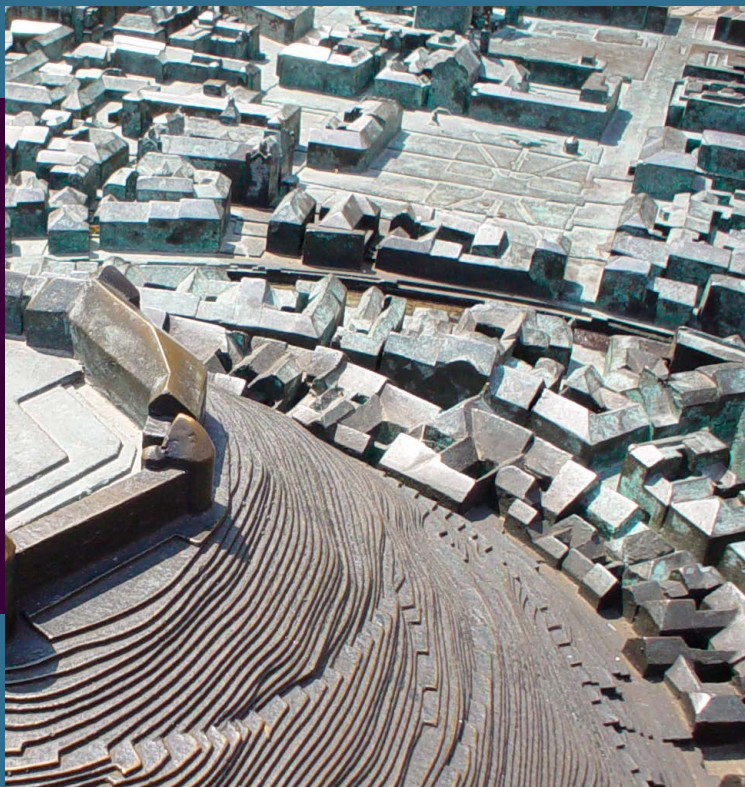


Континуум культуры регионов

Коллективная
монография



3-й РОССИЙСКИЙ
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
КОНГРЕСС

серия
Современная
культурология





РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

РАЗЛГОВ Кирилл Эмильевич,
директор Российского института культурологии,
доктор искусствоведения, профессор — *председатель*.

СПИВАК Дмитрий Леонидович,
директор Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии,
доктор филологических наук — *заместитель председателя*.

ГОНЧАРОВ Сергей Александрович,
проректор по учебной работе Российского государственного педагогического университета
им. А. И. Герцена, председатель Научно-образовательного культурологического общества,
доктор филологических наук, профессор.

КОЧЕЛЯЕВА Нина Александровна,
ученый секретарь Российского института культурологии,
кандидат исторических наук — *ответственный секретарь*.

АСТАФЬЕВА Ольга Николаевна,
заместитель заведующего по научной работе кафедры культурологии и деловых коммуникаций
Российской академии государственной службы при Президенте РФ,
доктор философских наук, профессор.

БАК Дмитрий Петрович,
проректор по научной работе Российского государственного гуманитарного университета,
кандидат филологических наук, профессор.

БУРЛАКА Дмитрий Кириллович,
ректор Русской христианской гуманитарной академии, доктор философских наук, профессор.

ЖИДКОВ Владимир Сергеевич,
главный научный сотрудник Государственного института искусствознания,
доктор искусствоведения, профессор.

ЗАЙЦЕВ Владимир Николаевич,
генеральный директор Российской национальной библиотеки, кандидат технических наук.

ИКОНИКОВА Светлана Николаевна,
заведующая кафедрой теории и истории культуры Санкт-Петербургского Государственного
университета культуры и искусств, доктор философских наук, профессор.

КОНДАКОВ Игорь Вадимович,
заместитель председателя Научного совета Российской Академии наук «История мировой
культуры», доктор философских наук, профессор.

МОСОЛОВА Любовь Михайловна,
заведующая кафедрой теории и истории культуры Российского государственного педагогического
университета им. А. И. Герцена, доктор искусствоведения, профессор.

СОЛОНИН Юрий Никифорович,
декан факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета,
заведующий кафедрой культурологии, доктор философских наук, профессор.

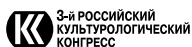
ТРОПП Эдуард Абрамович,
главный ученый секретарь Президиума Санкт-Петербургского научного центра
Российской Академии наук, доктор физико-математических наук, профессор.

ЧИСТОВ Юрий Кириллович,
директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры)
Российской Академии наук, доктор исторических наук, профессор.

ВЕНКОВА Алина Владимировна,
заместитель директора по научной работе Санкт-Петербургского отделения
Российского института культурологии, кандидат культурологии, доцент.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОГО ИНСТИТУТА КУЛЬТУРОЛОГИИ
Серия «Современная культурология»



СОСТАВИТЕЛИ И РЕДАКТОРЫ:

Ответственный редактор: Л. Н. Захарова.

*Редакция: Д. Л. Спивак, А. В. Венкова, А. В. Конева, Л. Д. Бугаева, Е. В. Луняев,
А. В. Ляшко, А. А. Магамедова, И. Б. Соколова.*

Континуум культуры регионов. Коллективная монография. / Отв. редактор
Л. Н. Захарова. — СПб: Эйдос, 2012. — 637 с.

ISBN 978-5-904745-25-7

Монография включает материалы, представленные на секции «Региональная культура», проводившейся в рамках Третьего Российского культурологического конгресса с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации», Санкт-Петербург, 27–29 октября 2010 г.

Адресуется научному сообществу, аспирантам, преподавателям и студентам.

ISBN 978-5-904745-25-7

© Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии, 2012
© Коллектив авторов, 2012
© Издательство «Эйдос», 2012



Санкт-Петербург 2012

С. Ю. Королёва

МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И МИФОЛОГИЕЙ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ И ЗАГРОБНОМ МИРЕ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹)

В современной научно-исследовательской и учебной литературе понятия «мифология» и «религия» зачастую употребляются синонимически: так, верования первобытных народов с равным основанием могут быть названы мифологическими, религиозными или религиозно-мифологическими². Однако иногда, в зависимости от конкретных задач, поставленных автором, возникает необходимость разграничить эти понятия. Очевидно, что единого общепринятого подхода здесь не существует. К примеру, если речь идет о таких ранних *формах религии*, как фетишизм, магия, тотемизм и анимизм, то *мифология* выступает как совокупность текстов (в широком понимании: не только вербальных, но и ритуально-хореографических, орнаментальных и проч.), где эти религиозные верования проявляются³. Можно указать и другие критерии для разграничения. Мифология может пониматься уже, чем религия: первая включает лишь верования, вторая — ритуалы, культовые сооружения, институт жречества или священства, комментарии к священным текстам. Некоторые исследователи предлагают называть мифологией только *фантастические* представления о мире⁴, а религиозная картина мира, помимо них, может содержать собственно морально-этические, общественно-политические, философские,

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Минпромнауки и инновации Пермского края, проект № 10-04-82418а/У.

² См., например: Васильев Л. С. История религий Востока: Уч. пособие. М., 2004. С. 63, 79, 94 и др.

³ Там же. С. 52–64.

⁴ Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1998. С. 653.

эстетические идеи, отнодь не сводящиеся к сфере мифа. Наконец, религия соотносится с мифологией как более поздняя стадия ее развития, возникающая «в эпоху металла с формированием первых государств»⁵.

В нашем случае интерес представляет именно стадийный подход (получивший обоснование еще в трудах Э. Тейлора и сохраняющий свою актуальность). Вслед за рядом отечественных и зарубежных ученых мы исходим из того, что между архаическими мифологиями и развитыми религиозно-мифологическими системами (национальными и мировыми) существуют очевидные генетические связи⁶, однако вторые уже не сводимы к первым, т. к. представление о мире и человеке получает в них качественно усложненную форму. В числе тех, кто уделил внимание этой проблематике, могут быть названы М. Вебер, К. Ясперс, А. Ф. Лосев, С. А. Токарев, С. С. Аверинцев и мн. др. Так, К. Ясперс считает возникновение этико-религиозных учений одним их достижений Осевого времени, приведшего к появлению человека современного типа. С его точки зрения, главную роль в этом глобальном культурном «сдвиге» сыграло не столько появление городов и государств, сколько осознание человеком своих собственных границ и безграничности Космоса («Перед ним открывается ужас мира и собственной беспомощности», но это заставляет ставить высшие цели). Одновременно представление о «коллективной ответственности» и вера в решающую силу ритуалов, характерные для мифологической картины мира, сменяются идеей индивидуального пути и личной ответственности за все совершенные поступки (среди которых теперь не остается «этически нейтральных»)⁷. Во многом с этой концепцией перекликаются (а возможно, непосредственно от нее отталкиваются) рассуждения С. С. Аверинцева о сущностном различии язычества и теистиче-

⁵ Мифы и религии мира: Уч. пособие / Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2004. С. 18.

⁶ Отметим, что в отечественной науке (по-видимому, под влиянием богословских идей) появляются попытки доказать отсутствие каких-либо взаимосвязей между этими формами сознания. Так, Т. О. Кирсанова утверждает, что «религиозный и мифологический процессы являются... параллельными магистралями культуры» и теистическая религия «не выводится из мифа» (Кирсанова О. Т. Первобытные верования и миф (культурологическое значение мифологии) // *Фундаментальные проблемы культурологии*. В 4-х тт. Т. II: Историческая культурология. СПб., 2008. С. 49). Мы с подобным утверждением согласиться не можем.

⁷ Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. М., 1998.

ских религий. Язычники, по его мнению, поклоняются Космосу, который довлеет над личностью; эту силу олицетворяют боги и божества, амбивалентные по отношению к конкретному человеку и следящие лишь за соблюдением «принципа равновесия». Теистические религии предполагают существование личного Бога, сочувствующего человеку, придающего миру и происходящим в нем событиям «трансцендентный смысл»⁸.

Очевидно, что духовные достижения Осевого времени распространяются в мировой культуре постепенно (и, по-видимому, неравномерно в различной социальной и этнической среде). К. Ясперс отмечал, что даже у тех народов, которые первыми в него вступили, новая система ценностей долгое время оставалась «собственностью» интеллектуальных элит, медленно охватывая остальные социальные слои. Прочие народы приобщаются к этим ценностям еще позднее (и процесс, как нам кажется, нельзя считать завершенным⁹).

Обычно подобное приобщение происходит под влиянием какой-либо из мировых религий. Следуя логике концепции, можно сказать, что восточные славяне попали в зону воздействия идей Осевого времени в X в., в связи с христианизацией Руси. Несколько столетий спустя, продвигаясь на север и особенно на восток, они, в свою очередь, приносят новую религиозную картину мира автохтонным народам, в том числе финно-уграм. Ее воздействие на культуру этих народов по степени интенсивности оказывается, однако, различным. По оценке Е. А. Хелимского, проживавшие в Поволжье и Приуралье мордва, марийцы и удмурты, помимо христианства, оказались под влиянием ислама и тюркских домусульманских верований; коми-зыряне и коми-пермяки испытали более позднее (и более мягкое) воздействие православия; в наименьшей степени оно коснулось обских угров — хантов и манси¹⁰.

По отношению к восточным славянам также можно говорить о постепенном и неравномерном восприятии христианских идей (что, конечно, отнюдь не является чем-то уникальным: сходные явления наблю-

⁸ Аверинцев С. Язычество // Философская энциклопедия в 5-и тт. Т. 5. М., 1970. С. 611.

⁹ В каком-то смысле он не может быть завершен в принципе, особенно учитывая своеобразную «реставрацию» языческих ценностей в Новейшее время (идеи «общества потребления»).

¹⁰ Хелимский Е. А. Финно-угорские и самодийские народы // Мифы и религии мира. М., 2004. С. 247.

дались в средневековой Европе, в Византии и других странах¹¹). Исконное язычество долгое время сохраняло (и в какой-то мере сохраняет до сих пор) свои позиции в бытовой сфере народной жизни, сосуществуя с элементами православия и образуя единое мировоззрение. В средневековой церковной литературе такое мировоззрение называлось «*двоеверием*» и ставилось в один ряд с такими «грехами», как «маловерие» и «суеверие»¹². Сегодня — уже в безоценочном значении — оно используется в науке, наряду с другими понятиями, во многом с ним пересекающимися. Так, Н. И. Толстой по отношению к народному мировоззрению предложил говорить о «*троеверии*» (имея в виду, что вместе с христианством из Византии были заимствованы элементы неславянского язычества)¹³; стали почти общеупотребительными такие выражения, как «*народное православие*», «*народная религия*», «*фольклорная религия*» и др.¹⁴ Очевидно, что эти понятия применимы и к культурам других этносов, когда речь идет о взаимодействии официальной религиозной системы с более древним фольклорно-мифологическим субстратом, в результате чего религиозные идеи, образы и мотивы подвергаются вторичной мифологизации.

Одной из зон, где такого рода взаимодействие происходит достаточно интенсивно, можно считать представления о душе и загробном мире. Исследователи давно отметили особую устойчивость, «живучесть» традиционных верований, связанных со смертью и посмертным существованием; не случайно похоронно-поминальные обрядовые комплексы в культуре различных народов трансформируются и редуцируются намного медленнее, чем другие ритуалы, составляющие семейную обрядность.

Сказанное выше справедливо и по отношению к традиционной (крестьянской) культуре коми-пермяков. Материалом нашего исследования послужили полевые записи, сделанные в 1999–2005 гг. в составе экспедиций, организованных сотрудниками Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ (рук. Е. М. Четина) на территории Коми-Пер-

¹¹ Подробнее об этом см.: Юдин А. В. Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 115–116.

¹² Там же, с. 115.

¹³ Толстой Н. И., Толстая С. М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) // Славянское языковедение. VIII Международный съезд славистов. М., 1978. С. 366–368.

¹⁴ См., к примеру: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Древние святыни северо-запада России. СПб, 1998; Белова О. В. Народная библия. М., 2005.

мяцкого автономного округа. Представления о душе и загробном мире реконструируются нами преимущественно на основе похоронно-поминальной обрядности и несказочной прозы.

Начнем с ряда исторических фактов. Официальная христианизация коми-пермяцкого населения, жившего по всей территории т. н. Перми Великой по соседству с манси, произошла в сер. XV в. Однако долгое время по отношению к ним допускались известные послабления, касающиеся отправлений религиозного культа. Так, в сер. XVI в. в ответ на специальную челобитную «пермичей», просивших отменить церковные запреты на местные обряды, царь в уставной грамоте позволил посадским людям «кануны обетные и родительские держати по старине» (кануны — совместные трапезы по окончании молебнов)¹⁵. Другой примечательный пример — разрешение устанавливать в православных храмах, приход которых составляли коми-пермяки, деревянные скульптурные изображения Христа, Божьей Матери и святых (т. н. «пермская деревянная скульптура»).

На протяжении XVII в. происходит постепенная ассимиляция коми-пермяцкого населения (и его оттеснение в северо-западную часть Пермской губернии). Однако даже в XIX – начале XX вв. этнографы отмечали, что в мировоззрении коми-пермяков, по сравнению с проживающими по соседству русскими, очень сильны языческие представления. Примечательно в этом отношении свидетельство А. С. Сидорова: «...Темное население коми деревни обращается по всякому поводу к знахарям и колдунам, но очень характерно, что сплошь и рядом к ним же идет и местное духовенство, ожидая от колдовской силы более надежных результатов, чем от своего христианского чародейства»¹⁶. Хотя данное замечание касалось коми-зырян, оно во многом справедливо и для коми-пермяцкой культуры.

Несмотря на относительную устойчивость языческих мифологических верований, некоторые из них утратились ранее, чем их успели зафиксировать этнографы и фольклористы. К таковым, вероятно, нужно отнести и исконные представления коми-пермяков о душе (*lov*). Большинство известных финно-угорских воззрений, касающихся человека и его происхождения, навеяны библейскими мотивами и, по мнению исследователей,

¹⁵ Чагин Г. Н. Города Перми Великой. Чердынь и Соликамск. Пермь, 2004. С. 27.

¹⁶ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 17.

во многом вторичны¹⁷. Верования других народов уральской семьи (обских угров, самодийцев, саамов), а также карело-финский эпос «Калевала» позволяют, как полагает Е. А. Хелимский, реконструировать для этой мифологии образ мирового древа, на ветвях которого размещаются души еще не родившихся людей¹⁸. С выводом ученого соотносится предположение В. Н. Белицер, считавшей, что когда-то все народы коми верили, будто душа после смерти вселяется в дерево, — не случайно ольха у зырян и пермяков называется «лов-пу» — «дерево души»¹⁹. Как бы то ни было, речь идет только о научной реконструкции; известные нам фольклорно-этнографические материалы, равно как и наши полевые записи, не содержат видимых следов подобных представлений.

Сказанное отнюдь не означает, что в коми-пермяцкой традиционной культуре не сохранилось исконных представлений о загробном существовании, о взаимодействии умерших и живущих и т. д. По-видимому, причудливый сплав коми-пермяцкой архаики, христианства и восточнославянского язычества, заимствованного в ходе продолжительных контактов с русским населением, можно увидеть в специфическом коми-пермяцком обряде «черэшлан». По представлениям коми-пермяков, если не поминать древний «чудской народ» и умерших родственников (или не ставить свечи перед иконами святых в церкви), они могут наказать и наслать «мыжу» — неизлечимую болезнь. Чтобы от нее избавиться, нужно совершить специальный гадальный обряд, в ходе которого станет известно, на каком чудском могильнике нужно участвовать в молебне и коллективной трапезе, для какого усопшего устроить поминальный обед или перед какой иконой помолиться²⁰. Наши полевые записи подтверждают, что в северной части Коми-Пермяцкого округа представления о «мыже» остаются актуальными по сей день.

Чаще, однако, коми-пермяцкие и заимствованные у русских мифологические верования переплетены так тесно, что установить их генезис не представляется возможным. Но формальные признаки (несовпадение мо-

¹⁷ Хелимский Е. А. Финно-угорские и самодийские народы... С. 254.

¹⁸ Там же. С. 248.

¹⁹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. Труды института этнографии, 1958. С. 321.

²⁰ Обряд «черэшлан» хорошо описан и изучен в этнографической литературе, поэтому мы на нем подробно не останавливаемся. См. об этом, к примеру: Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков к. XIX нач. XX вв. Кудымкар, 2004. С. 152–162.

тивов) и особенно аксиологическое содержание позволяют отграничить их от собственно христианской картины мира.

Согласно православным представлениям (и в частности свидетельству преп. Макария Великого), после «исхода от тела» душу встречают ангелы и трижды ведут ее на поклон к Богу. Первый раз это происходит на 3-ий день. Затем ангелы возвращают душу на землю и показывают ей места, где она совершала добрые или дурные дела. Это продолжается до 9-го дня, до второго поклонения Господу. Далее до 40-го дня душа проходит «мытарства»: ангелы ведут ее на небо по невидимой лестнице, на каждой ступени которой находятся бесы. Они стремятся схватить и удержать поднимающуюся душу и для этого перечисляют все ее прегрешения; ангелы спорят с ними. Если добрых дел оказывается больше, душа проходит мытарство и поднимается выше, если же нет — бесы забирают ее в ад. На 40-ой день душа вновь приходит к Богу, и он решает, где ей находиться до Страшного суда²¹.

Праведники находятся «в предначатии вечного блаженства» (они могут знакомиться, общаться, сорадоваться, узнавать друзей и родных), грешники — «в предначатии вечных мук». Но частный суд на душу не окончателен: она еще может избавиться от страданий молитвами и милостыней со стороны живых. Именно с этой целью Церковью установлены специальные поминальные дни и обычай молиться за усопших²². Христианство выступает, таки образом, как «типичная религия спасения»: единичная человеческая душа для него в каком-то смысле «дороже, чем весь природный космос»²³.

Народно-православные представления русских существенно отличаются от церковных. Так, в русской народной духовной поэзии (духовных стихах) ад и рай разделяет огненная река. Ад локализован под землей, это место бесовской силы с вечно пылающим огнем. Путь души «на тот свет» проходит через мост в виде тонкого бревна или настила; грешники срываются и попадают в ад, остальные переходят в рай²⁴. В то же время иногда в качестве жилища умершего мыслится гроб (в отличие от жилого дома,

²¹ Иерей С. Разумцев. Ваш ангел-хранитель. М., 2006. С. 261–262.

²² Закон Божий / Сост. Серафим Слободской (Репринт. изд.). М., 1991. С. 560–561.

²³ Аверинцев С. С. Христианство // Мифы и религии мира. М., 2004. С. 375.

²⁴ Морозов И. А., Толстой Н. И. Ад // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и тт. Т. 1. М., 1995. С. 93–94.

он «вечный», «новый», но «холодный» и «темный»). В процессе похорон в гробу ему устраивают «постель», складывают туда необходимые «в ином мире» вещи (деньги, хлеб, сменную одежду, предметы труда). Иногда кладут ногти, чтобы умерший смог забраться на высокую гору и попасть в рай. Туда же могут положить «посылку» для другого умершего²⁵. «Календарный регламент» предусматривает, что в некоторые праздники Бог отпускает души умерших навестить родных, после чего они вновь возвращаются «под землю»²⁶. Очевидно, что в данном случае книжно-церковные представления смешиваются с народными (либо сосуществуют с ними), образуя «противоречивые сочетания и в отдельных локальных традициях, и даже в индивидуальных воззрениях»²⁷.

В коми-пермяцкой традиционной культуре на сегодняшний день, как нам кажется, сохраняется и доминирует подобная система представлений²⁸. Отдельные ее элементы, по всей вероятности, испытали влияние со стороны древнего коми-пермяцкого культа предков (ср. представления о мыже и обряд черэшлан), однако указать их с уверенностью не представляется возможным, поскольку мы имеем дело с результатом продолжительного историко-культурного синтеза.

Одна из устойчивых мифологических универсалий — осмысление смерти в категориях ухода / передвижения / перехода; как и у русских, важное место в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков занимают предметы и представления, связанные с загробным путешествием души в иной мир. Душа покидает тело в момент смерти: *«Говорят, люди даже видят, как она выходит: как пар изо рта идет. Но быстро очень. Раньше так и говорили, что душа выходит паром»* (с. Юкеево Кочёвского р-на). Накануне или непосредственно во время смерти за душой приходит не ангел (этот христианский персонаж, по нашим наблюдениям, довольно редко фигурирует в коми-пермяцкой сказочной прозе), а кто-то из ранее умерших родственников — мать, отец, сестра: *«Женщина*

²⁵ Афанасьева Е. Н., Плотникова А. А. Гроб // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 553–556.

²⁶ Толстая С. М. Душа // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 167.

²⁷ Морозов И. А., Толстой Н. И. Ад // Славянские древности... С. 93.

²⁸ О заимствовании похоронно-поминальной обрядности у русских свидетельствует и тот факт, что большинство похоронно-поминальных плачей исполняется коми-пермяками на русском языке. Аналогично обстоит дело со свадебной обрядностью (сегодня практически утраченной), сюжетами многих социально-бытовых сказок и проч.

здесь умерла, семидесяти годов была, болела очень. И вот как-то говорит: «Мама, не оставляй меня! Зачем ты пришла и меня здесь оставила?» А мать ответила: мол, погоди, завтра за тобой приду. И женщина сразу успокоилась. А на другой день умерла» (с. Чазёво Косинского р-на).

Если человек скончался вдали от дома, душа приходит в жилище, которое умерший считал своим (обычно это его собственное жильё, дом жены или родителей), поэтому важно правильно определить место и по возможности привезти тело туда. Если по какой-то причине похороны происходят «из казенного места», поминальные обряды все равно совершаются в доме умершего, поскольку считается, что душа его находится там: «А который парень на болоте замерз, его мать до сорока дней видела сон, что сын говорит ей: «Мама, не плачь, я ведь дома»» (д. Ошово Кочевского р-на).

Обряжая усопшего, важно выбрать для него правильную одежду; вероятно, под влиянием старообрядческой культуры (вообще ощутимым на территории Коми-Пермяцкого округа), сложился запрет на красный цвет и яркие узоры: душа якобы не попадет в рай, пока не отстирает свою одежду добела. Не менее важно соблюдать предписания, готовя умершему гроб: «Гроб, говорят, не надо украшать: грешно это. А мы ведь не знали. У нас дедушко умер, его все очень любили и уж так там все украсили! Цветы полон гроб наклали и красным его обшили. Снаружи-то еще можно, а они и внутри сделали. Дак в ту же ночь видела хозяйка: “Я-де в огне лежу, — говорит. — Не надо было меня в огонь класть!” Очень сердился дедушко-то...» (д. Кукушка Кочёвского р-на). Примечательно, что участь души определяют в данном случае не добрые и злые поступки, совершенные при жизни, а нарушение или соблюдение ритуала родственниками умершего. В этом можно увидеть, как нам кажется, доминирование коллективной ответственности и решающую роль обряда (внешнего по отношению к моральным качествам человека), что характерно не для религиозной, а для мифологической картины мира.

Помимо предписанных церковью предметов (савана, венчика, иконы и текста разрешительной молитвы, имеющих символическую функцию), в гроб кладут вещи утилитарного назначения. Обычно это «перемена» — комплект сменной одежды, и предметы, которые были нужны умершему при жизни (часы, расческа, очки и т. п.): «Отец умер — расческу его в гроб положили. Палку ему с собой положили, он у нас с палкой ходил. Очки вот забыли. А если что-нибудь забудешь, надо кому-то отдать эту вещь. Мы очки отдали» (д. Ошово). Несмотря на христианский постулат о бесплот-

ном существовании душ (и, следовательно, отсутствия у них материальных потребностей), родственники стараются обеспечить умершего всем необходимым и даже учесть его предпочтения (в противном случае покойник может «обидеться»): *«У нас девка померла, и забыли ей туфли надеть. Другие какие-то надели, а она, видишь, их очень любила. И потом снилась: “Мама, — говорит, — скоро помрет у вас такой-то человек, ты туфли положи в гроб и мне вышли!” Так и сделали. А я сама себе уже сапоги купила теплые, приготовилась умирать. У меня ноги болят, а в сапогах-то будет тепло»* (с. Пуксиб Косинского р-на).

Нередко в гроб кладут и предметы, связанные с трудовой деятельностью умершего (плотнику — молоток, учительнице — ручку и тетрадь, и т. д.), потому что на том свете им тоже нужно будет «работать». В нашем архиве есть текст, примечательный по своей развернутости и крайне интересный в аксиологическом отношении. Приведем его полностью: *«Под водой тоже живут люди, ой, сколь живут! Кто утонет, там поселяются. Там водяные начальники есть, и у них еще самый главный большой начальник. Кого им надо [для работы], они туда и заберут, утонет человек. Там ведь тоже работают люди-то, думаешь, нет?*

И под землей люди есть. Который при жизни кем был, так и работают там: учителя, доярки... [И врачи?] И врачи тоже. [А разве после смерти болеют?] А как не болеют? Там все, как здесь, только под землей.

И сверху на небе тоже живут люди, кто здесь были счастливые. [А можно узнать заранее, куда ты попадешь?] А как ты узнаешь? Туда только счастливые попадают, вверх-то. И там они тоже счастливые» (с. Юксеево; записано от бывшей колхозницы, 1918 г. р.).

Обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, «тот свет» состоит из нескольких изолированных частей: утопленники живут под водой, счастливые — на небе, остальные — под землей²⁹. Во-вторых, человек находится в полной зависимости от персонифицированных природных сил (водяные по своему произволу могут «забрать» его под воду). Отношения с Богом (если он есть) тоже не вполне понятны, поскольку попадание «под землю» или «на небо» находится вне прямой зависимости от

²⁹ Ср. также следующую запись: *«Я слышала, если помрет кто и пойдешь его хоронить, то как 40 шагов шагнешь обратно домой, тогда и слушай. Ложись на землю и слушай там. А услышишь, говорят, как они [умершие] под землей разговаривают. А может, и неправда все это...»* (д. Урья Кочёвского р-на).

поступков человека. В-третьих, весьма архаичной чертой можно считать полное сохранение умершим своего статуса: возраста, состояния здоровья, профессиональной принадлежности и т. д.

Реже встречаются представления, что в загробном мире «все наоборот»: умершие насильственной смертью теперь отдыхают, работавшие на тяжелой работе руководят другими и почти ничего не делают, жившие бедно становятся богатыми, и т. д.: «Одна женщина здесь тяжело жила, много очень работала. Всё в одной одежде ходила. И когда умерла, кто-то видел ее во сне: будто она там в карете ездит, а конь-то синий...» (д. Кукушка Кочёвского р-на). Сложно сказать, однако, в какой мере подобные представления возникают под влиянием христианства, а в какой сохраняют элементы архаической логики (в ином мире все иначе, т. е. ровно наоборот)³⁰.

Вернемся, однако, к похоронному обряду. Если у умершего остался супруг, он кладет в гроб нитку длиной в свой рост — «пару» (чтобы покойник на том свете не ждал его и «дал еще пожить»). Как правило, две ночи умерший «ночует дома», похороны происходят на третий день. Пока родственники, соседи и знакомые, прощаясь, обходят гроб с умершим, родные что-то дарят всем «на память». Предметы стараются передать через гроб, чтобы покойному «там польза была»; можно предположить, что цель этого ритуала — не только морально обязать присутствующих поминать умершего (и тем самым помочь душе на том свете)³¹, но и магическим образом «отправить» эти предметы вслед за ним.

Вынос покойника из дома «вперед ногами» остается одним из самых строго соблюдаемых предписаний. Перед гробом идет человек с узелком или мешочком — т. н. «первой встречей»: «Это кто первый встретится, ему хлеб дают и какой-то подарок. Хлеб ниткой замотают крест-накрест, пятикопеечную монетку или другую какую денгу медную в хлеб втыкают и это дают. У нас сына... стали выносить, и тут на мотоцикле парень подъехал. И отдали ему» (д. Макарово Юсьвинского р-на). В литературе «первую встречу» нередко связывают с христианской идеей раздачи милостыни, облегчающей участь души умершего. Сами информанты

³⁰ Ср. известные по этнографическим источникам поверья, что умершего нужно хоронить в старой одежде, потому что на том свете она становится новой. Изредка наши пожилые информанты припоминали, что подобный обычай существовал когда-то и у них, но давно вышел из обихода.

³¹ См.: Агапкина Т. А. Дар // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 19.

редко дают объяснение этому обряду, однако в записанных нами комментариях он связывается с прохождением «загробных испытаний»: *«В хлеб деньги положат и ниточку. Деньги — это место там [в раю] выкупать. А нитку большую и толстую давать желательнее, душа в рай-то по нитке переходит. Это огненная река там есть. И вот какую нитку тебе дадут: если слабую — утонешь, упадешь в речку, там и будешь плавать. А если сможешь перейти и в гору подняться, тогда в рай попадешь. ...А может и злой человек в рай попасть: какую ведь нитку ему положат»* (д. Гавино Юсьвинского р-на). В данном тексте также очевидна редуцированность морально-этических представлений о загробных испытаниях: они заключаются не в припоминании своих злых и добрых дел, а в успешном прохождении препятствий (реки, горы), которое во многом зависит от ритуальной помощи родных.

Необходимостью пройти подобное испытание объясняется и распространённый запрет стричь умершему ногти: *«Ногти покойнику никогда не обрезают. Ногти ведь надо там, чтоб на гору лезть. Которые люди бездетные, они свои ногти даже собирают и ложат потом в гроб: остальным дети помогают здесь [молитвами и пр.], а им-то там никто не помогает»* (д. Ошово). С представлением о высокой горе связан также запрет на отправку с умершим большого количества предметов: *«И, говорят, покойнику не надо много класть в гроб. Это у него будет тяжёлая котомка. А там гора, и надо в гору подняться. А кто ворует человек, ему там [на том свете] все это кладут, и он еле идет. Один вор, говорят, приснился другому человеку: «Воровал-воровал и попал в ад, — говорит. — И меня закопали, никуда не пускают. Меня день и ночь варят в чугушке»»* (д. Гавино).

После похорон душа возвращается домой и остается там до 40-го или 42-го дня. Вплоть до этого времени в комнате принято держать стакан с водой и кусок хлеба, чтоб душа могла в любое время «поесть и попить». Поминки на 3-ий, 9-ый, 20-ый (очень редко) и 40-ой день в ритуально-мифологическом плане представляют собой серию предварительных прощаний и «обедов», которым «кормят» душу перед окончательным уходом (в северных районах принято отмечать еще «6 недель», или «проводы души»). Одновременно умерший проходит «мытарства»: *«До сорока дней душа везде ходит — это мытарство называется. Говорят, ей надо 20 мытарств посмотреть за ее грехи. А к вечеру она домой приходит»* (с. Кочево).

В северной части Коми-Пермяцкого округа «сорочины» отличаются тем, что в этот день умершему «собирают котому». После поминального

обеда кто-то из родных складывает в новый заплечный мешок все, что может пригодиться в путешествии: *«Одежду туда положит, обувь, нитку с иглой, бутылку вина, рыбный пирог, чашку, ложку, мыло — которым мыли его [покойника], кружку, но не пустую, конечно: масла туда положат или сахара. И кому хочет, отдаст под матицей. Надо чужому человеку отдавать или кому-то из обмывальщиков»* (д. Ошово). С человеком, который изображает умершего и стоит под матицей или у стола, по кругу прощаются все присутствующие («руку ему жмут, а кто и поцелует»). После того как ему отдают котому, он должен покинуть дом умершего, символически изображая уход его души. Обычно котому несут домой, после чего при желании возвращаются на поминки — уже в своем собственном статусе.

Таким образом, на наш взгляд, на протяжении всего похоронно-поминального цикла прослеживается определенная логика взаимодействия с загробным миром: *всё, что родственники покойного раздают в это время другим людям, оказывается в распоряжении умершего*. Что касается социопрагматики обряда, то она видится нам в том, что в процессе инсценированного прощания с умершим все значимые социальные отношения (родственные, соседские, дружеские и пр.) «приводятся к норме». Сама душа, по поверьям, еще находится дома; участвуя в обряде прощания (или наблюдая за ним), она готовится покинуть этот свет «примиренной» с родными, соседями и друзьями.

По народным представлениям (которые, заметим, существенно расходятся здесь с христианством), душа окончательно покидает свой дом лишь на 42-ой день. В этот день близкие родственники и соседи устраивают «проводы души». В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» этот обряд описывается как общий для восточных славян и имеющий множество региональных вариантов³²; в Пермском крае он также зафиксирован у русского населения. Тем примечательнее, что «проводы души» сохраняются и в коми-пермяцкой традиционной культуре, где продол-

³² Толстая С. М. Душа // Славянские древности... С. 167. Близкая пермскому обряду параллель обнаруживается, к примеру, на Южном Урале. Об этом варианте подробнее см.: Похоронно-поминальные традиции Южного Урала / Сост. Т. И. Рожковой и С. А. Моисеевой. Магнитогорск, 2008. Сопоставление с коми-пермяцкими «проводами души» позволяет предположить, что обоих случаях местное население могло заимствовать его у старообрядцев.

жают интенсивно бытовать, пусть и не повсеместно. Здесь после небольшого поминального обеда 2–3 человека (обычно те, кто жил с умершим в одном доме) идут «проводить душу: *«Табурет берут, скатерочку, пирог рыбный, шанежку там, идут до заречки, там все на табуреточку положат. Сами поедят — и душа с ними поест. Потом домой идут»* (д. Анисимово Юсьвинского р-на). Если кладбище расположено близко, провожают до него, но чаще границей служит река, околица, перекресток: *«Потом помажут платочком [в сторону кладбища]: “Ты к нам не ходи, а мы к тебе придем”»* (д. Большие Они Юсьвинского р-на).

Важно проводить душу «вовремя», в противном случае покойник может присниться и сообщить о своей обиде: *«Один раз соседка прозевала. Я с 3-х часов ждала, а они всё свет не жгут. Ну, разбудила их, дак они все равно ничего не успели. Время подходит, вот уже 5 часов. И дверь вдруг — журк! — открылась. Он уже вперед пошел, а они с едой за ним. А надо, чтоб они вышли, а он за ними пошел и там с ними покушал. А так он голодный уходит. Некоторые, говорят, квашню ставят, а хлеб испечь не успевают. Дак он потом снится: я только с пальца-де квашню вашу полизал, хлеб ваш непечёный. А вы проспали»* (с. Кочёво). Уходя, душа обычно «подает знак»: *«Говорят, кто первый идет из дому, с тем и выходит душа-то. Увидишь, что она пошла: занавески [на дверях] только так шевелятся. И даже не-которые чувствуют сзади: топ-топ-топ...»* (д. Гавино). Таким образом, в этом обряде мы тоже видим существенное смещение акцентов: последний поминальный обед нужен не для того, чтобы помолиться о душе (хотя молитвы произносятся), а чтобы «накормить» ее.

Могила умершего воспринимается как его дом на том свете. Показателен комментарий одной пожилой женщины относительно «домовины» — сруба из двух венцов и крыши, которые в северных районах было принято раньше строить над могилой: *«Струб — это у них там домовина получается. У нас так не хоронят, а я такие в Кышке видала. Мне не понравилось: сразу ему солнце закрыли!»* (д. Кукушка).

В поверьях о загробном мире обращает на себя внимание противоречие, которое сами информанты «не замечают». Получается, что умершие могут одновременно находиться на кладбище (в могиле), в некоем ином подземном мире (где они работают, едят, общаются т. д.), а также либо в аду (огненная река), либо в раю (на высокой горе). О том, что подобные противоречия типичны для народных представлений, уже говорилось выше. Однако в действительности картина получается еще более пестрой.

Так, самоубийцы должны попадать в ад, однако в коми-пермяцкой народной культуре отношение к ним более лояльное: нам доводилось слышать, что их положение отличается лишь тем, что «их там, в могиле, отдельно кормят». В поминальные дни все души, независимо от местонахождения, могут возвращаться к себе домой: *«Поминки делают, чтоб родители к нам пришли. Мы не видим, а они прилетают. Сидят тут с нами, может. Если что будет, они наказывают, что делать. Жалуют своих детей-то...»* (с. Юксево).

Как и у русских, продолжающийся контакт умерших с живыми в традиционной культуре коми-пермяков осмысливается в целом как норма, если он происходит по правилам, предписанным календарной поминальной обрядностью (прежде всего троичко-семиковой). Широко известен здесь сюжет о «ходячем покойнике», который появляется, если по нему слишком сильно тоскуют, и может причинить вред: *«Есть такие, что и ходят. А муж ведь или жена не будут ходить, это черт ходит, на них вроде похожий. Мать рассказывала, девушка тут была и парень, любили друг друга, Лена и Вася звали. И Лена что-то рано умерла. Вася, видно, все думал про нее, вот она и стала к нему ходить. Во двор выйдет — она там стоит, в избу вернется — она за ним. Он от нее на печку залезет, а на печку-то никто [из нечистых] залезть не может, она калёная. Девка тоже залезть не может, дак она опять на полати к нему лезет да оттуда зовет к себе. И он повесился в конце концов, утянула она его»* (д. Кукушка).

Однако зачастую умершие возвращаются домой произвольно, их приход может быть никак не связан ни с поминальными днями, ни с нарушением запрета на тоску. Этот пласт коми-пермяцких представлений широко представлен в быличках о сновидениях. Исследователями давно отмечено, что в традиционной культуре сон оказывается одним из главных каналов связи между миром живых и мертвых, тем самым, вставая в ряд других — в т. ч. обрядовых — видов «общения» с иным миром³³. По отношению к коми-пермяцкой культуре это справедливо в полной мере. Приведем наиболее показательные в этом отношении записи: *«Маму часто вижу во сне: она все там стряпает, по дому ходит. Последний-то сон, будто заходит в одежде, какую раньше носила, в платке в своем старом. Только глаза немного ввалились. “Ты что ли вернулась?” — спрашиваю.*

³³ Толстая С. М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 198.

«А я и не уходила», — говорит. Она во сне часто снится, мы разговариваем, так я и на кладбище не иду» (д. Кукушка). Иногда сон может открыть «настоящее» местопребывание умершего, при этом выясняется, что душа покойного, пребывает не в «том», а в этом мире, невидимая для живых: «Еще вот снилось. Мама будто сидит в старом нашем доме. А она оттуда переехала, в новом уже умерла. И во сне она в старом доме сидит, там печка топится и одной стены будто нет. “Ты что, обе печки топить?” — “Да, приходится”, — говорит. “А в новом-то доме не живешь, что ли?” — “Нет”. Мы подумали, в новом доме не все еще доделано, вот она жить там и не может. Это ведь говорят, что если осталась у покойного работа, то надо родственникам ее доделать» (д. Кукушка).

Можно предполагать, что некоторыми носителями традиции постоянное или очень продолжительное пребывание души умершего в доме, где живет его семья, мыслится как вариант нормы (при этом сложно сказать, что перед нами: отголоски архаических верований, связанных с предками-покровителями, или индивидуальные представления): «Мать у меня умерла — часто снилась. Пока 40 дней было, со мной сноха жила, а потом сразу уехала. И в первый же день снится — мама за стол идет: “Я хочу покушать”. Хлеба попросила. А это до 40 дней возле иконы всегда хлеб-вода лежат, а потом мы убрали, и ей нечего покушать. И вот так она ходила. И всё в той одежде снилась, в чем мы ее похоронили. Дак бабы молитвы читали, чтоб она не была здесь, не чудилась. Чё-то поговорили, да еще надо около двери плюнуть три раза и в углы по три. И она тогда ходить не может. Сделали мы так. И ночью мать снова снится: “Ты почему меня от дома гоняешь? Я ведь тебе буду помогать!” Так сказала и больше не приходила. Это я умру, и мне очень грешно будет, что гоняла я ее...» (с. Пуксиб).

Представления о том, что умерший может по своему усмотрению возвращаться домой, проявляются не только в «быличках» о сновидениях. Широко бытует поверье, что покойничью одежду (в которой человек умер) лучше не выбрасывать, а хранить на чердаке: она якобы оберегает дом «от суда и от пожара». Обычно эти верования никак не объясняются, но однажды нам удалось записать следующий комментарий: «Покойничью одежду на вышке держат, там ее вешают, чтоб он потом весь дом караулил от пожара. [Кто караулил?] А кто умер-то. Он, видимо, на чердак возвращается, там сидит иногда, вот и охраняет» (с. Юксеево).

Приведенная запись примечательна еще и тем, что здесь проявляется мотив «особой силы», которую умерший приобретает после смерти. Ино-

гда он может использовать ее, чтобы поквитаться с обидчиком: *«Одна женщина, Галина ее звали, умерла тут, в Пыстогово. Стали ее мыть, а она смеется. Все заметили, что улыбается. А вскоре мужа у нее парализовало. Он, видимо, и убил ее, так люди-то говорили. А она умерла — и улыбается. Они ведь там сильные становятся...»* (д. Урья Кочёвского р-на). Если умершего не поминать, он может наслать мыжу. Но его «сила» может использоваться и во благо близким — к примеру, умершие, наделенные даром предвидения, предупреждают об опасности или дают верный совет: *«Покойник снится во сне — значит, что-то у тебя будет. У меня так бывало уже. Корова сильно заболела. Корма были грубые, и у нее живот, видимо, заболел, кишка не стала работать. Чуть не пропала корова. И перед этим я во сне видела отца: он мне говорил, чтоб я корову-то могла охранить, что она сильно заболеет. Это родители могут сделать, предупредить как-то. Я теперь чувствую, что покойники — они все знают, что будет. Труп-то в земле лежит, а душа-то в воздухе»* (с. Юкеево).

Подведем итог. В традиционных представлениях коми-пермяков о душе и загробном мире доминирует не столько религиозное (православное), сколько фольклорно-мифологическое начало. Это проявляется как в существенном несовпадении картины посмертного существования с церковно-книжной традицией, так и — что более важно — в ориентации на дохристианские морально-этические нормы. Участь души, ее попадание в рай или ад, определяется не столько качеством совершенных при жизни поступков, сколько точным соблюдением похоронно-поминального ритуала. В загробном мире душа сохраняет свои материальные потребности; контакты с людьми отчасти регламентируются календарной обрядностью, но во многом зависят от воли самого усопшего. Данный комплекс представлений вполне может быть охарактеризован как «троеверие», поскольку основу его составляют дохристианские верования коми-пермяков (в частности, развитый культ предков), система народного православия, заимствованная у русских, и (в меньшей мере) церковно-книжная традиция.

Континуум культуры регионов

Коллективная монография

Электронное издание

Дизайн и верстка: **ВЕНИАМИН НАИНСКИЙ**

Директор издательства: **БОРИС БОЖКОВ**



Издательство «Эйдос»

www.eidos-books.ru

Гуманитарная научная литература.

Электронные издания