологическим «чудским народом» («Юкся, Пукся, Чадзь, Бадзь», «Бора, Мока, Улита, Полита», «мокинские, нюрмодорские, шойнаыбские»).

«Чудские места». Сюжет самопогребения и его контаминации. Такие персонажи фигурируют во многих текстах НПМ. Приведем два из них. Первый был записан в 2002 г. на коллективном поминальном молебне и обеде, проводившемся на Важ-Чадзёв. Это место, расположенное неподалеку от д. Чазёво Косинского района, где похоронены *важ отир* («старые люди»): *Помяни, Господи, все святые, Давыда да Данила, <нрзб>, отпустите, грешники, праведных, помяните Господа православных крестьян, крестолубивые воинства всех погибших. Дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все заблудившие, утопляющие, соседы, братья, сестры, старые, девицы, Чадзь, Бадзь, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнаыбские, нюрмодёрские* (БКЕ). Вторая молитва записана нами в 2011 г. на подобном же коллективном молебне, на т.н. Боринском могильнике, неподалеку от д. Борино Кочёвского района: *Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портог и Домна, Сучковских, Бачковских, всех попов, всех дяков, всех серебрянников, на море острОвщиков, пустынников <...> [в] больнице умирающих, [с] голоду умирающих, бездетных, беспризорных, сироты и вдовицы, кормящих и поющих, подАющих милостины и всех православных христиан, безбожных, коммунистов, ключники-замочники, Царя Давыта, Ивана Батожника, отворяйте ворота, отпустите наших родителей на честный, на праведный обед* (ГТВ).

Оба «важ-места» описаны в научной литературе. Большое количество сведений о культовых местах, функционировавших на территории КПО в конце 1950 – середине 1960-х гг., ввела в научный оборот Л.С.Грибова [Грибова 1964; Грибова 1975: 104–105 и др.]. Ей же принадлежит наблюдение, что их статус бывает различным. Наиболее почитаются т.н. «чудские могильники» – старые захоронения, с которыми связывается сюжет о самопогребении «старых людей» (повидимому, все они когда-то наделялись способностью «давать мыжу» и были включены в трицко-семиковые коллективные поминальные обряды). Некоторые из таких могильников пользуются локальной известностью, другие – гораздо более широкой. В числе действующих мест поминовения Л.С.Грибова называет «чудскую часовню» в поле Таркэ-мыс близ д. Куделька, «ста-

рое кладбища» в с. Б.Коча, место у старой березы в с. Коса, поля Шойнаыб (коми-перм. «кладбищенское поле») около д. Пеклаыб, в д. Ильинчи и Сюзъпоз. Однако самыми известными считались места Важ Шойна (коми-перм. «старое кладбище») у д. Борино (бывшее Мокино) и Важ-Чадзёв возле д. Чазёво⁵. О том, что два этих могильника по-прежнему включены в число почитаемых мест, свидетельствуют современные исследования [Климов 2005: 155–161; Четина 2010: 40–41; Чугаева 2007; Чугаева 2008]. Приведем дополнительные сведения⁶, обнаруживающие связь «старых могильников» с представлениями о мыже, обрядом черешлан и НПМ.

К Боринскому могильнику, называемому Чёрной Мокин, имеют отношение упоминаемые в молитвах «мокинские»; некоторые из них известны по именам (*Бора, Мока, Улита, Полита*). В паломнический ареал этого почитаемого места до недавнего времени входил практически весь Кочёвский и северо-западная часть Косинского районов; приезжают сюда и те, кто давно живет за пределами КПО. О масштабности коллективных поминальных молебнов, проходивших в 1960-х гг., свидетельствует записанный нами рассказ очевидицы, посетившей один из них в юности: *Отсюда [из д. Бачманово, 16 км.] 3 человека ходили пешком. Мы ночью вышли, а утром там были. Там, в Мокине, сироты! Каких только нет: косые, без рук, без ног... Ну, я насмотрелась! Мама мне дала приклад – полотенце да пирог. Это надо там сиротам отдать. Мы пришли – а к нам уж бегут: полотенце, пирог – всё схватили. Кто и схватил, не увидела. Ну и народу там было! (КМС). День поминовения *важжез* («старых») называют Пестера: *Пестера – суббота перед Троицей. Там делают поминки, где старые люди себя закопали. Раньше очень жили плохо. Нечего кушать – семья зайдет в могилу, в яму. Там стойки сделают, крышку, на нее землю набросают. Зайдут туда и стойки рубят, себя хоронят. Ой, как они плохо жили! Звали даже это место Чёрной МОкин: срубов не было, землянки себе строили, топили тоже по-черному, дымно было. Окна маленькие. Это старики рассказывали* (РАС). Некоторые называют причиной самопогребения «первых людей» их бездетность: *Мокей и Борис⁷, у них жены были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. ...Тут же могила-то большая, могильник вот тут был, в огороде... А вот раньше тут часовенка стояла у нас. Вот мыжу и дают Мока и Бориса, Улита и Полита. Они когда-то сами копали яму... У них дети, гово-**

рят, не были, и они сами себя там похоронили, вот и всё (ХМЯ).

Вторым по степени значимости «важ-местом» считается Важ-Чадзёв, имеющий двучастную структуру. Жители Чазёво и окрестных деревень почитают два могильника, расположенных менее чем в полукилометре друг от друга – в сосновом лесу и на берегу реки, – где, по поверью, женщины захоронили себя отдельно от мужчин: *Рядом Куждор место называется, вот Шойнаыбские девицы и есть. Их всегда вспоминают. Они тоже похоронились: столбы подрубят, ну, и земля придавит. У нас, когда поминки делают покойнику на 40 дней, на 3 недели, их тоже поминают всегда. Дома поминают за столом, Шойнаыбских девиц-то* (СМЕ). В ходе исследования были выявлены и другие упоминающиеся в НПМ «важ-места», собрана информация об их функционировании, зафиксирован корпус текстов. Вплоть до недавнего времени местом почитания косинцев был Шойнаыб, расположенный среди леса по дороге в д. Пеклаыб. По виду это старое заброшенное кладбище, без крестов, с едва различимыми могильными холмиками: *Здесь жили когда-то люди. Жили бедно, семьи большие были, голодовка была, страшные года. И хоронились тут – лет сто уже, наверно, прошло. Может, больше, – сто пятьдесят. Вот, от голода они тут “приземлились”. Сейчас старухи ходят тут в субботнее время, во время Семиков да что там, – в спомяльные дни. В субботу после Семика. Наши приходят из Пеклаыба, из Чазёво... – тоже родственники тут ведь есть наши [среди умерших]. А поминают – что-нибудь настряпают. И сядут тут, и выпивают...* (БНС).

Однако теперь на Шойнаыбе не поминают, а само место перешло в разряд «страшных»: *Сейчас не ходят, бояться стали. Оно, говорят, предсказания дает: если тебе какая-то беда, то что-то там увидишь или услышишь. Три года назад один мужик задавился там – может, тоже кого-то там видел. Мать моя туда еще ходила, а я нет, боюсь* (СМЕ). По-видимому, еще раньше вышел из числа почитаемых «важ-мест» Нюрмодор. Его помнят только некоторые старожилы, причем проведение поминальных обедов предстает в рассказах как нежелательное, даже опасное: *Одна женщина пошла туда молиться. Ложила хлеб, ложила, что принесла. Вот яичко бежало, и бежало, и бежало, и бежало – и в яму упало. И в тот год сама умерла она, старушка уже была. Она их поминать ходила. Во сне ей снились: “Всех, – говорят, – поминают, а к нам никогда ни один не идёт”. Она и пошла. Они*

вдвоём были. Другая старушка на второй год умерла, а та, у кого яичко упало, до года умерла (СМЕ). Переход «важ-мест» из почитаемых в заброшенные и пользующиеся «плохой славой» – это естественная динамика их функционирования. В окрестностях д. Вершинино Кочёвского района известен Чучкый-гряд-мыс, где якобы «выходит» клад и что-то «видится», поэтому его стараются обходить стороной. Сходная репутация и у мыса Канявёр, расположенного рядом с д. Митино, на частном покосе: *Предвещается тут, что ли. Добра-то не жди*. Однако, по словам хозяйки покоса, вместе со старушками она иногда ходит сюда поминать «старых людей».

Очевидно, что в НПМ сохраняются названия старых заброшенных кладбищ и имена основателей деревень (возможно, реальных лиц). Так, в полевых записях Л.С.Грибовой упоминается, что в д. Илинчи поминали «*первых старых*» *Сергея, Матвея и Парася*, в д. Сюзь-Позья – *Изосима и Савватей* [Климов 2005: 157]. Некоторые из первопоселенцев широко известны и наделены легендарными чертами, в т.ч. «богатырской силой»: *Тут деревни четыре брата построили, так у нас говорили. Давно еще. У них один топор был. Вот первый, Юкся, построил Юкseeво и второму кинул, пуксибскому-то. Тот построил Пуксиб и кинул в Чазёво. Тот тоже деревню построил и кинул топор четвертому. А это наша деревня и есть, Бачманово* (КМС). Предания о братьях-первопоселенцах, построивших деревни «одним топором» (вариант: мерившихся силой и перекидывавшихся большими камнями) известны и в других местах. Так, в окрестностях д. Маскаль Кочёвского района есть поросшая лесом сопка Куропкаг (Курэгкаг); богатырь, живший на ней, перебрасывался топором с соседом на Ошмысе. Куропкаг считается также местом, где зарыта «золотая дуга»⁸. Похожее предание бытует в южном Юсьвинском районе: здесь на «горах» (холмах, сопках) жили три брата, которые «топор кидали друг другу из Карасова, Дойкара и Чудгорга» [Юсьвинский район 2010: 9–10].

Одной из актуальных задач является уточнение *ареала бытования* такого рода преданий в КПО. Материалы полевых исследований ЛКиВА свидетельствуют, что в настоящее время между локальными традициями южных (кудымкарьско-иньвенских) и северных (косинско-камских) коми-пермяков наблюдаются существенные различия. В южных районах нами не записано ни одного упоминания о коллективных поминках на «чудских» местах (здесь им соответствует почитание водных источников); не записаны там и

НПМ. Предания о чуди также встречаются реже; в нашем архиве они представлены единичными текстами: *От людей слышал, есть тут подземный ход... Здесь раньше люди жили, как их, чукчай-народ назывались. Роста они были маленького. И жили всё больше грабежом. Вот соберутся вместе и идут другие деревни грабить. ...Награбят, а потом в ходах прятались* (КАФ). «Чудские» сюжеты на этих территориях имеют тенденцию редуцироваться до простых упоминаний⁹: *Легенду такую слышала от стариков. На Кырдымском Городище жили когда-то люди, потом устроили обвал и погибли там. На этом месте находили подвеску, один житель Кырдыма нашел...* (КВЗ). Примечательно, что о черешлане большинство жителей южных районов имеют в настоящее время очень смутное представление, а мыжу смешивают с «порчей».

Важно уточнить и северные границы того ареала, в пределах которого бытует описываемая нами традиция. Гайнский район остается малоисследованным, между тем с ним связаны сюжеты преданий о самом известном коми-пермяцком богатыре – Пере. Достоверным источником, представляющим традицию лупьинских пермяков, является сборник, составленный Д.И.Гусевым [Коми-пермяцкие народные предания 1956]; опубликованы и некоторые современные записи [Подюков 2008]. В обоих случаях собиратели ставили целью зафиксировать предания как таковые, вне их связи с сакральным ландшафтом, однако в текстах содержится ряд деталей, сближающих лупьинского героя с персонажами кочёвско-косинского ареала. Так, Пера тоже назван «богатырем», иногда – «чудским»; от его имени якобы производятся названия населенных пунктов (г. Пермь, д. Першина); он скатил в реку *большой камень*; его смерть связана с сюжетом самозахоронения; неподалеку от деревни Мэдгорт местные жители показывали его могилу, расположенную на небольшом холме, и т.д.¹⁰. Разумеется, высказанное предположение нуждается в проверке и может быть подтверждено только путем полевых исследований.

В записанных преданиях кочёвские и косинские *важ отир* не всегда соотносятся с чудью. Самозахоронившиеся «старые люди» нередко выступают как вполне реальные исторические лица (аналогичные случаи известны и в других региональных традициях; см.: [Криничная 1987; Данилко 2007; Чудь в устной традиции 2008; Лимеров 2009]). К примеру, про «мокинских» и «шойнаыбских» рассказывают, что это обычные люди, которые жили очень бедно и предпочли самоубийство смерти от голода. Юкся и Пукся

описываются как беглые раскольники: *(Юкся и Пукся братья были, в землянках себя похоронили. ...Староверы они были. Староверы – это первые, мы для них были пришлые, как уже мирские, что ли)*. На сопке Курэг-Кар скрывались разбойники (*жидовляна жили тоже, полная шайка*) или остатки разбитого войска Емельяна Пугачёва. «Важ-чадзёвских» и «куждорских» некоторые информанты считают «иноверцами», «кержаками», «беглыми крепостными графа Строганова». Своей поливариативностью примечателен комментарий, записанный в южном Юсьвинском районе и относящийся к Городищу в д. Подволошино: *Раньше люди жили – раскулаченные, может, или каторжане, или за религию их гнали – они уходили в леса. И сами себя похоронили* (ИПФ). Очевидно, что сюжет самозахоронения чуди способен контаминировать с более поздними историческими событиями и включать новых персонажей.

Пластичность традиции проявляется и в том, что в круг почитаемых мест входят захоронения, возникшие относительно недавно, на памяти старожилов или их родителей. Такие случаи локальны, но хорошо вписываются в общую схему. Так, в с. Юксеево пожилые жительницы ходили поминать на братскую могилу времен гражданской войны (*«В Семик на поминки туда идут, пирог рыбный принесут, бражки, на землю все положат и поминают. Старушки в основном ходят»*). Вплоть до недавнего времени некоторым почитанием пользовалось кладбище Курганайн неподалеку от д. Велтас (ныне не существующей), где в советское время хоронили ссыльных спецпереселенцев: *Раньше была деревня Велтас, там переселенцы жили, больше с Минской области. Они от голода умерли почти все. Курганайн это место называется... Кто от голода-то умирал, их там хоронили, вместе всех. И ходили раньше из Юксеева их поминали старушки. Можно в любую родительскую субботу, но у нас чаще в Семик ходили* (КАВ). Юксеевская знахарка-«черешланщица», с которой нам довелось беседовать, объясняет необходимость их поминовения боязнью «мыжи» и, вешая черешлан, включает Курганайн в перечень других «важ-мест»: *А они [спецпереселенцы] теперь мыжу могут наслать. Всем-то, конечно, не могут, а вот если их кто-то знал или видел: может, приходили в дом, что-то поесть просили с голоду, или просто кого-то увидели. Тому мыжу могут дать. Вот старушки наши и ходили [поминать]* (ЮМП).

Престольные праздники и водные источники. Помимо троицко-семиковой и семейно-

бытовой поминальной обрядности, представления о мыже отразились в обрядах, связанных с церковными престольными праздниками. Их описание представлено в литературе довольно полно ([Смирнов 1891:251–255; Климов 2005; Четина 2010: 132–149]), поэтому остановимся только на интересующем нас аспекте. Согласно представлениям коми-пермяков, кроме «важ отир» и умерших родственников, мыжу могут насрать Бог и христианские святые. Однако, перечисляя во время гадания их имена, черешланщица называет лишь те, которые известны ей по престольным молебнам или чьи иконы есть в ближайшей церкви, часовне, дома у жителей окрестных деревень¹¹: *У меня как-то было. Зубы болят и болят, ой-ой-ой! Никому не верила, сама испытала... Мне одна свешала [черешлан] на лопату, потом и говорит: "Тебе в Сеполь надо ехать". В Сеполе икона "Воскресенье", у одного старика она хранилась. К этой иконе меня и отравила. Я туда подарки уносила: холст, стряпню, рыбный пирог. Пришла к старику, холст сверху на икону повесила, вместе с хозяевами помолились, поели, что принесла, и всё* (ПЕА).

В Гаврилов день (26.07) те, кому нужно «платить мыжу», приходят на престольный молебен в д. Бачманово Косинского района и несут к иконе «приклад» – плату за исцеление (в основном домотканые пояса и полотенца). В этой же деревне от мыжи «излечивает» икона Георгия Победоносца, поэтому сюда приезжают и на Егория (06.05): *Мыжу лечат, сюда приклад несут. А вот иона у нас есть, икона Егория, ей и несут. Одна старуха жила, дак у неё в доме стоит. Теперь нет её, но хозяева пускают народ-то* (КМС). В д. Пеклаыб жители окрестных деревень приходят на Петра и Павла: *Если Пётр или Павел мыжу тебе дал – там речка, там молятся 12 июля. Я туда раньше ходила, тогда молятся везде, на улице иконы держат на руках. И вот у кого мыжа – стоят рядом в речке, молятся* (ЮМП). В д. Ошово Кочёвского района отмечали Тихонов день (29.06), а жители близлежащего села Б. Коча особенно почитали праздники, связанные со святыми – покровителями скота (день св. Ильи; Флора и Лавра). В эти дни старались войти в реку и постоять так, чтоб вода скрывала то место, которое болит.

Такие молебны, как правило, до сих пор проходят рядом с часовнями или на их месте. Связь часовни, водного источника и захоронения (могилы) хорошо прослеживается в текстах, повествующих о заброшенной ныне Лягай-Мельнице (расположена на берегу р. Сеполька по дороге из с. Кочёво в д. Полизайку): *Здесь речушка есть,*

Сеполька. Кто-то там жил, может, хотел на берегу церковь построить и не построил. А на том месте могила, тут умерли три девочки: Аксинья, Анастасия и ещё одна, имя не помню. В Петер-лун на этом месте моют всё: руки, ноги, лицо, – чтоб не болели. Наверно, эти три девочки святые были. А место Лягай-мельница называется» (РГВ). От местной старожилки записана другая история о Лягай-Мельнице и появлении часовни: *На этом месте нашли икону, унесли её, а она снова на берегу оказалась. Тогда и поставили часовню. На Петер-лун сюда человек по 40–50 ходили молиться. В этом месте, по слухам, жила раньше пустыньница Доменья Бабачевна. Она это место вымолила, и икона тут оказалась. Откуда Доменья пришла сюда, никто не знает. Около мельницы избушка стояла, где мельнику жить. Икону туда занесли, а она снова на берег вернулась. Тогда там часовню и поставили* (ИАС). Несмотря на то что приведенные истории ощутимо отличаются друг от друга, сакрализованный комплекс могила – часовня – водный источник представлен в обеих записях.

Участие в престольном молебне для больных мыжей сопровождается омовением в проточной воде из расположенной поблизости реки или ключика; еще полезнее стоять в воде, чтобы она скрывала больное место. Почитание воды и водных источников включается здесь в более широкий мифо-ритуальный комплекс, связанный с предками; эта связь менее очевидна, чем в случае с «чудскими могильниками», и поэтому практически не отмечается в литературе. Между тем вне этой связи трудно объяснить некоторые факты. В Кочёвском районе широко известен ключик Таркомыс (Таркэ-мыс), расположенный в окрестностях д. Урья; по легенде, он возник на месте часовни, чудесным образом ушедшей «на дно». Однако сакральность его не связана с престольными молебнами, как это можно было бы ожидать. Ключик широко задействован в троицко-семиковой поминальной обрядности: *Тут часовня была, она утопилася. Тут ещё ключи были, большие были, болото целое. А этот из берега выходит – Таркомыс. На поминки ходила раньше, когда могла. В Семик-то в четверг, и в воскресенье в Троицу в Таркомыс ходят. ...Как-то пожар был в Пельме – мы молились там [на ключе], чтоб дома не сгорели. Тут вещи оставляют: платки, да ленты, да полотенца, – на ёлки, березы вещают. Монетки бросают. Воду забирают оттуда, вода-то там хорошая, целебная. Мыжа если, я знаю, женщины туда ходили, пироги оставляли, чтоб вылечить...* (ЮТА). Поле Таркэ-мыс и расположенную там

«чудскую часовню» как одно из поминальных мест называет Л.С. Грибова. От местных старожилов стало известно, что когда-то здесь было старое кладбище. Связь поля и ключика Таркомыс с культом предков становится т.о. более понятной.

Сходные случаи мы обнаружили в южном Кудымкарском районе, где обряд черешлан на сегодняшний день полностью вышел из употребления, мыжу считают разновидностью «порчи», а предания о чуди и «чудских могильниках» встречаются крайне редко. Популярностью пользуется в этих краях источник Проня-ключ возле д. Самково; жители приезжают сюда в Троицу (после посещения кладбища), устраивают поминальный молебен и обед, бросают в источник деньги, умываются «целебной водой», набирают ее «про запас»: *На Проню ходят в Троицу... Детей вот лечат, да что, пупыри всякие. Или глаза когда болят*¹². Поп кудымкарский туда приезжает, освящает (ЗМА). Примечательно наименование источника: обычно такие названия даются по имени первопоселенцев. Об этом свидетельствует и запись, сделанная в д. Самково; она относится к менее известному источнику, пользующемуся узколокальным почитанием. Некоторые жители идут на Тарас-ключ, чтобы вымыть руки, ноги, голову, глаза, если что-нибудь болит: *Кто такой Тарас? А он векся был. Векся – это значит первый сюда пришел и стал жить* (векся – коми-перм. «вековой, вечный»). Во всех этих случаях посещение водных источников не связывается с излечением мыжи, однако раньше эта связь, по-видимому, существовала. В д. Купрос-Волок Юсьвинского района мы записали лаконичное упоминание о молебнах на реке: *В Купросе не было церкви до 1937 г. И люди сюда ходили. Здесь недалеко есть речка, Говорюшка называется. И туда ездить надо молиться. Мы ходили из Кырдыма с бабушкой* (ИАЯ). Этот и подобные ему тексты кажутся совершенно непонятными, если не видеть в них «осколки» традиции, описанной выше.

Таким образом, представления о мыже и обряд черешлан образуют в традиционной культуре коми-пермяков важный мифоритуальный комплекс, который на сегодняшний день выполняет интегрирующую функцию по отношению к похоронно-поминальной, троицко-семиковой и церковной календарной обрядности. Он также способствует сохранению единого культурного пространства, в частности сакрального ландшафта северных и южных коми-пермяков, в который включены различные объекты почитания: древние «чудские могильники», водные источники,

церкви и часовни (в т.ч. не существующие ныне), старинные домашние иконы, заброшенные и действующие кладбища. Не последняя роль принадлежит здесь и НПМ, представляющим собой яркий пример «народного православия».

Примечания

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

1. От коми-перм. «чер» – топор + «ошлыны» – вешать, взвесить; «мыжа» – коми-перм. кара, возмездие.

2. Знаки препинания расставлены в соответствии с интонацией звучащего текста.

3. Ограничимся мордовским приглашением на поминки в Большой четверг: *«Приходите те, которых мы знаем и которых не знаем, у кого нет сродников, кому мы сделали зло, просим не одни мы, а все старики»* [Николаев 2004: 422]. Другие формулы-«приглашения» см.: [Смирнов 1890: 183; Чагин 2002: 190, 193; Подюков 2004: 156].

4. В этой связи примечательно перечисление персонажей, наделенных именами с семантикой «открывания – закрывания» (дверей в иной мир), – Кузьмы Заклюшника и Осипа Задверника; в других текстах упоминаются Иван Замочник, Никита Замочник, Осип Заключник, Иосиф Ключник, Григорий Задверник, «ключики, замочки» Ивана Батожника и др.

5. Могильником в КПО называют как любую могилу, так и кладбище в целом независимо от того, заброшенное оно или действующее; это же слово используется для обозначения вообще всех захоронений (людей, скота).

6. Некоторые из полевых материалов были представлены нами ранее в статье, посвященной фигуре знахарки-«черешланщицы» в современной коми-пермяцкой деревне [Королёва 2004].

7. Деревня *Борино*, рядом с которой расположен старый могильник, раньше называлась *Моккино*; оба названия образованы от имени первопоселенцев, фигурирующих в предании и НПМ.

8. В вариантах преданий, записанных Л.С.Грибовой, сопок было три (сегодня про третью, Быльдэгмыс, жители, по-видимому, не помнят); описание клада на Куропкаре было более подробным [Грибова 1975: 96–98].

9. Сужение ареала бытования преданий о чуди наблюдается и в других районах Пермского края. В смежном с КПО Чердынском районе, где существовало множество «чудских мест», из-

вестных по источникам XIX в., в 2008–2011 гг. нам не удалось записать ни одного «чуждого» сюжета.

10. О том, что в с. Мысы Гайнского района старожилы показывали памятные места, связанные с Перой, писала и Л.С.Грибова [Грибова 1975: 96–100].

11. В советское время многие часовенные и церковные иконы хранились в домах у верующих.

12. Ср.: в северных районах некоторые информанты считают «глазную болезнь» едва ли не главным признаком мыжи.

Список информантов

БКЕ – Батуева К.Е., 1927 г.р., д. Чазёво Косинского р-на, 2002.

БНС – Батуев Н.С., 1934 г.р., д. Пеклаыб Косинского р-на, 2000.

ГИА – Голева И.А., 1931 г.р., с. Пуксиб Косинского р-на, 2000.

ГТВ – Гагарина Т.В., 1935 г.р., д. Борино Кочёвского р-на, 2001.

ЕАИ – Епанова А.И., 1939 г.р.; с. Б.Коча Кочёвского р-на, 2011.

ЗМА – Зубова М.А., д. Москвино Кудымкарского р-на, 2003.

ИАС – Исаева А.С., 1908 г.р., с. Кочёво, 2000.

ИАЯ – Инюшина А.Я. 1928 г.р., д. Купрос-Волок Юсьвинского р-на, 2002.

ИПФ – Инюшин П.П., 1927 г.р., д. Купрос-Волок, 2002.

КАВ – Колотилова А.В., 1918 г.р., с. Юксево Кочёвского р-на, 2001.

КАФ – Кривощёков А.Ф., 1921 г.р., д. Чинагорт Юсьвинского р-на, 1999.

КВЗ – Крохалёва В.З., 1926 г.р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на, 2002.

КМС – Кучева М.С., 1944 г.р., д. Бачманово Косинского р-на, 2000.

ПЕА – Пикулева Е.А., 1922 г.р., д. Кукушка Кочёвского р-на, 2000.

РГВ – Ратегов Г.В., 1930 г.р., с. Кочёво, 2000 г.

РАС – Рожнёв А.С., 1919 г.р., с. Б.Коча, 2000.

СМЕ – Салтанова М.Е., 1926 г.р., д. Чазёво, 2002.

ФОА – Федосеева О.А., 1925 г.р., с. Пуксиб, 2000.

ХМЯ – Хомякова М.Я., 1940 г.р., д. Борино, 2011.

ЮМП – Юркина М.П., 1929 г.р., с. Юксево, 2002.

ЮТА – Юркина Т.А., 1913 г.р., д. Куделька Кочёвского р-на, 2000.

Список литературы

Грибова Л.С. Культ «древних» у коми-пермяков // VII Междунар. конгресс антрополог. и этнограф. наук. М.: Наука, 1964. С.1–9.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль (Проблема семантики). М.: Наука, 1975. 148 с.

Данилко Е.С. Историческая память в устных преданиях зюздинских и язвинских коми-пермяков // Этнографическое обозрение Online. 2007. Март. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_2b.pdf (дата обращения: 03.09.2011).

Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избр. тр.: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С.230–298.

Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-перм. кн. изд-во, 2005. 256 с.

Коми-пермяцкие народные предания о Перебогатыре / сост. Д.И.Гусев. Кудымкар: Коми-перм. кн. изд-во, 1956. 100 с.

Королёва С.Ю. «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская культура и современный мир: сб. материалов науч. конф. М.: ГРЦРФ, Вып.6. 2004. С. 81–91.

Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры М.: Наука, 1987. 227 с.

Лимеров П.Ф. Образы чуди в коми фольклоре // Изв. УРГУ. Сер. Гуманитарные науки. Филология. 2009. №1/2(63). С.81–90.

Мальцев Г.И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX вв. (Историко-этнографический аспект). Кудымкар: Изд-во «Кудымкарская типография», 2004. 288 с.

Николаев С.Д. Традиционная обрядовая культура мордвы // Мордва: Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. С.388–445.

Псалтирь и каноны, чтимые по усопшим: Для мирян / сост. иеродиакон Димитрий (Николаев). М.: Даниловский Благовест, 2002. 506 с.

Подюков И.А. Предания о Перебогатыре у лупьинских коми-пермяков: состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности: материалы межрегион. науч. конф. Пермь: ПГПУ, 2008. С.196–206.

Подюков И.А. и др. Усольские древности: сб. трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района к. XIX – XX в. / И.А.Подюков, А.М.Белавин, Н.Б.Крыласова,

С.В.Хоробрых, Д.А.Антипов. Усолье: Типогр. купца Тарасова, 2004. 240 с.

Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк // Изв. общ-ва археол., ист. и этногр. при Императорском Казан. ун-те. Казань, 1890. Т.VIII, вып.2.

Смирнов И.Н. Пермьяки: Историко-этнографический очерк // Изв. общ-ва археол., ист. и этногр. при Императорском Казан. ун-те. Казань, 1891. Т.IX, вып.2.

Чагин Г.Н., Черных А.В. Народы Прикамья: Очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. Пермь: Типогр. купца Тарасова, 2002. 303 с.

Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края / Перм. гос. ун-т. Пермь, 2010. 224 с.

Чудь в устной традиции Архангельского Севера / сост., коммент., указатель Н.В.Драниковой. Архангельск: Помор. ун-т, 2008. 146 с.

Чугаева С.В. Праздник «Пестера» (Пестерья) у северных коми-пермяков // Коми-пермяки и финно-угорский мир: Материалы III междунар. науч.-практ. конф. Кудымкар, 2007. Т.1. С.359–362.

Чугаева С.В. Важ важжез касьтылём – поминовение предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях. М.: Центр «Сэфер», 2008. С.260–271.

Юсьвинский район. 85 лет. Юбил. изд. / сост. О.Данилова. Пермь: Пушка, 2010. 204 с.

«MYZA» IN FOLK FUNERAL PRAYERS, LEGENDS AND CEREMONIAL PRACTICES OF KOMI-PERMYAKS (the trial of system description)

Svetlana U. Korolyova

Senior lecturer of Russian Literature Department
Perm State University

Komi-Permyak belief in «myza» (punishment from the died ancestors) is examined in the context of actual myths and folk ceremonies. The genre of legend, the facts of family rituals and season rituals are considered; not well-known «formulas-invitations» (addressed to the died) and folk funeral prayers are analyzed. The Komi-Permyak category of «ancestors» is specified; essentially important variability of figures (primordial people, founders of settlements, robbers, fluent serfs, Russian old-believers, etc.) which are involved into a famous plot of mythological Chjuds self-burial, is find out. It is concluded that «myza» is the part of important mythological and ritual complex which integrates actual folk ceremonies and supports unity of a sacral landscape in various Komi-Permyak territories.

Key words: Komi-Permyaks; cult of ancestors; folk legends; funeral ceremonies; sacral landscape; folk religion.