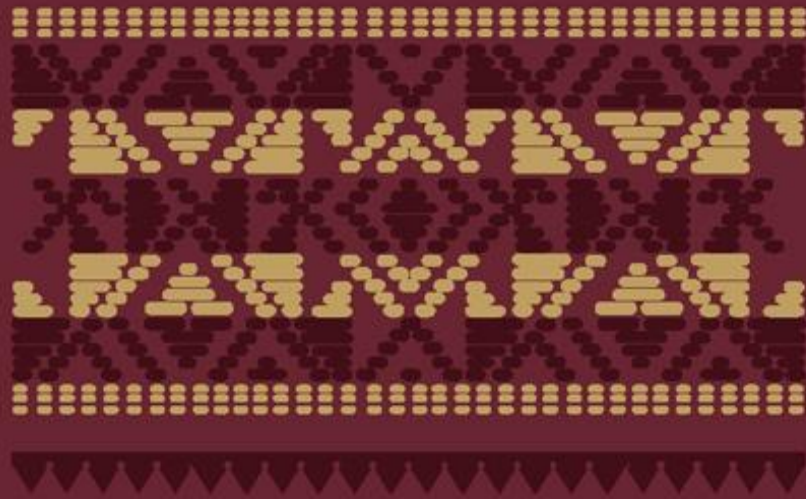


КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ  СБОРНИК



КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК





Фольклор
народов России

АДМИНИСТРАЦИЯ ГУБЕРНАТОРА ПЕРМСКОГО КРАЯ
ДЕПАРТАМЕНТ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ. ПЕРМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ОТДЕЛ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНО-
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЯЗЫКА, ИСТОРИИ
И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО НАРОДА

Выпуск X



издательство
МАМАТОВ®
www.mamatov.ru
Санкт-Петербург
2014

УДК 39(=511.132)
ББК 63.5 (2)
К 63

Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под.
К 63 ред. А. В. Черных, А. С. Лобановой (Труды Ин-та языка, ист.
и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. X) СПб. Изд-во "Мама-
тов", 2014. – 256 с.

В сборнике научных статей на основе архивных, опубликованных в печати и полученных в результате полевых исследований этнографических и этнолингвистических источников рассматриваются отдельные темы истории этнографии, духовной культуры, этнолингвистики и современных этнокультурных процессов у коми-пермяцкого народа.

Издание рассчитано на специалистов в области истории и этнографии, но будет интересно и широкому кругу неравнодушных к истории и этнографии коми-пермяков читателей.

Издание осуществлено по заказу департамента внутренней политики Администрации губернатора Пермского края в рамках реализации подпрограммы «Реализация государственной национальной политики в Пермском крае» государственной программы «Обеспечение взаимодействия общества и власти».

*Рекомендовано к печати Президиумом Пермского
научного центра УрО РАН*

ISBN 978-5-91076-114-2

© Коллектив авторов, текст, 2014
© Издательство «Маматов», оформление, 2014

НАРОДНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ КОМИ-ПЕРМЯКОВ И МИФО-РИТУАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ИХ БЫТОВАНИЯ¹

С. Ю. Королёва

В этнографических источниках второй половины XIX – начала XX века встречается немало упоминаний о народных поминальных молитвах и молитвенных формулах-обращениях, которые бытовали у различных этнографических групп коми-пермяков, а также в зонах коми-пермяцко-русских межэтнических контактов. В современном Верхнекамском районе Кировской области, на территории так называемого Кайского края (бывшие Кайгородская и Трушниковская волости), краеведом П. М. Сорокиным был зафиксирован обряд коллективных поминок вблизи *чучковников* – чудских кладбищ. Во время поминания говорили, в частности, так: «*Помяни, Господи, чучь (или чудаков)!*», «*Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху!*», «*Помяни, Господи, чучких родителей!*», «*Помяни, Господи, чучких родителей, чучкого дедушку и бабушку!*» ([Сорокин 1895: 36]; здесь и далее курсив в цитатах мой – С. К.). Тут же, в селе Гидаево, в Семик дети носили на чудские кладбища блины и оставляли их со словами: «*Помяни, Господи, чудского дедушку, чудскую бабушку*» [Смирнов 1891: 125]. Подобный обычай был известен зюздинским коми-пермякам, которые проживают в Афанасьевском районе Кировской области (смежном с Верхнекамским): «В с. Зюздино <...> в семик <...> и в прочие поминальные дни <...> носят на Чудские могильники яства, полагая их в берестяные коробочки ("чуплюшки") <...>. Вешая эти коробочки на сосны и ели, растущие на могильниках, говорят: "*Помяни, Господи, Чудака NN*" (называют имя, которое переходит из рода в род)» [Там же]. Сходные обрядовые практики зафиксированы у коми-пермяков, проживавших на территории современного Коми-Пермяцкого округа. Один из таких обрядов упоминает И. Я. Кривощёков: по его свидетельству, после случайного обнаружения в 1908 году близ деревни Войвыл (в современ-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59602 («Места памяти» в фольклоре Северного Прикамья).

ном Косинском районе) старинного захоронения и чудских изделий на этом месте, известном как Шойнаыб, стали проводиться поминальные молебны. Местные коми-пермячки при чтении молитв «по усопшей чуди» произносили: «*Помяни старых дедушек и бабушек*» [Кривощёков 1914: 301–302]². Наконец, этнограф И. Н. Смирнов, описывая коми-пермяцкую поминальную трапезу сорокового дня, приводит фрагмент ритуального приглашения, с которым присутствовавшие обращались к душам умерших: вместе с поминаемым усопшим на пир зазывались «*клюшники, ларёшники, дедушки, бабушки, души безродных, в лесу заблудшие, в воде утопшие*» [Смирнов 1891: 244]. Может показаться, что последний фрагмент выбивается из представленного ряда, однако, по крайней мере, по отношению к традиции косинско-кочёвских коми-пермяков это не так, увидеть их связь позволяет обращение к полным текстам неканонических молитв.

По всей видимости, целостные записи развёрнутых поминальных текстов, бытующих на севере Коми-Пермяцкого округа, были сделаны относительно недавно, в конце XX – начале XXI века. В статье, посвящённой коллективным поминкам на так называемом Боринском могильнике близ деревни Борино Кочёвского района, одну из таких молитв приводит этномузыковед Н. И. Жуланова [Жуланова 2003: 160–161]; в работу о функционировании культовых мест северных коми-пермяков включает два текста этнограф С. В. Чугаева [Чугаева 2008: 264, 267]. Начиная с 2000 года, сведения о поминальной обрядности коми-пермяков собирают сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (руководитель Е. М. Четина); ими опубликована подборка кочёвско-косинских молитвенных текстов с комментариями [Королёва, Четина, Роготнев 2013: 54–55]. В ходе этнографических экспедиций под руководством А. В. Черных несколько молитв записали Т. В. Голева и С. А. Фадеева (записи хранятся в архивах Отдела истории, археологии и этнографии Пермско-

² Ср.: археолог Э. А. Савельева приводит лаконичные сведения о том, что поблизости от д. Божьюдор (современный Княжпогостский район Республики Коми) находились «чудские ямы», куда вплоть до 1930-х гг. приходили коми из соседних селений, чтоб помянуть «чудских бабушек и дедушек» [Савельева, Королёв 1990: 48]. Таким образом, возможно, география бытования подобных поминальных текстов может быть расширена.

го научного центра УрО РАН и Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова). Всего на территории Кочёвского и Косинского районов зафиксировано уже около двух десятков развёрнутых поминально-молитвенных текстов, бытующих в устной и письменной формах (в составе рукописных тетрадей), что говорит об относительной распространённости данной традиции и её значимости для традиционной культуры северных коми-пермяков.

Хотя сведения о коми-пермяцких народных поминальных молитвах представлены в источниках второй половины XIX – начала XX века лаконично и фрагментарно, их достаточно, чтобы говорить о том, что современными исследователями зафиксированы аналогичные тексты. Об этом свидетельствуют контекст бытования (приуроченность к поминкам, в т. ч. коллективным на Троицкой неделе), перечисляемые категории умерших (чуждой народ; родственники; персонажи с функцией открывания-закрывания наподобие *кляшников-ларёшников*; умершие неестественной смертью и др.), а также устойчивый молитвенный зачин («*Помяни, Господи...*»). Приведу одну из таких неканонических молитв полностью:

«Помяни, Господи, усопших раб твоих, родителей моих, родственников, начальников, благодателей и всех православных хрестьян. Простимся, согрешенья вольная и невольная, даруем Царствие Небесное. Осип Ключник, Григорий Задверник, отворайте двери Евы и Адама. Митрополит, Санополит, Онтрополит, Пантелеймон, надежда мать – сыра земля, царь Константин, царица Елена, отворайте ворота лево-направо, отпустите всех младенцев, всех родственников, родственниц, нищих и ящих (?), в лесу заблудящих, топором рубляющих, ружьём стреляющих, в воде утонувших, в огне горящих, в петле висящих, знающие и незнающие, плодники и бесплодники, верующие, неверующие. Помяни, Господи, на войне убитых, в плен попавших, бездетные, вдовы, беспризорные, старолежачие повсюду, старые дедушки, старые бабушки». И вот помянем: Чач, Бач, Юкси, Пукси» (с. Пуксиб Косинского района, 2011; список информантов см. в конце статьи)³.

³ Записали Е. М. Четина и И. Ю. Роготнев; архив Лаборатории культурной и визуальной антропологии (далее – ЛКиВА) ПГНИУ.

Фиксация народных поминальных молитв, бытующих у коми-пермяков на русском языке и включённых в традиционные обрядовые практики, ставит перед исследователями ряд вопросов. Представляется важным описать целостный мифо-ритуальный контекст их функционирования, рассмотреть использованные номинации умерших, выявить генезис и типологические параллели, которые встречаются в других этнических и региональных традициях. Эти задачи решает данная статья.

Народные поминальные молитвы и обрядовый контекст их бытования

Записи, сделанные в разное время от одного и того же исполнителя, показывают, что – как это бывает с произведениями фольклорного типа – неизменный, заученный текст у этих молитв отсутствует, он каждый раз «конструируется» заново на основе определённого канона и допускает известную импровизацию. Народные поминальные молитвы произносятся в обрядовой ситуации поминовения усопших. Конкретные предписания могут варьироваться в различных микролокальных традициях, свои предпочтения могут быть и в некоторых семьях, однако в целом для кочёвско-косинского ареала ситуация выглядит следующим образом. Во-первых, народный молитвенный текст с перечислением различных категорий умерших произносится во время домашних поминок, посвящённых конкретному умершему (*третины / девятины / сорочкины / години / память*)⁴. Этот ряд могут пополнить и окказиональные поминальные обеды, вызванные различными обстоятельствами (покойный приснился родственнику или соседу и попросил «накормить», у кого-либо из родных началась внезапная болезнь – *мыжа* и т. п.). Во-вторых, народные поминальные молитвы произносятся на могиле умершего во время семейных поминок на кладбище, приуроченных к календарным поминальным дням (Семик, родительские субботы и др.). В некоторых микролокальных традициях существуют дополнительные дни, когда принято посещать кладбище (к примеру, в селе

⁴ Реальное функционирование неканонических поминальных молитв различается: некоторые из информантов сообщают, что такую молитву можно читать «на любых поминках», другие произносят не раньше сорочин и т. д.

Пуксиб Косинского района пожилые женщины поминают своих родственников в *Прокопий лун* – Прокопьев день, 21 июля⁵); неканонические молитвы читаются и во время таких посещений. В-третьих, эти молитвенные тексты исполняются в ходе коллективных поминок на почитаемых *важ местах* ('старых' местах), многие из которых считаются «чуждскими могильниками». Наконец, известен единичный случай, когда неканоническая поминальная молитва использовалась во время окказионального обряда, направленного на поиск пропавшего скота. Случай остаётся пока уникальным (но хорошо вписывается в мифо-ритуальные схемы традиционной культуры) и потому будет рассмотрен отдельно.

На домашних поминках интересующее нас произведение включается в ряд канонических церковных молитв, чтение которых предшествует началу поминальной трапезы: «*"Помяни, Господи, Адама, Еву и усопших". <...> Когда свечку зажжёшь, поклоны будешь ставить. На поминках. <...> "В войну убивающие, в воде утопающие, в огне горевшие"*, – вот всё это тоже скажут. <...> *Всех называем. "Ножом резавшие, топором <неразб. – коловшие?>, на дороге умирающие, все в огне сгоревшие, вольные и невольные". А заканчивается "Вечная память"*» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁶. В этом ряду могут фигурировать и *старые люди (важ отир)*, по преданию, похороненные на старых кладбищах: «*А рядом там Кушдор, вот шойнаыбские девицы и есть, их всегда поминают. Они тоже похоронились: столбы срубят – земля придавит. У нас, когда поминки делают покойнику на сорок дней, на три недели, их поминают всегда, дома за столом. А как поминают? "Шойнаыбские девицы"*, – говорят» (д. Бачманово Косинского района, 2000)⁷.

Неканоническая поминальная молитва может завершать ряд молитвенных текстов и непосредственно предшествовать поминальной трапезе. К перечисляемым умершим добавляются имена покойных родственников хозяев, которые зачитываются по специальным «поминальникам»: «*Лыддьётöны тетрадись.*

⁵ Здесь и далее календарные даты указаны в соответствии с новым стилем.

⁶ Записали Е. М. Четина и И. Ю. Роготнев; архив АКВиА ПГНИУ.

⁷ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКВиА ПГНИУ.

Ниммезён. Шуам: "Воишы Ӧкся, Олексей, Люда, Марья, Настя..." Миян тыр и тыр ни кулӧммес». – «Читают из тетради. По именам. Говорим: "Насытсья Экся, Алексей, Люда, Мария, Настя..." У меня много-много умерших» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2008)⁸; «Корамӧ, дак эд сйя поминальниккез эмӧсь. Поминальникас гижӧны: "Илля, Алёша, Иван... Помяни, Господи, воишӧ, сёйӧ"». – «Зовём, так ведь для этого поминальники есть. В поминальник написано: "Илья, Алёша, Иван... Помяни, Господи, насытсья, ешьте"» (д. Нижняя Коса Косинского района, 2008)⁹.

Полевые исследования показывают, что поминальные практики коми-пермяков по сравнению с обрядами соседнего русского населения характеризуются большей интенсивностью и устойчивостью. По-видимому, в северных районах Коми-Пермяцкого округа они поддерживаются верой в *мыжу* – наказание в виде внезапной болезни человека или пропажи скота, которое посылает умерший родственник, если его перестают поминать. Чтобы определить, кто именно *дал мыжу*, совершается специальный обряд – *черӧшлан*. Обряд этот хорошо известен по этнографическим описаниям XIX–XX веков¹⁰. Поскольку народные поминальные молитвы прямо соотносятся с представлениями о *мыже* и ритуально-магическим процессом избавления от неё, приведу их краткое описание, сделанное этнографом И. Н. Смирновым: «Бог, или "боги", по-пермяцки, т. е. святые, изображённые 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 поражённого болезнью является узнать, кто поразил его <...> – умерший родственник или "бог" из какой-нибудь часовни. Решать этот вопрос берутся особенные гадальщицы. Гадальщик берёт щепотку соли с божницы, бросает её на раскалённые уго-

⁸ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив Отдела истории, археологии и этнографии ПНЦ УрО РАН (далее – ОИАЭ).

⁹ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН.

¹⁰ Подробная библиография приводится, к примеру, в монографии Г. И. Мальцева: [Мальцев 2004: 59–65, 116–118]; здесь же см. сопоставительный анализ локальных вариантов этого гадания.

ля, над углями он вешает, как безмен, на шнурке топор и начинает перебирать имена умерших родных и затем святых, причём имени топор колыхнётся, тот наслал кару. Если покаравшим оказался "бог", знахарь указывает, куда надо сходить к нему и что принести» [Смирнов 1891: 253–254]. Вместо топора в гадании могут использоваться серп, медная иконка, крест и другие предметы.

Некоторые из жителей северных районов Коми-Пермяцкого округа, с которыми мне довелось беседовать, объясняли важность личных поминальников тем, что к *черешланице* нужно идти с готовым списком «своих покойников». Примечательно, что происходящее в процессе гадания перечисление имён частично совпадает со структурой народных поминальных молитв и включает, кроме «своих умерших» (родственников и свойственников), ещё две значимые категории: христианских святых и *старых людей* – более ранних насельников этой территории, похороненных на почитаемых местах (древних могильниках или старых, уже не действующих кладбищах). Все они, таким образом, включаются в категорию «предков»: *«Вот если мыжа, то перечисляют иконы, старых покойников, умерших соседей, знакомых из другой деревни, потом ещё боринские важ отир тоже поминают. И когда праздники, можно мыжу делать – на Тиконов день, на Фрола и Лавера, помянуть надо. Где праздник этот престольный, туда и идут поминать»* (д. Ошово Кочёвского района, 2001); *«Кто тебе боль-то дал, ему обед сделать надо: "Помяни, Господи..." – и всё. Святого так же: "Помяни святого великомученика такого-то..." Обед ему надо тоже»* (д. Чазёво Косинского района, 2002)¹¹.

Немыслимое для канонического православия объединение в одном ряду столь «разновесомых» умерших, как «простые» покойники и христианские святые, – яркая черта коми-пермяцкой мифо-ритуальной практики, которая, впрочем, не уникальна. Приведу два примера, относящихся к различным этнокультурным традициям Русского Севера и показывающих, что коми-

¹¹ Здесь и далее, если иное не указано, приведённый текст записан автором статьи, запись хранится в архиве АКИВА ПГНИУ.

пермязкий случай вписывается в ряд типологически сходных явлений крестьянской культуры. Первый пример лингвистический: в карельских причитаниях такие термины, как «предки-прародители» и «спасы-божества» (иконы), передаются общим понятием *šyntyset, syndyzet* – ‘прародители, предки’ (с добавлением эмоционально-положительных эпитетов); при этом в некоторых контекстах трудно установить, обращается ли причитающий непосредственно к умершим родичам или же к «небесным покровителям», т.е. святым [Степанова 2004: 82]. Второй пример касается ритуально-обрядовых форм поведения: в селе Оштинский Погост Вологодской области, где проживает смешанное русско-вепсское население, зафиксирована своеобразная практика, когда пожилые жительницы помещают в красный угол (рядом с иконами) фотографии своих покойных родственников и периодически обращаются к ним с просьбами о помощи [Ильина: электронный ресурс]. По-видимому, все эти случаи объединяет наделение умерших родичей и христианских святых сходными функциями и некоторое «выравнивание» их статусов.

Продолжая разговор о типологических параллелях, необходимо отметить, что представление о наказании (обычно в виде внезапной болезни человека или пропажи скота), которое умерший родич может наслать на потомков за непочтительное отношение и отсутствие положенных поминальных обедов, – едва ли не мифологическая универсалия, хорошо известная, в частности, восточным славянам и финно-пермским народам. Так, украинцы и белорусы считали, что тем, кто плохо поминает предков в специальные дни (так называемые *деды*), они мстят бедами и убытками в хозяйстве (болезнями и раздорами в семье, пропажей домашней скотины и т. д.) [Славянские древности 1999: 43]. У русских аналогичное представление нашло выражение в поговорке о способности умершего причинять ущерб хозяйству: «У ворот-то не стоит, а приворотно-то берёт»; смысл её в том, что при отсутствии поминальных обедов покойный родич найдёт способ «возместить» их себе. В этом случае последующая пропажа овцы или коровы, утрата денег и прочие происшествия, ведущие к недостатку, трактуется в том смысле, что утраченное

«забрал» умерший¹². Аналогичные представления бытуют и у финно-пермских народов. Например, у мордвы считалось, что за отсутствие поминок или упоминание их все умершие предки могут наказать болезнью, бездетностью или как-то иначе; чтобы узнать, как избавиться от их гнева, приглашали опытную ворожею [Николаев 2004: 444]¹³.

Близкий коми-пермяцкому мифо-ритуальный комплекс зафиксирован у коми (зырян). Он известен, в частности, по описанию этнографа А. С. Сидорова: это гадание вычегодских коми с помощью нательного креста – *perna petködlöm*. Для выяснения причин болезни или указания места пропавших без вести коров и т. п. идут к знахарю, дают ему свой крест, и тот начинает гадать, расположив на столе четыре хлебные крошки крестообразно и держа над ними шнурок с крестом. Загадав на каждую из крошек возможный вариант ответа, знахарь задаёт вопрос, держит крест за конец шнурка и наблюдает, куда именно он качнётся. Первым выясняется вопрос, от кого «пришло» несчастье: от бога, от людей (т. е. колдунов) или от «родителей» [Сидоров 1997: 96]. Отчасти сходные магические ритуалы бытовали у удмуртов (гадание на веретене с предсказанием знахаря), марийцев (гадание на поясе) и других народов [Черных 2007: 109–110].

У удмуртов болезнь, наводимая умершими (нарывы, чирьи и т. п.), называется *кулэм мурт мыж*; для её отличия от других *мыжей* обращаются к специальному ворожцу (*усто-туно*). Чтобы задобрить умерших, дважды в год проводятся большие поминки, к их поминовению прибегают также в случае болезни, при потере ценной вещи, домашнего животного или птицы [Васильев 1906: 83].

¹² Эту поговорку и связанные с ней мифологические представления автор статьи не раз фиксировал во время полевых фольклорных исследований в Юрлинском районе Коми-Пермяцкого округа в 2013 и 2014 гг.

¹³ Очень близок к коми-пермяцким представлениям о мыже следующий мордовский мифологический рассказ, в т. ч. упомянутый в нём способ исцеления: «Умерла бабушка Василиса. К ней сын её плохо относился. После её смерти он упал с комбайна и стал инвалидом. Это его наказала бабушка Василиса. В таком случае надо делать помин. Надо идти на кладбище и говорить умершему: "Прости, вылечи, не сердись, сделаю для тебя особый помин". Весь народ созовёт на эти поминки. Такие поминки можно делать в любое время года» [Мокшин 1998: 89].

Таким образом, мы видим, что практически каждый из элементов коми-пермяцкого мифо-ритуального комплекса, связанного с мыжей и черешланом, находит более или менее точные аналогии в других культурах¹⁴. Известно, однако, что специфика той или иной региональной или этнокультурной традиции определяется не столько набором элементов (едва ли не каждому из них в отдельности можно найти эквиваленты), сколько их иерархией и смысловыми взаимоотношениями. В отличие от некоторых других традиций, представление о возможном наказании со стороны умершего у коми-пермяков имеет своего рода категориальную оформленность, что выражается в наличии народной терминологии («мыжа»). Это, с одной стороны, свидетельствует об особой значимости данного представления, а с другой – способствует его устойчивости. Очевидно также, что в системе традиционной культуры северных коми-пермяков представления о мыже и обряд черешлан выполняют интегрирующую функцию, обеспечивая дополнительные связи между семейно-бытовой и календарной обрядностью, актуализируя почитание икон, действующих и заброшенных («чудских») кладбищ, водных источников. В круг этих представлений и обрядовых практик «втягиваются» и неканонические поминальные молитвы: они включают в себя подробное перечисление всех категорий умерших, способных *дать мыжу* (включая христианских святых), произносятся на поминках, устроенных для избавления от мыжи, а также во время прочих поминальных обедов – с целью предотвратить возможное «наказание».

Рассмотрев функционирование неканонических молитвенных текстов в составе индивидуального поминального цикла, остановимся подробнее на других обрядовых контекстах. Помимо умерших родственников и свойственников, мыжу могут

¹⁴ По-видимому, способ исцеления от коми-пермяцкой мыжи прямо соотносится с севернорусскими обетными практиками: чтобы выздороветь, заболевший человек устраивает поминальный обед, участвует в престольном молебне или поминальной службе на старом кладбище; участие в этом обряде продолжается и в последующие годы, как говорится, *по овещанию* – т. е. по обету [Жуланова 2003: 158]. Гаданию на иконе или топоре (о том, кто наслал мыжу) предшествует трёхдневный период, когда «обиженный» умерший или святой может присниться человеку; в обетных практиках Русского Севера особую роль также играют сновидения.

наслать *старые люди* – первые насельники территорий, чьи образы в устной традиции мифологизируются и нередко отождествляются с чудью. В каждом случае предания о них приурочиваются к какому-либо почитаемому *могильнику*. Перечень этих мест к настоящему времени относительно хорошо известен: в частности, он был представлен в работах Л. С. Грибовой [Грибова 1975: 104–105], а затем существенно дополнен в последующих исследованиях и публикациях (см., к примеру: [Заветный клад 1997: 204, 233–234, 246, 339; Климов, Чагин 2005: 155–161; Четина, Роготнев 2010: 40–42; Королёва 2011: 196–199] и др.).

Одно из самых почитаемых северными коми-пермяками *важ мест* ('старых' мест) связано с именами легендарных первых насельников, которых звали Чадч, Бадч, Юкся и Пукся и которые в устных преданиях выступают как основатели местных сёл и деревень: *«Здешные деревни четыре брата построили, так у нас говорили. Давно-о! Да как-то в клубе концерт показывали, там тоже говорили, как они строили. У них один топор был. Вот первый, Юкся, построил Юкеево и второму кинул, пуксибскому. Тот построил Пуксиб и кинул третьему, в Чазёво. Тот деревню построил и кинул четвёртому. А это наша деревня и есть, Бачманово»* (д. Бачманово Косинского района, 2000)¹⁵. Считается, что Чадча и Бадча (либо все четыре брата) похоронены на месте под названием Важ Чадзёв, где раз в год устраиваются коллективные поминки (в т. ч. для избавления от мыжи): *«А люди здесь жили такие когда-то: Чадч, Бадч, Юкся, Пукся. Молятся так, я слышала. Важ Чадзёв в лесу есть, место такое. Люди были, плохо жили и похоронили себя. В яму зайдут, столбы с крышей подрубят – и земля давит. Важ Чазёв, там молятся перед Троицей в субботу, нынче батюшко ходил, три круга прошёл по солнышку с молитвами...»* (д. Чазёво Косинского района, 2000); *«Вот Важ Чадзёв да Кушдор, туда ходят. Это хорошо даёт <мыжу>, рассердится дак, берегись только! На Троицкую субботу ходят, большие не ходят. У кого если мыжа есть, в этот день пойдут туда помолиться»* (д. Чазёво Косинского района, 2002). Имена этих первопоселенцев фигурируют и в народных поминальных молитвах.

¹⁵ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив АКИВА ПГНИУ.

По всей видимости, коми-пермяцкие устные истории о четырёх братьях (вариант: отце и трёх братьях) вписываются в ряд других преданий, где фигурирует мотив перебрасывания каким-либо предметом (топором, камнем, палицей и т. п.). Подобные фольклорные нарративы приурочены, к примеру, к небольшим лесистым сопкам Куроп-кар (Курэг-кар) и Ошмыс в Кочёвском районе¹⁶: «Около Борино, около Урьи – там старинные очень кладбища, там жили когда-то старые люди. Где Куроп-кар, тоже кладбище старинное. Жили два брата, один на Куроп-каре, другой на Ош-мысе, кидались топорами. Это мой отец рассказывал...» (Д. Ошово Кочёвского района, 2001). Писатель и собиратель коми-пермяцкого фольклора В. В. Климов называет Куроп-кар в числе мест, где, по сведениям его собеседников, некогда поминали *старых людей*, однако ко времени сбора информации сохранились лишь краткие упоминания об этом обряде [Климов, Чагин 2005: 159]¹⁷.

Описываемая мифо-ритуальная практика относится к традиции «поминок по чудии», ареал бытования которой не совпадает с распространением чудских преданий как таковых: он значительно уже. Существование подобных обрядов фиксировалось исследователями на территории Республики Коми. Также поминовения *чудских родителей* совершались зюздинскими коми-пермяками и жителями так называемого Кайского края (современный Афанасьевский и часть Верхнекамского района Кировской области соответственно), а на территории Коми-Пермяцкого округа – северными коми-пермяками (прежде всего косинскими и кочёвскими). Поминки на чудских могильниках вряд ли можно считать уникальным явлением. Представляется справедливым вывод А. А. Панченко о том, что почитаемые могилы *чудии, панов, литвы*,

¹⁶ Более полный вариант этого предания см. в публикации Л. С. Грибовой: [Грибова 1975: 97].

¹⁷ Вероятно, с описанной традицией отчасти соотносятся и предания о верхлупыинском герое Пере, бытующие в Гайнском районе: так, его тоже называют иногда чудским; он выступает основателем деревни Мэдгорт; в устных историях от его имени производятся названия географических объектов (г. Пермь, д. Першина, оз. Ператы); он бросал большие камни; его смерть описывается как вариант чудского самозахоронения; рядом с местом бывшей д. Мэдгорт расположена его могила, а неподалёку от неё – старое заброшенное кладбище, на котором раньше совершались поминки.

погибших воинов, вятские могилы заложных, новгородские жальники и некоторые другие народные культы, известные в различных регионах Европейского Севера России, являются типологически сходными: «...будучи и опасными, и благотворными одновременно, они нередко выполняют роль местных святынь, где совершаются и поминальные, и вотивные ритуалы» [Панченко 2008: 251–258].

У северных коми-пермяков – по крайней мере, в некоторых микролокальных традициях – почитанием пользуются и более поздние захоронения, уже не относимые к «чудским»: прицерковные кладбища, могилы времён Гражданской войны 1920-х годов. Хронологически наиболее поздний пласт, который здесь выделяется, – братские захоронения спецпоселенцев 1930-х годов: *«Раньше была деревня Велтас, места спецпереселенцев. Там переселенцы жили, больше с Минской области, они от голода умерли почти все, Курганайн место называется. Километра два по Гайнскому тракту. И ходили раньше из Юксеево их помянуть старушки. Кто от голода умирал, их там хоронили, вместе всех, и вот старушки наши ходили, я помню. Можно в любую субботу, но чаще в Семик»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2001). Примечательно, что необходимость их поминовения иногда обосновывается верой в мыжу: *«А старушки у нас в Курганайн ходят поминают. Там спецпоселенцы жили, и с голоду многие умирали. А они теперь мыжу могут насрать. Они просто так-то не могут, а только если их кто знал или видел – может, приходили что-то поесть просили с голоду. Просто кто-то их где-то видели, тому мыжу могут послать. Вот старушки и ходили <помянуть>»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2001)¹⁸. Известны случаи, когда Курганайн и другие братские захоронения перечисляются наравне с другими почитаемыми местами в народных поминальных молитвах: *«Я ещё читаю там могильнику. Вот у нас Таркёмыс, Кыдзыскуштармыс. Старинные, первобытные когда люди были, в Чазёвом есть. Потом репрессированные. Могильник. Очень большие тут у нас покороненные: Коврижка, Станамыс, Курганай... Все могильники перечитаю»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2008)¹⁹.

¹⁸ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив ЛКиВА ПГНИУ.

¹⁹ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН.

По представлениям северных коми-пермяков, мыжу могут «дать» и христианские святые, поэтому, перечисляя тех, кто мог наказать человека, знахарка, вешающая черешлан, называет «богов». При этом обычно перечисляются не все святые, а те, чьи изображения (иконы) доступны для молитвы и принесения «подарка» – *приклада*. Беседы с представителями старшего поколения показывают, что с этой целью коми-пермяки нередко обращались к церковным иконам: *«Если кто заболает, на бога вешивали <черешлан>. <...> Держали это у икон – на какую икону шевелится. <...> А уж потом больной пойдёт в церковь этому святому и всем молиться»* (с. Кочёво, 2000). Известны случаи, когда в этой роли выступали и домашние иконы, хранящиеся у жителей окрестных сёл и деревень: *«Мне одна свешала на лопату <...>. Потом и говорит: "Тебе в Сеполь надо ехать". В Сеполе икона "Воскресенье", у одного старика хранилась, к этой иконе отправила. Я ходила, подарки уносила: холст, стряпню, рыбный пирог. Пришла к старику, холст на икону сверху повесила. Потом <...> с хозяевами вместе помолились и вместе поели, что я принесла. И всё»*²⁰.

Распространённой практикой являются случаи, когда для избавления от мыжи человеку требуется посетить посвящённый определённому святому престольный или обетный праздник²¹. Раньше в деревнях располагались освящённые в честь таких святых часовни, в которых хранились и их иконы. В престольный или обетный праздник в часовне устраивался праздничный молебен, завершение которого, как следует из рассказов старожилов, обычно включало элемент поминальной обрядности,

²⁰ Сложно говорить, не повлияло ли на возникновение и распространение подобной практики массовое закрытие церквей в советское время; известно, что некоторые церковные и часовенные иконы после закрытия храмов хранились в домах местных жителей. Подробнее о функциях икон в быту коми-пермяков (в т. ч. в связи с почитанием *старых людей* и представлениями о мыже) см. в статье Т. Г. Голевой [Голева 2012].

²¹ Как известно, специфика обрядности Северного Прикамья во многом определяется влиянием переселенцев с Русского Севера; по-видимому, под их воздействием в северных районах Коми-Пермяцкого округа формируются обетные праздники, многие из которых были установлены в связи с падежом скота: так, в д. Бачманово Косинского района широко отмечается *лошадиный праздник* Гаврилов день [Четина 2012: 228], в д. Урья Кочёвского района 7 августа справляется Макарьев день, именуемый *мёс-праздник* ('коровий праздник'), и т. д.

а именно поминальную трапезу²²: «И когда праздники, можно мыжу делать – на Тиконов день, на Флора и Лавра, помянуть надо. Где праздник этот престольный, туда и идут поминать» (Д. Ошово Кочёвского района, 2001); «Здесь в конце деревни часовня была, там теперь берёза стоит. К ней в Гаврилов день ходят, 26 июля. Икону носим, стол там поставим, скамейки, святую воду принесём. Потом помолимся, потом поедим: пироги, ягоды...» (Д. Бачманово Косинского района, 2002). После разрушения часовни обряд продолжают проводить на том месте, где она стояла²³: «[А в Бачманово всё ещё ходят к берёзе мыжу лечить?] А хо-о-одят, вы что! Там Егорий праздник и Гаврило праздник» (Д. Чазёво Косинского района, 2002); «У нас сейчас ещё собираются за болотом, где часовня была. Ходили туда на Петров день, Нюр-сай это место, значит "за болотом". И там мыжу ходят платить. Часовню давно убрали, дак на берег ходят <молиться>. Ходят, кому как скажут» (Д. Кукушка Кочёвского района, 2000).

Участие в праздничном молебне для больных мыжей в некоторых местах сопровождается омовением в проточной воде из расположенной поблизости реки, ещё полезнее считается стоять в воде, чтобы она скрывала больное место. Так, в Кочёвском районе ритуальное «стояние в воде», по воспоминаниям старожилов, практиковалось в почитаемом месте под названием Лягай-мельница²⁴, расположенном на берегу реки Сепольки и посещавшемся в день св. Петра и Павла (12 июля); заходили в воду в Ильин день (*Быкобой*, 2 августа) жители села Большая Коча. В целом ряде населённых пунктов для исцеления от мыжи больной должен был стоять в реке вместе с конём (или сидеть на нём так, чтоб вода покрывала ноги всадника до колен). Подобные обряды проводились, к примеру, в деревне Урья (Макарьев день,

²² Наличие поминальной символики и ритуалистики отличало и храмовые праздники в некоторых локальных традициях Русского Севера, например Вологодчины, см.: [Русский Север: электронный ресурс].

²³ В последние годы некоторые престольные и заветные праздники начинают функционировать в фестивальном формате, при этом сохранение поминальной ритуалистики, как и реализация крестьянских обетных практик («уплата» мыжи) оказываются существенно затруднены или невозможны; об одном таком случае см. в исследовании Е. М. Четиной [Четина 2012].

²⁴ По сведениям В. В. Климова, это место называлось ещё Василь-Миколь, тут поминали *Лягая* и *Миколя* [Климов, Чагин 2005: 183].

7 августа) и селе Большая Коча (день св. Флора и Лавра, 31 августа) в Кочёвском районе (подробнее о коми-пермяцком ритуальном «стоянии на воде» см. в работе А. В. Черных и Т. Г. Голевой: [Голева, Черных 2009]). Обращает на себя внимание тот факт, что в целом ряде случаев «стояние в воде» (человека или человека с животным) происходит в непосредственной близости от различного рода захоронений. Так, в деревне Урья место вечернего «стояния» накануне Макарьева дня располагается у части берега с древним могильником; уже указанные обряды в селе Большая Коча происходили у берега, на котором стояла церковь и было прицерковное кладбище; сообщается о нескольких могилах в месте под названием Лягай-мельница и т. д. Вряд ли подобную связь можно считать случайной.

В отдельных случаях в сферу влияния поминальной обрядности попадали и *скотные могильники* – места захоронения домашнего скота, погибшего от эпизоотии. По воспоминаниям старожилов, в годы, когда гибло много домашней скотины, жители деревни Урья посещали в Макарьев день Мыс-Ер, где «*пропащих коров хоронили*»; туда ходили «*коров поминать, чтоб они больше не умирали*» (д. Урья Кочёвского района, 2000). В деревне Гайнцово Кочёвского района в том случае, если мыжа проявлялась в болезни коровы, остатки поминального обеда, устроенного для «обиженного» умершего, черешланщица уносила на *скотный (коровий) могильник* (д. Чажегово Гайнского района, 2003)²⁵. Наблюдаемое в культуре северных коми-пермяков распространение поминальной ритуальности и представлений о мыже на обряды, связанные со скотом, весьма примечательны.

Ритуальные омовения для исцеления от мыжи встречаются в составе обрядов, связанных не только с престольными праздниками, но и с семиково-троицким циклом. После поминок на Важ Чадзёве и Кушдоре участники умываются водой из протекающей рядом речки Кыдзьис. В Семик и Троицу ходят поминать *старых людей* на ключик Таркомыс близ села Пелым Кочёвского района: на деревьях оставляют полоски ткани, в воду бросают монетки, водой же умывают лицо и моют больные части тела; по сообщениям

²⁵ Записала Е. М. Четина; архив АКИВА ПГНИУ.

местных старожилов, неподалёку от ключика располагалось старое кладбище. С этим рядом так или иначе соотносится и почитаемый источник Проня-ключ близ села Самково в Кудымкарском районе: хотя *черешван* и представления о мыже и здесь практически сошли на нет, в Троицу после посещения кладбища сюда съезжаются люди, устраивают поминальную трапезу, бросают в воду деньги, умываются «целебной водой», набирают её про запас²⁶.

Таким образом, можно говорить о том, что сфера влияния поминальной ритуальности в традиционной культуре коми-пермяков значительно расширяется: здесь в буквальном смысле принято *помянуть* (*касътисьны*) не только умерших родичей и *старых людей*, но и христианских святых, а в отдельных случаях – духов-покровителей пространства (см. об этом далее), падшую скотину и даже землю²⁷. В подобные обряды включаются и русскоязычные неканонические поминальные молитвы, которые, с одной стороны, адаптируются к локальным обрядам и представлениям, а с другой – дополнительно расширяют и кон-

²⁶ Вопрос о том, в какой мере традиция южных коми-пермяков соотносится с описанным мифо-ритуальным комплексом их северных соседей, остаётся, по-видимому, открытым. С одной стороны, известно, что обряд черешван здесь некогда существовал, обрывочные представления о мыже фиксируются до сих пор. С другой стороны, в ходе полевых исследований 1999–2014 гг., проводимых АККиВА, не удалось записать ни одного упоминания о поминках на чуждских могильниках, не обнаружено пока и развёрнутых неканонических поминальных молитв. Возможно, культ первопоселенцев связан здесь с почитанием водных источников (ключей, родников), названия которых включают антропонимы. Так, про менее известный Тарас-ключ рассказывают следующее: «Кто такой Тарас? А он векся, как сказать, вековой, вечный. Векся – это первый сюда пришёл и стал жить» (с. Самково Кудымкарского района, 2001). Сведения о подобных почитаемых родниках приводит и В. В. Климов, все они сосредоточены в Кудымкарском районе [Климов, Чагин 2005: 169–170].

²⁷ Влияние поминальной обрядности проявляется в употреблении соответствующей лексики (коми-пермяцкой и русской), а также в использовании типичной поминальной пищи и организации ритуальной трапезы. Обряд *поминания земли*, который устраивается в Духов день в Архангельском кусте деревень Юсьвинского района, выявлен и описан этнографом Т. Г. Голевой («Что у кого есть, у кого шанги, пироги, на поля мы идём, землю поминаем... Молились на землю... Там постелем скатерть, всё разложим. *Му касътывны* – идём землю помянуть») [Голева 2011: 88–89]. Ср.: обрывочные сведения о том, что в д. Чажегово Гайнского района когда-то ходили на р. Лупья «*помянуть воду*», приводит В. В. Климов [Климов, Чагин 2005: 168]. Подобные факты, пусть и относящиеся к отдельным микролокальным традициям, заслуживают дополнительного осмысления.

кретизируют тот ряд субъектов, которым адресованы поминальные ритуальные действия.

Народные поминальные молитвы: образный строй, генезис, типологические параллели

Учитывая все известные записи народных поминальных молитв, сделанные в Косинском и Кочёвском районах, можно выделить несколько групп персонажей, которые поддаются более или менее точной идентификации: 1) персонажи церковно-христианского происхождения (ветхозаветные пророки, святые, деятели церкви и проч.); 2) персонажи, носящие имена с символической «открывания – закрывания»; 3) местные первопоселенцы, похороненные на старых кладбищах; 4) умершие родственники; 5) умершие неестественной смертью (в терминологии Д. К. Зеленина – «заложные» покойники). Отдельного упоминания заслуживает молитва, в которой св. Власий назван «батюшкой лесным».

1) Персонажи церковно-христианского происхождения.

К этой группе относятся упоминаемые в молитвах *первые люди* Ева и Адам, архангелы *Гаврила, Михаила* (Гавриил и Михаил), *Ной праведный со всем семейством, царь Давыд* (Давид), ветхозаветный пророк Иона, патриархи *Исак и Яков* (Исаак и Иаков), новозаветный *Иван Креститель* и др. Встречаются названия богородичных образов, иногда довольно своеобразные: «*Пресвятая Богородица-матушка, Неопалимая Богородица-матушка, Послушница Клебоматушка, Казанская Богородица-матушка, Почаевская Богородица-матушка, Троеручница Богородица-матушка, Семиструйная Богородица-матушка...*». Упоминаются вифлеемские младенцы (убитые по приказу царя Ирода), апостолы *Петры-Павлы* (Пётр и Павел), равноапостольные *царь Константин и царица Елена*, фигурируют и деятели церкви, представленные в основном собирательно: *монахи, монашки; монашество; все попы, все дьяки, все серебряники* <бессеребряники>; *40 мучеников, пострадавших за Христа; свяшешенники, митрополиты, архипомандриты* и т. д.

Имена многих христианских святых, особенно ветхозаветных, могли быть хорошо знакомы населению современного Коми-

Пермяцкого округа благодаря присутствию соответствующих образов в структуре церковного иконостаса: как известно, в нём представлены праотеческий (Адам, Ева, Ной и др.) и пророческий (цари Давид, Соломон, пророки Иона, Даниил и др.) чины; многие из упомянутых персонажей входят в состав деисусного чина (Богородица, архангелы Гавриил и Михаил, апостолы Пётр и Павел, св. Иоанн Предтеча). В неканонических поминальных молитвах примечательны образы Адама и Евы, открывающие перечислительный ряд и тем самым выступающие в роли главных «первопредков». Комментарии к текстам, записанные от носителей традиции, показывают, что библейские «первые люди» воспринимаются иногда как герои местной, локальной истории: *«Деревня Войвыл – три километра отсюда, там мыжу лечат, место Шойнаыб. Там Ева да Адам похоронены, они боги были. Ева, да Адам, да митрополиты. Их поминать ходят в субботу перед Троицей»* (с. Пуксиб Косинского района, 2000)²⁸.

Упоминание в неканонических молитвах некоторых святых обусловлено существованием в окрестных населённых пунктах соответствующих престольных и обетных праздников (а некогда – и связанных с ними икон). Так, во время коллективного молебна на старом могильнике возле деревни Борино Кочёвского района в числе поминаемых называли *Потя* (Фотия), *Прола* и *Лаврея* (Флора и Лавра), *Макара* [Жуланова 2003: 157]. День св. Флора и Лавра широко праздновался в селе Б. Коча, Макарьев день – в деревнях Пыстогово и Урьё, где существовали специальные часовни; жителям деревни Борино эти праздники были хорошо известны. По сообщению знахарки из Косинского района, вешая черешлан, она называет небольшое количество святых; перечень их, по всей видимости, ограничен наиболее популярными иконами и местными праздниками: *«Вот и молюсь, молитву читаю. Или покойникам, или богам. И у кого есть мыжа, дак этот бог-то очень бегаёт (изображает рукой, как качается крест на верёвочке),*

²⁸ Ср. полевые материалы Н. И. Жулановой, собранные в ходе коллективных молебнов на другом почитаемом месте – Боринском могильнике близ д. Борино Кочёвского района: участники также поминают здесь Адама и Еву, про которых рассказывают, что это *«самые первые люди, самые старые»*, *«здесьние, наверное, только очень старые, где-то здесь жили, раз здесь поминают»* [Жуланова 2003: 156].

туда-сюда, туда-сюда, быстро. <...> [Имён много должно быть?] Да нет, немного. Много не надо. Два, три ли, а иногда побольше. [А каких святых поминают часто?] Дак вот только Георгий да Гаврыло Михайлов, вот он это часто бывает. Егорий-батюшко, Николай-чудотворец. Вот. И Петры-Павлы, вот они часто... поминают» (д. Бачманово Косинского района, 2002)²⁹.

2) **Персонажи, носящие имена с символикой «открывания – закрывания».** В эту группу входят *Кузьма Заклюшник, Осип Задверник, Осип Ключник, Григорий Задверник, Иосиф-Ключник, Иван Заточник, Осип Заключник, Никита Замочник, Осип Дворник <Дверник?>, Иван Бутыжник/Батожник, Яков Батожник, ключники-замочники* и др. Их функция, по-видимому, заключается в том, чтобы охранять вход («двери», «ворота») в иной мир. Функционально и семантически эти образы неканонических молитв перекликаются с народными представлениями о том, что рай или «небо» размыкаются лишь в назначенные для этого моменты календарного времени. В том же ряду могут рассматриваться *кляшники, ларёшники*³⁰, упомянутые в этнографическом труде Н. И. Смирнова: как известно, в старину ключником назывался слуга, ведающий продовольственными запасами имения или дома и носивший при себе ключи от мест их хранения³¹.

Символика «открывания – закрывания», присутствующая в именах и наименованиях этих персонажей, усиливается в народных поминальных молитвах соответствующим мотивом – просьбой отпустить всех умерших родственников на поминки. Характер обращения к высшим силам сближает его с заговорной жанровой традицией: *«Ключники-замочники, <...> отворяйте ворота, отпустите наших родителей на честный, на праведный обед»; «Берите семьдесят семь ключей, открывайте семьдесят замков, открывайте семьдесят семь дверей, отпусайте наших*

²⁹ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

³⁰ Ср.: по устному сообщению сыктывкарского этнографа А. С. Лобановой, в традиционном жилище коми единственным предметом, запиравшимся на замок, был *ларь*, в котором хранились съестные припасы (мука, крупа, соль и т. п.).

³¹ Слова *ключник* и *ларёшник* вошли в язык русского фольклора, в частности, баллады: таков, к примеру, *Ванька-ключник, злой разлучник*; в одном из вариантов другого сюжета *ключницей-ларёшницей* становится пленённая татарами женщина, которая встречает «в полоне» свою ранее похищенную дочь [Баллады 2001: 42].

родителей»; «отворяйте / Двенадцать замков / Золотыми ключами, / Отпустите всех наших / Родственников и родных»; «Три тысячи дверей, замки, / три окна, отпирайтесь, / отпустите наших родителей, / сродников, всех души усобищих рабов. / Аминь»; «Открывайте царские двери, отпустите наши родители» и т. п.

Примечательно, что *Кузьма Заклюшник, Осип Задверник* и подобные персонажи, фигурирующие в большинстве записей народных молитв, не встречаются за пределами этой группы текстов. Вероятно, они возникают «как непредумышленный продукт из разнородных компонентов, которые образуют сюжетно-мотивные конфигурации, соответствующие мифологическим моделям». Иначе говоря, перед нами «вторичные» персонажи и мотивы, построенные в соответствии с мифологической моделью и содержащие традиционную семантику, но ни к какому реальному мифу не восходящие (подобные «мифологические фантомы» обнаруживаются, к примеру, в русских заговорах) [Неклюдов 2009: 23–24, 27].

Сходный образ *подключников, предвратников*, которые стерегут выход из ада, встречается в варианте духовного стиха, записанного на территории соседнего с Кочёвским Юрлинского района, населённого русскими: «*Подлетели тут-де два ангела, да ворота-те были закрытые, / Да замки-то были повешены. / Тут стояли да два подключника, два подключника, два предвратника. / Попросили ангелы господние, вы-де откройте да двери широкие, / Вы откройте замки всячие. / Да открылися двери широкие, да зашли же туда два ангела, / Завели же они душу грешную...*» [Бахматов 2008: 385]³². Но ещё более интересным представляется совпадение этой группы персонажей и их функций с распространёнными у русских и некоторых других народов представлениями об устройстве кладбищенского «жизья-бытья». Так, считалось, что у ворот погоста постоянно находится невидимый мертвец-привратник (*приворотник*), который покидает свой пост лишь с прибытием нового покойника, занимающего

³² В юрлинской традиции исполнение духовных стихов приурочено к сорочинам и другим поминальным дням; большая часть юрлинского религиозного фольклора встречается также в Кочёвском районе (в устном бытовании или рукописных тетрадах). Безымянные «ключники-замочники», охраняющие загробные двери, могли обрести имена собственные под влиянием переосмысленной иконографии: так, апостол Пётр нередко изображается с ключами, Иоанн Креститель – с посохом пастыря (т. е. батогом).

его место [Власова 2009: 84]. Каждому умершему родственники должны «выкупить землю/место» мелкими медными монетами у *земельного хозяина* [там же]. Вероятно, к нему же принято иногда обращаться, призывая умерших родителей на поминки: «*Царь Земляной, Царица Земляная, подымите, пожалуйста, мою маменьку родимую на сегодняшний день поминошной*» (Бабаевский район Вологодской области) [Мехнецов 2003: электронный ресурс]. Семантическое и функциональное сходство подобных формул-обращений и анализируемых поминальных молитвенных текстов кажется очевидным³³.

3) *Местные первопоселенцы, похороненные на старых кладбищах*. В коми-пермяцкие народные поминальные молитвы вводятся антропонимы или обобщённые наименования первых насельников какой-либо местности, похороненных на ныне не действующих (*старых, чуждских*) кладбищах. В числе самых известных – уже упоминавшиеся основатели сёл и деревень Юкся, Пускя, Чадч и Бадч, чьи имена особенно часто встречаются в косинских записях: «*Вспомяни, Господи, всех святых: Давида, Исака, Данила, Якова, Давыда-переводчика <перевозчика?>, Ивана Крестителя, Елизавету, Захария, Чадч, Бадч, Юкси, Пукси, шойна-ыбские, мокинские, нюрмэдорские, водоутопляющие, лесозаблуждающие, ножники, топорники, военнопленные, военнубитые...*» (Д. Чазёво Косинского района, 2002). Можно было бы предположить, что имена этих мифологизированных первооснователей являются результатом народной этимологизации и образуются

³³ Ср.: приглашая душу умершего на поминки в сороковой день, марийцы обращались не только к нему, но и к «хозяину»/«начальнику» того света и его помощникам, которые отпускают душу «на праздник»: «Вот настал сороковой твой праздник; приходи на свой праздник. Дедушки, бабушки, дядюшки и тётушки и родственники, все приходите. Начальник того света, судья и распорядитель того света, отпустите его на праздник, и сами на его праздник приходите вместе» [Мокшин 1998: 140]; «Господин Киямат, помощник Киямата и ты, глава подземного мира! Вот тебе Евсей (муж покойницы или глава семейства) праздник сделал, вот свечку даёт (ставит)... Приходите, ешьте и пейте! Не евши, не пивши не уходите... старых людей есть-пить на волю отпустите!» [Кузнецов 1904: 62]. Сходный обычай зафиксирован у сылвенских марийцев, проживающих в Пермском крае: «Вот теперь настал твой сороковой день. Дедушки, бабушки, хозяин того света и помощник его, приехали за вами, айда на сорочины» [Чагин, Черных 2002: 190]. В коми-пермяцких неканонических поминальных молитвах с аналогичной целью обращаются к персонажам, носящим имена с семантикой «открывания – закрывания».

от топонимов *Чазёво, Бачманово, Юкеево и Пуксиб* с целью прояснить их. Однако, по-видимому, это не так.

Известно, что многие названия поселений в Прикамье восходят к антропонимам, обычно – к имени или прозвищу одного из первых поселенцев. Для обнаружения таких случаев принципиально важными источниками оказываются документы, где впервые фиксируются название поселения и имена его жителей³⁴. В писцовой книге М. Кайсарова (1623–1624) читаем: «Деревня *Бачманова*³⁵ на Ключе, а в ней <...> Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов <...> Д<вор> Олешки Иванова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшки *Бачманова* сошёл безвестно в 1616 году, <...> Д<вор> Фет(ь)ки *Бачманова* сошёл безвестно в 1619 году» ([Кайсаров: 132-об.]; здесь и далее курсив в цитатах мой – С. К.). След героя фольклорных преданий по имени Бадч (Бач) обнаруживается в компоненте *Бачманов*, который в писцовой книге выступает в качестве патронима (прозвания по имени или прозвищу отца, так называемого полуотчества: Илюшка *Бачманов*, Фетка *Бачманов*) и формирующейся фамилии (Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, Олешка Иванов сын *Бачманов*). Упоминается в этом документе и деревня Чазёва (по-видимому, Старое Чазёво – Важ Чадзёв): «Пуст, что была деревня *Чезева* на речке на Кичише» [Кайсаров: 139], – при этом имён жителей с компонентом «Чаз» не зафиксировано. Важно, однако, что имя или прозвище *Чаз*, а также полуотчество *Чазев* встречаются в более ранней писцовой книге И. Яхонтова (1579), пусть и в связи с ругими населёнными пунктами³⁶. Это косвенно свидетельствует о том, что Старое Чазёво тоже получило своё название по имени одного из первых поселенцев – вероятно, мифологизированного Чадча, упоминание о котором сохранили местные фольклорные предания и поминальные молитвы. (Исследование исторической

³⁴ Выражаю глубокую признательность профессору кафедры теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ Е. Н. Поляковой за консультации в области пермской антропонимии и возможность ознакомиться с копиями труднодоступных источников.

³⁵ В источнике – *Башланова*, что является ошибкой переписчика (переписи И. Яхонтова и М. Кайсарова сохранились в списках XIX в.).

³⁶ В писцовой книге И. Яхонтова находим: «Починок *Чезев* на речке на Киве, Гриша да Петруша *Чазевы*, пашни три чети...»; там же в числе жителей деревни Кудымкар упоминаются «Рака да *Чаз* Дмитриевы» [Яхонтов: 40-об.].

основы предания о Юксе, Пуксе, Чадче и Бадче с привлечением данных писцовых и переписных книг см. также в работе краеведа М. Е. Мартынова: [Мартынов 2013].) Наконец, важно то, что в пермских документах XVI–XVII веков зафиксированы фамилии *Бачманов*, *Чазев/Чазов/Чезов*, *Юксеев/Юксиев* [Полякова 2005: 43, 409–410, 454]. Это ещё одно свидетельство, что имена или прозвища типа Бадч (Бачман), Чадч, Юкся действительно существовали и могли послужить основой топонимов.

Антропонимы, включённые в народные поминальные молитвы, распознаются как имена первопоселенцев при сопоставлении с местными фольклорными преданиями. Согласно устным рассказам, на почитаемом Боринском могильнике близ деревни Борино в числе *старых людей* поминают *Бору*, *Моку*, *Улиту* и *Политу* (Бориса, Мокея, Ульяну и Пелагию): «*Мокей и Борис, у них жёны были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. За них надо, но, это <молиться>. <...> У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили*» (д. Борино Кочёвского района, 2011)³⁷. Примечательно, что и в этом случае фольклорная традиция, по всей видимости, сохраняет память о реальных первопоселенцах: мы обнаруживаем имена *Боры* и *Моки* в подушном списке первой трети XVIII века, где они зафиксированы в составе патронимов: «Деревня Борина. Иван *Борисов сын* Хомяков. <...> Аника *Мокиев сын* Хомяков» [Подушный список: 171-об.]³⁸. Однако множество имён собственных, упоминаемых в коми-пермяцких молитвах, не поддаются идентификации. Так, известно, что на том же Боринском могильнике поминали *Агапью* (Агафью), а записанная там в 2011 году молитва начинается так: «*Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портог и Домна...*». Имеется ли в виду святая Агафия или это сохранившееся в коллективной памяти имя местной жительницы? Кто такие Кузьма, Кач, Портог, Домна и почему их нужно помянуть? Нередко устная традиция уже не содержит подсказок.

³⁷ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АКВиА ПГНИУ.

³⁸ Обнаружить данные об *Улите* и *Полите* не представляется возможным, поскольку в Северном Прикамье женщины начали последовательно фиксироваться в переписях только с середины XVIII в.

Иной случай обнаруживается в Косинском районе, где поблизости от деревни Войвыл, на поле Шойнаыб³⁹, тоже поминают *старых людей*: «Помяни, Господи, усопших раб твоих <...>. Митрополит, Санополит, Онтрополит, Пантелеймон, надежда мать сыра земля, царь Константин, царица Елена, отворяйте ворота лево-направо...» Согласно преданию, здесь захоронено некое «войско»; «старшим» над всеми был *Пантелеймон*, а в качестве прочих личных имён носители традиции называют искажённые наименования церковных званий: «...И войско это заболело брюшным тифом. И тут, на Шойнаыб, их похоронили. <...> [А почему называли их "митрополиты"?) А Митрополит что, разве это не старое имя?» (Д. Войвыл Косинского района, 2011)⁴⁰.

В некоторых молитвах *старые люди* обозначены обобщённо, обычно по местоположению могильника: *мокинские, шойнаыбские, нюрмэдэрские; важ мокинские, шойнаыбские девицы* (предположительно в этот же ряд можно поместить *сучковских, бачковских, кучковских, балкановских*, о которых ничего конкретного не известно). Из беседы с местными жителями удалось выяснить, что *шойнаыбские* и *нюрмэдэрские* похоронены на заброшенных кладбищах, поминки на которых больше не проводятся. Так, про лесной Шойнаыб, расположенный по дороге из деревни Чазёво в деревню Пеклаыб, рассказывают: «Он предсказание даёт: если какая беда, чё-то ты там увидишь или услышишь. И бояться люди стали. Вот один мужик был, три года как задавился там, прямо в лесу, кого-то там видел. А сам из Пеклаыба был. Раньше туда молиться ходили, тоже в субботу перед Троицей. Мать моя туда ходила, а я нет, боюсь. Кто там, не знаю. Чуда ходит, нельзя пойти... Лес ещё такой скучный, страшный какой-то, тёмный он, нехороший» (Д. Чазёво Косинского района, 2000).

³⁹ Местоположение и название этого почитаемого места соответствуют случайно обнаруженному захоронению, возникновение культа на котором в начале XX века описано И. Я. Кривощёковым. Если это так, то можно констатировать, что к последней трети XX в. вокруг почитаемого места складываются определённые фольклорно-мифологические нарративы. В материалах В. В. Климова упоминается, что здесь похоронены коми-пермяцкие богатыри из войска Ермака, погибшие в бою с татарами; во время битвы они сражались колотушками и топором, который перебрасывали друг другу [Заветный клад 1997: 204, 233–234].

⁴⁰ Записали Е. М. Четина, И. Ю. Роготнев, Т. Г. Голева; архив АКивА ПГНИУ.

По-видимому, переход из разряда почитаемых в число *страшных* – естественная динамика бытования такого рода локусов.

4) *Умершие родственники*. Обычно в неканонических поминальных молитвах эта группа персонажей названа обобщённо: *все мои сродники, родители, родственники; старые дедушки, старые бабушки; все сродники по плоти; братья, сёстры; старые родители; усопшие родители* и т. п., однако в текст могут включаться и личные имена. В общей композиции молитвенного текста место умерших родных варьируется: как правило, их упоминают после святых, а иногда и после первопоселенцев, выступающих как персонажи локальной «священной истории». Примечательно, что подобная последовательность называния (ветхо- и новозаветные святые – святые более позднего времени – служители церкви – простые миряне) закреплена в православной богослужебной практике, к примеру в проскомидии. Эта часть литургии включает в себя в том числе зачитывание «записок» с именами, которые подаются прихожанами для поминания родных и близких за здравие и за упокой.

Упоминание в коми-пермяцких молитвах *старых дедушек, старых бабушек* сближает их с широко известными у славянских, финно-угорских и других народов традиционными формулами приглашениями, призывающими умерших на поминальную трапезу. «Бабушками и дедушками» здесь, по-видимому, называются не только прямые родственники говорящего, но вообще все люди, издавна жившие в данном населённом пункте и похороненные в его окрестностях (*предки* в широком смысле). Практика их поминаний не ограничивается календарным циклом, распространяясь иногда на сферу повседневности. Некоторые пожилые коми-пермячки поминуют умерших всякий раз, когда что-либо пекут: разломив выпечку, они приглашают «старых дедушек и бабушек» поесть: «*А я стряпаю, дак: "Идите, дедушки, бабушки, кушать!" У меня всех <умерших родственников> надо поить-кормить. А я когда стряпаю, дак всех поминую: "Идите, кушайте, знающие, незнающие!.. Не знаю, как звали, да идите кушайте!" Они не кушают, только паром хлебаются*» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁴¹.

⁴¹ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АКИВА ПГНИУ.

Устные формулы – обращения к умершим распространены у многих финно-пермских народов. Приведу ряд примеров, которые объединяет наличие двух типичных наименований: *дедушки-бабушки/прадедушки-прабабушки* и *знаемые-незнаемые*, т. е. неизвестные (эти номинации встречаются и в неканонических коми-пермяцких молитвах). Чтобы позвать усопшего на годины, удмурты говорили: «...*Всех умерших около себя собери. Будь здоров. Вместе с окружающим народом приходи есть, пить. И вы, деды, бабушки, выходите есть, пить*» [Смирнов 1890: 183]. На общесельских поминках удмуртов произносились краткие молитвы с просьбой о покровительстве: «*Эй, вы, там, прадедушки-прабабушки, пусть это будет вам! Для вас мы наварили и напекли. Дайте нам удачу в посеянном хлебе и сохраните его. Дайте детям нашим успех, сохраняйте их*» [Мокшин 1998: 141]. У мордвы в Великий четверг для покойников устраивали дома поминальное угощение, умершие приглашались на него следующим образом: «*Приходите те, которых мы знаем и которых не знаем, у кого нет сродников, кому мы сделали зло, просим не одни мы, а все старики*». Зазывая покойников на поминки, также говорили: «*Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите, может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без праздника; у нас всего вдоволь, всем хватит...*» [Николаев 2004: 442]. Сылвенские марийцы подразделяли предков на ближних, т. е. недавно умерших, и древних, которых никто в жизни не видел и не знает. Для последних устраивались коллективные поминки, где во время трапезы говорили: «*Утумы, старинные наши дедушки и бабушки. Пусть дойдёт до вас, уродите хлеб, живите в раю*» [Чагин, Черных 2002: 193]⁴². В начале марийских поминок сорокового дня родственник умершего зажигал свечи, первые из них предназначались владыке загробного мира, а последние – безродным,

⁴² Типологически этот обряд сходен с коллективными поминаниями *старых людей* (*важ отир*), бытующими у северных коми-пермяков.

забытым покойникам (*вектымѡ-куктымѡ, утым*): «*Безродным, забытым дошло бы!*» [Кузнецов 1904: 62–63].

Вокативные формулы, адресованные умершим, известны и восточным славянам. Так, у белорусов и украинцев в поминальные субботы (*деды*) умершие приглашались на ужин особыми словами: «*Мама, деду, прадеду и вси душечки, которые сте на сѣм месте пребывали, хлеба и соли заживали, – просимо до обеду!*»; «*Правядныя радители! Хадитя к нам вячерать, и сами, и ведите с сабою малых деток, и тых, каму не к каму ити!*» [Славянские древности 1999: 44]⁴³. В неканонических поминальных молитвах, бытующих у коми-пермяков на русском языке (и, по всей вероятности, заимствованных), есть выражения, аналогичные по смыслу тем, что встречаются в формулах-обращениях: здесь тоже упоминаются *старые родители; сисстари дедушки, сисстари бабушки, знавшие и не знавшие; забывающие <забытые> по имени* и т. д. Сходные выражения встречаем и в белорусских поминальных стихах из собрания П. В. Шейна: «*Помяни Господи <...> / Памятующих и не памятующих, / Писанных и неписанных <...>, / Безродных голов и безплеменных, / Знающих и незнающих...*» [Шейн 1893: 668].

Корректируя предложенное Д. К. Зелениным понимание «заложных» как «нечистых» покойников, этнограф и антрополог А. А. Панченко выдвигает иную концепцию этого феномена народной культуры. Основываясь на данных языка, а также на обширном этнографическом материале (в том числе касающемся коллективных поминок на заброшенных средневековых кладбищах), он полагает, что «заложными» становятся *забытые* умершие – не оставившие потомков либо жившие очень давно и потому неизвестные нынешнему поколению. В некоторых случаях они считаются опасными, однако места их захоронения могут пользоваться определённым почитанием [Панченко 2008: 239–241]. Приведённые выше фольклорные формулы – обращения к умершим и фрагменты развёрнутых поминальных текстов, равно как и степень их распространённости, могут служить дополнительным

⁴³ Подробнее о славянских формулах-приглашениях, адресованных мифологическим персонажам, см.: [Славянские древности 2009: 269–272].

подтверждением высказанной точки зрения. Из контекста следует, что «старые дедушки, старые бабушки» – это не столько кровные родственники, сколько предки вообще; в ряде случаев прямо обозначена их *неизвестность* говорящему, которая, по видимому, и служит одной из причин поминания (с целью избежать возможного наказания и получить возможные выгоды).

5) **Умершие неестественной смертью.** По частотности этим номинациям в коми-пермяцких народных молитвах принадлежит исключительное место, здесь упоминаются *военные солдаты, на поле пропавшие; топором отчиканные, ножом отрезанные, землёй задавленные, ружьём застреленные, воду утоплявшиеся, без вести пропавшиеся; в огне загоревшиеся, в лесу заблудящиеся; на дороге умирающие* и т. д. Помимо умерших внезапной, «напрасной» смертью (т. е. без покаяния), молиться за которых церковь разрешает, в народных молитвенных текстах фигурируют и самоубийцы (*петлёй висящиеся, отравляющиеся, задавлиющиеся*), церковное поминовение которых запрещено. Перечисленные умершие имеют прямое отношение к так называемым «заложным» покойникам, простонародные представления о которых подробно описаны Д. К. Зелениным.

Упоминание умерших неестественной («не своей») смертью воздействует на прагматику молитвенных текстов. По сообщению С. В. Чугаевой, соответственные неканонические молитвы выбираются для поминания самоубийц: *«Вошшы (поминайся), воду утопляющей, топором рубящей, петлю висящей...»* (с. Пуксиб Косинского района, 2006) [Чугаева 2011: 79]. В некоторых случаях особое отношение к умершим без покаяния влияло на отпавляемые по ним ритуалы. Так, интересные данные содержат метрические книги Спасо-Преображенской церкви села Гайнское: записи об отпевании покойных здесь очень редки (по сравнению с записями о крещении и венчании), в отдельные годы они вообще отсутствуют, те же, что имеются, в основном фиксируют отпевание умерших неестественной смертью – больных, утонувших, погибших от молнии и др. [Голева и др. 2011: 53]. Дифференциация поминальных обрядов, совершаемых по «обычным» покойникам и умершим неестественной смертью, присутствует и у русского населения Коми-Пермяцкого округа: в некоторых

юрлинских деревнях удавленников поминали только в первую субботу осени, утопленников – в Дмитриевскую субботу. В ряде поселений бывшего Чердынского уезда, в том числе в Юрлинской округе, по сведениям этнографа Т. А. Листовой, существовал интересный обычай «родительского дня» – вторника на Фоминой неделе: после церковной литии по умершим дома готовили обед, при этом несколько блюд ставили под стол – они предназначались «для скоропостижно умерших, утонувших, сгоревших, недостойных сидеть за общим столом» [На путях 1989: 305–306]. Известно, что в селе Большая Коча Кочёвского района поминальную еду для умерших неестественной смертью тоже ставили иногда под стол. Примечательно лаконичное сообщение, записанное от одного из жителей этого села, что тех, кто *делает себе петлю*, на том свете *отдельно кормят* (с. Большая Коча Кочёвского района, 2000).

б) *Батюшко лесной*. Упоминание этого персонажа содержится в единичном молитвенном тексте, чья функциональная направленность существенно выбивается из представленного ряда и потому заслуживает отдельного рассмотрения. Молитва, записанная в селе Юкеево Кочёвского района, используется исполнительницей, если во время выпаса теряется домашняя скотина. Хозяйка готовит поминальный стол и перед тем, как начать трапезу, «молится»: «*Никола Чудотворец-батюшко, Георгий Победоносец, Святой Отец Пантелеймон – исцелитель болезни, Пётр, Павел и Илья, Ермила, Гаврила, Михаила, Урилла, Рафаила, Ксения Петербургская, Серафим Саровский, Сергей Радонежский <...> Юкся, Пукся, Чадза, Бадза, идите к нам за наш честный стол, покушайте с нами да помогите, пособите найти корову-матушку, Световласей батюшко-тэ лесной...*» (с. Юкеево, 2008)⁴⁴. После молитвы и поминального обеда хозяйка отправляется отдавать подарок *хозяину леса – Световласею-батюшке*. Она привязывает на сук дерева какую-нибудь одежду (например, носки), снова повторяет молитвенный текст, ест принесённую с собой поминальную еду и, оставив часть ритуального помина *лесному*, возвращается домой. В ритуально-магическом арсенале

⁴⁴ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН; об этом случае в контексте коми-пермяцких мифологических представлений см.: [Голева 2011: 95, 152].

исполнительницы текст молитвы прямо соотносится с текстом заговора, который используется с профилактической целью перед выгоном скота: «*Ангел-хранитель, пресвятая Богородича матушка, Световласей батюшко, Арсентий батюшко, Иван Купала, я отпускаю скотину живу, здорову, верните мне вечером тоже живым и здоровым. Я вас отблагодарю*»; объясняя, почему к ним нужно обращаться, носительница традиции называет Световласея Батюшку *лесным, хозяином леса*, Арсентия батюшку – *хозяином земли*, а Ивана Купалу – *воды* [Голева 2011: 95].

Очевидно, что в молитвенном тексте в качестве лесного хозяина фигурирует св. Власий, выступающий в традиционной культуре русских и коми-пермяков как покровитель домашнего скота. Семантика молитвы и контекст её произнесения не дают достаточных оснований рассматривать *батюшку лесного* Световласея как *лешего* (особенно учитывая существование традиций, где леший и лесной противопоставлены друг другу⁴⁵). В то же время упоминание хозяина леса в одном ряду со святыми, почитаемыми первопоселенцами и прочими *старыми людьми, знаемыми и незнаемыми*, умершими неестественной смертью, равно как и поминальная направленность обрядового контекста, позволяют вспомнить актуальные для традиционной культуры связи различных *лесных духов* (в т. ч. лешего) и *покойников*. Близость этих мифологических персонажей проявляется в генетической связи лешего и мертвеца, в наличии одинаковых функций (способность «прятать» в лесу скотину или человека), в способе коммуникации с ними людей (посредством поминальной пищи) и т. д.

Мифологические представления, согласно которым прятать в лесу людей и скот может не только леший (в результате произнесённого матерью или хозяевами проклятия), но и умер-

⁴⁵ См., к примеру, заговор на сохранение скота из Сямженского района Вологодской области, где фигурируют домовый, лесной, полевой хозяин и христианские силы: «*Егорий-батюшка, Микола-матушка, Вознесенье Христово, Троица всех святых, <...> пой, корми и храни матушку-скотинку во каждый час, во каждую минуту. <...> Батюшко-дворовой, батюшко-лесной, батюшка-полевой, чтобы Бог сохранил овечек*» [фольклорный архив СПбГУ, Сям18-59]. В этой традиции *лесной* охраняет скотину в границах поскотины, *леший* же, напротив, «закрывает» её в лесу (благодарю фольклориста А. В. Степанова за возможность воспользоваться архивными материалами и за комментарии к текстам).

шие предки – *родители* («за любовь» или «по злости» на тех, кто их не поминает), зафиксированы, к примеру, в Афанасьевском районе Кировской области. Распространённым магическим средством возвращения проклятых или спрятанных оказывается при этом приготовление поминальной еды (блинов и пирогов из теста, замешанного особым способом – левой рукой, «от себя» и т. п.), которую нужно отнести в лес [Панченко 2008: 244–245]. Отчётливую связь между лишёнными поминовения родителями и пропавшими в лесу А. А. Панченко считает особенностью локальной традиции Верхокамья (в других регионах считается, что скотина теряется по вине колдуна, магические способы возвращения не предполагают поминания и т. д.) [там же: 245]. Подобные представления бытуют и в северных районах Коми-Пермяцкого округа. Так, в Гайнском районе в случае пропажи скотины сначала устраивают поминальный обед умершим родственникам (т. к. считается, что они не кормят спрятанную скотину, и она может пропасть с голода), а если в ближайшие дни пропавшее животное всё-таки не вернулось, поминальную еду (хлеб, рыбный пирог, крашеное яйцо) несут в лес и оставляют на пне лешему [Голева 2011: 97–98]⁴⁶.

Ритуально-магические практики, направленные на контакт человека со святыми, лесными духами-хозяевами и различными категориями умерших, широко известны на Русском Севере. Одну из их наиболее ранних письменных фиксаций находим в так называемом Олонецком рукописном сборнике заговоров (вторая четверть XVII века), где описаны дары-угощения, содержащие поминальную символику и имеющие разных адресатов⁴⁷. Так, у могилы безымянного мертвеца кладут яйцо; *лесному царю* Гонгою, царице Гонгее и их детям приносят щуку,

⁴⁶ Связь лешего и мертвеца может проявляться и иными способами. В Чердынском районе Пермского края зафиксирован запрет на воспоминания о ком-либо из умерших в лесу, т. к. леший может тут же *закрутить*: «Рядом болото, а мы найти не можем, кругами ходили. <...> И закрутил он нас. Это всё мужик мой, он умер как раз тогда. Мы или, про него говорили. Пошли обратно – деревья гнутся до полу, ветер задул, хоть куды девайся» [Туманова 2011: 205]. В приведённой записи примечательно и то, что не всегда понятно, кто именно *закрутил* рассказчицу и её спутницу – леший или умерший муж.

⁴⁷ См. тексты № 5, 25, 58, 59, 121 и комментарии к ним: [Русские заговоры 2010: 93, 116–117, 139–140, 161–162, 191, 231–232, 234, 273].

три яйца и три бочонка мёда; Богородице и предкам вручают 10 пирогов; умершим без покаяния оставляют в лесу, в муравейнике, яйцо и тридевять колобков; в этом же ряду оказывается св. Егорий, которому за сохранность скота также приносят яйцо [Русские заговоры 2010: 191]. Угощение лесных духов-хозяев поминальной едой имеет аналоги и в более поздних магических ритуалах (у русских Водлозерья, белозёрских вепсов и др.) [там же: 232, 273].

Коми-пермяцкие окказиональные обряды, направленные на поиск пропавшей скотины, можно рассматривать как один из этнорегиональных вариантов данной традиции. Примечательно, что в некоторых зафиксированных случаях приношение в лес поминальной еды воспринимается рассказчиками буквально как поминки по лешему⁴⁸: «У нас одна баба потеряла барана, найти не может. Большущий баран. Потом рассказывает: хлеб испекла горячий, за пазуху положила. В лес пошла, говорит по дороге: "Кто-де моего барана спрятал, я-де иду на горку, помяну горячим хлебом. Дядю Сеню помяну". Не успела сказать – стоит баран на горе, из лесу вышел. Дядя Сеня – это у нас так лешего зовут. А хлебом горячим всегда поминают, над паром-то это лучше доходит, говорят» (д. Кукушка Кочёвского района, 2000)⁴⁹. В этот мифо-ритуальный контекст хорошо вписывается поминальная молитва с обращением к *Световласею батюшке лесному*, равно как и ситуация её использования.

Бытующие в кочёвско-косинском ареале народные поминальные молитвы, по всей видимости, имеют в культуре коми-

⁴⁸ Подобная запись не единична: «Когда что-нибудь потеряется, скотина или человек, то делают рыбный пирог, берут бутылку, несут в лес и на пень ставят. Так просто пень, любой, там поминают» (с. Юксеево Кочёвского района, 2001); «Пойдут в лес да заблудятся, вот это, говорят, и таскает, носит... [А что делать надо?] Да говорят, что в лесу пеньки, на эти пеньки надо рыбный пирог да и помянуть лешака-то. Это я слышала, что рыбный пирог, если уже долго не найдут <тех, кто заблудился>» (д. Бачманово Кочёвского района, 2002).

⁴⁹ В контексте разговора о поминках духов-хозяев пространства представляет интерес частный случай, зафиксированный Т. Г. Голевой: одна из жительниц Кочёвского района, молясь в поминальный день, вначале всегда поминает *домового*: «Помяни, Господи, домового, будь ты тут, никуда не уходи»; хотя данная формулировка не типична для коми-пермяцкой традиции, она соотносится с другими поминальными текстами, где фигурируют святые и мифологизированные предки-первопоселенцы [Голева 2011: 121–122].

пермяков заимствованный характер: их происхождение связано с православной церковно-книжной традицией. Уже говорилось, что многие из называемых святых имеют визуальное воплощение в церковном иконостасе, а последовательность перечисления различных категорий умерших отчасти воспроизводит проскомидию. Это первая часть литургии, во время которой происходит приготовление к евхаристии, называются ветхо- и новозаветные персонажи, святые более позднего времени и служители церкви. В конце священник зачитывает имена из записок, поданных мирянами, желающими помянуть своих близких (примечателен текст одной из НПМ, который начинается аналогично поминальной записке: «*За упокой Дарья, Екатерина...*»). Перечень имён усопших, подготовленный для церковного поминания, лежит также в основе помянников (синодиков), которые составлялись при храмах. Они велись и в отдельных семьях, в том числе крестьянских, для зачитывания во время частной (домашней) молитвы.

Ещё более очевидна связь народных поминальных молитв с так называемыми Вселенскими панихидами – церковными поминальными службами, которые проводятся дважды в год и направлены на поминание «всех от века умерших христиан», в том числе тех, кто погиб без покаяния. Одна из Вселенских панихид приходится на субботу перед Троицей – в тот день, когда северные коми-пермяки совершают большинство коллективных поминок на старых кладбищах (что не случайно, поскольку народные молебны ориентированы на церковное богослужение и отражают его влияние).

Во время Вселенской панихиды читается так называемый *мертвенный канон* Феодора Студита, воплощающий идею всеобщего поминовения: «...*Напрасно восхищенные, попяляемые от молнии, и измерзшие мразом, и всякою раною, упокой Боже, егда огнём вся искусиши. <...> Отцы и праотцы, деды и прадеды, от первых и даже до последних, во благозаконии умершие и благоверии, вся помяни Спасе наш*» [Суббота мясопустная: электронный ресурс]. Коми-пермяцкие народные молитвы, направленные на поминание умерших неестественной смертью, семантически переключаются с этим богослужебным произведе-

нием. Однако в основе их лежит другой молитвенный канон: это так называемая «Молитва о всех умерших христианах» Кирилла Иерусалимского, переложённая на церковно-славянский язык преподобным Нилом Сорским в XV веке (подробнее об этом см.: [Дергачёва 2001: 25–27]). Молитва, в основе которой лежит открытый перечислительный ряд, получила развитие в монастырской книжности, в составе синодиков-помянников, и зачитывалась параллельно храмовому богослужению. Приведу её с некоторыми сокращениями по синодику конца XV века Павло-Обнорского монастыря: *«Помяни, Господи, душа усопших раб своих, прежде почивших от века. Иже в блажене памяти преставленихся благочестивых цареи, вселенских патриарх, пресвятейших митрополит, <...> и всех благоверных князей. <...> Помяни, Господи, столпники и столпници, пустынники и пустынници, мученики и мученици. Помяни, Господи, скончавшихся на мори и на пути, гладом и жаждою, и нагою, и от инья напрасныа смерти, измерзших от мрза и запаленных молнии. Помяни, Господи, избиенных на ратех и в темницях заключенных, от насилия мученых <...>. Помяни, Господи, их же некому помянути, сирот, уродивых Христа ради мужьска полу и женьска. Помяни, Господи, снedenых от зверей, и от птиц, и от рыб в горах и в водах, и в пещерах, и в пропастех земных»* [там же: 30–31].

Постепенно выходя за пределы монастырской книжности и узкой прихрамовой среды, «Молитва о всех умерших христианах» была фольклоризована и включена в целый ряд локальных народных поминальных традиций – в виде неканонических молитв или духовных стихов. Их связь с церковным каноном Кирилла Иерусалимского проявляется в зачине («*Помяни, Господи...*»), а также в общей структуре молитвенного текста, представляющей открытый перечислительный ряд наименований умерших. Географически наиболее близкой по отношению к коми-пермяцкой является русская юрлинская традиция, однако в известных мне записях перечень поминаемых ограничивается родственниками и внезапно умершими; упоминания *старых людей* либо персонажей, носящих имена с символикой «открывания – закрывания», равно как и ориентация на заговорную традицию, в юрлинских

записях отсутствуют⁵⁰. В Кадниковском уезде Вологодской губернии в XIX веке был популярен духовный стих, близко напоминающий юрлинские молитвы: «*Помяни, Господи, наших родителей, / Упиши их, Господи, в Грамоте духовной, / Отцов, матерей, братьев, сестёр, / Отроков, младенцев, всех честных родителей, / Во святой книге животной / За престолом Господним, / Сотвори им вечную память*» [Русский Север: электронный ресурс]⁵¹. Подробное перечисление умерших неестественной смертью сближает коми-пермяцкие молитвы с поминальными молитвенными стихами, записанными в XIX веке в зоне русско-белорусских контактов: «*Вспомяни, Господзи, царей, королей, / Военных людей – / Во царствии небесном. / Вспомяни, Господзи: / Бацюшек и матушек родных, / <...> Бабушку пупорезную, / Дзедов, прадзедов, / Бабок, прабабок <...>, / Братий и сестёр, / Сирот и вдов, / Безприютных голов, / Младых младенцов <...>. / Вспомяни, Господзи: / На огне сгорающих, / На водзе потоплящих, / В лесу заблудзях, / Древом побиенных, / Громом убиенных, / Молнией сожжённых, / Зяблых, мёрзлых, / Посяцонных, положенных, / В чужую землю заведённых, / Заключённых, зацюремых...*» [Шейн 1893: 672]. Явное сходство географически удалённых друг от друга традиций может объясняться происхождением от одного церковно-книжного источника (вероятно, коми-пермяцкие молитвы и белорусские поминальные стихи

⁵⁰ Вот пример юрлинского поминального текста, восходящего, как и кочёвско-косинские записи, к «Молитве о всех умерших христианах»: «*Помяни, Господи, новопреставленную рабу твою <...>* [далее перечисляются все умершие родные]. *Помяни, Господи, на воде утопающих, в лесу заблудяющих, на войне погибающих, на огне сгорающих, дядек и тётек, дедушек, бабушек, знающих и незнающих, родню забывающих, дай им, Господи, царство небесное, спокойное место, пресветлый рай*» (А. Сергеева, 2006) [Бахматов 2008: 109].

⁵¹ Ср. также с народными молитвами, записанными в русских районах Северного Прикамья: «*Сперва перечисляешь <имена>... Я в первую очередь дочь свою: "Помяни, Господи, рабу божию усопшую, Любу. Дай тебе Господи царства небесного, светлое место, в огне не горящее, в смоле не кипящее, избавь тебя Господи от вечной муки. Пусть вечно тебе будет земля пухом и вечная тебе память". <...> Я каждому так говорю. В первую очередь дочери своей, потом матери, отцу...*» (с. Пянтег Чердынского района, 2011); «*Вот если сёдне Покровская суббота, надо читать молитву: "Господи меня благослови, помяни, Господи, всех родителей, отца (имярек), мать (имярек). И сотвори имя, Господи, вечную память. Господи, помилуй, Господи, помилуй". Так всё по пальчикам десять раз*» (д. Поселье Усольского района) [Подюков и др. 2004: 156].

являются результатом независимого, параллельного развития молитвы Кирилла Иерусалимского на фольклорной почве).

Что касается отношения коми-пермяцких неканонических поминальных молитв к явлениям народной культуры, то такая связь тоже прослеживается. Выше уже отмечалось сходство русскоязычных молитвенных текстов с формулами-пригласениями умерших: хотя последние обычно бытуют на родном языке, в коми-пермяцких поминальных практиках нередко происходят их контаминации. С народной культурой связано и использование в молитвах стилистики заговоров, включая введение типичных заговорных формул. В этой связи хочется упомянуть возникающее сходство коми-пермяцких молитвенных текстов с одним из заговоров так называемого Олонецкого сборника, где также фигурируют умершие неестественной смертью: *«Лягу не благословясь, стану не перекрестясь, стану будити умерших: "Станьте, умершии, разбудите убитых! Станьте, убитыи, разбудите усопшии! Станьте, усопшии, разбудите з древа падших! Станьте, з древа падшии, разбудите заблудящих! Станьте, заблудящии, разбудите зверей подьемущих! Станьте, зверие подьемущи, разбудите некрещёных! Станьте, некрещёныи, разбудите безымянных! Да яз к вам пришёл, руской человек, а принёс вам честной обед, руской поминок..."»* [Русские заговоры 2010: 140].

Итак, одна из наиболее ярких особенностей неканонических поминальных молитв, бытующих у косинских и кочёвских коми-пермяков, возникает, по-видимому, после их заимствования у русских переселенцев и отражает процесс адаптации русскоязычных сакральных текстов к коми-пермяцким верованиям и обрядовым практикам (в частности, представлениям о мыже и обряду черешлан). В молитвенные тексты вводятся имена и обобщённые наименования *старых людей*, похороненных на *важ местах* и пользующихся особым почитанием местного населения; в некоторых случаях сохраняются реальные антропонимы местных первопоселенцев. Включение их в молитвы является наиболее специфической чертой, отличающей данную локальную традицию от традиций других регионов. Поминальным молитвенным текстам, являющим собой яркий пример народного православия, принадлежит не последняя роль в сохранении единого культурно-

го пространства, в частности, сакрального ландшафта северных коми-пермяков, который включает различные объекты почитания: древние «чудские могильники», водные источники, церкви и часовни (в т. ч. не существующие ныне), церковные и домашние иконы.

Список литературы

1. Баллады / Сост., подгот. текстов и коммент. Б. П. Кирдана (Б-ка русского фольклора. Т. 6). М., 2001. 464 с.

2. Бахматов А. А. и др. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: мат-лы и исслед-я / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь: От и До, 2008. 501 с.

3. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1906. 88 с.

4. Власова М. Н. Пасха мёртвых (по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв.) // Временник Зубовского института. Вып. 3. Пасха: многообразие культурных традиций. СПб., 2009. С. 78–91.

5. Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011. 272 с.

6. Голева Т. Г. Икона в традиционном быту коми-пермяков // Пермистика XIV: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками (Междунар. симпозиум, 18–19 мая 2012 г., г. Кудымкар): сб. ст. Кудымкар, 2012. С. 207–211.

7. Голева Т. Г. и др. Лупыинцы: история, культура, язык. Этнолингв. сб. / Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. Г. Пономарёва, А. В. Черных. (Труды Ин-та языка, ист. и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. VIII.) Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ун-та, 2011. 142 с.

8. Голева Т. Г., Черных А. В. «Стояние на воде» – «ваын сулавны» – в календарной традиции коми-пермяков // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1 (23). С. 544–550.

9. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. М.: Наука, 1975. 148 с.

10. *Дергачёва И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М.: Крузь, 2011. 404 с.

11. *Заветный клад. Избранная коми-пермяцкая проза и поэзия / Пер. на рус. яз. и сост. В. В. Климова.* Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 1997. 392 с.

12. *Ильина Т. С.* Об одной ритуальной традиции в Оштинском погосте: фотографии умерших в красном углу // Этнологическая экспедиция Центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ), 2008 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84822> (дата обращения: 02.09.2014).

13. *Кайсаров М.* Писцовая книга Перми Великой 1623–1624 гг., составленная М. Кайсаровым. Рукопись. Список 1877 г. // РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 1–152.

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

15. *Королёва С. Ю.* Представления о *мыже* в народных поминальных молитвах, несказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2011. № 4 (16). С. 194–203.

16. *Королёва С. Ю., Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа // Живая старина. 2013. С. 53–56.

17. *Кривощёков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: типогр. «Труд», 1914. 850 с.

18. *Кузнецов С. К.* Култ умерших и загробные верования луговых черемис (Продолжение) // Этнографическое обозрение. 1904. № 2 (61). С. 56–109.

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

20. *Мартынов М. Е.* Преданье старины глубокой (Чадз, Бадз, Юкся, Пукся). Пермь: Изд. Богатырёв П. Г., 2013. 264 с.

21. *Мехнецов А. М.* Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности Северо-Запада России (поминальные,

«урочные дни») // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Мат-лы IV Международн. науч. конф. «Рябининские чтения – 2003» / Т. Г. Иванова (отв. ред.) и др. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижы», 2003 [Электронный ресурс]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/50.html> (дата обращения: 02.09.2014).

22. *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 248 с.

23. На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / Ред. В. А. Александров. М.: Наука. 352 с.

24. *Неклюдов С. Ю.* Невольная мифология // История – миф – фольклор в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2009. С. 19–29.

25. *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.

26. *Панченко А. А.* «Заложные родители»: смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 232–259.

27. *Полякова Е. Н.* Словарь пермских фамилий. Пермь: Книжный мир, 2005. 464 с.

28. Подушный список жителей мужского пола сёл, деревень и починок Соликамской провинции Чердынского уезда перв. пол. XVIII в. (Рукопись) // ГАПК. Ф. 13. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–190.

29. *Подюков И. А. и др.* Усольские древности. Сборник трудов и мат-лов по традиционной культуре русских Усольского р-на конца XIX – XX в. / И. А. Подюков, А. М. Белавин, Н. Б. Крыласова, С. В. Хоробрых, Д. А. Антипов. Усолье, Соликамск, Березники: Перм. кн. изд-во, 2004. 248 с.

30. Русские заговоры из рукописных источников XVII – перв. пол. XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.

31. Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX вв. / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2001. 448 с.

[Электронный ресурс]. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/nor/thr/uss/30.htm> (дата обращения: 03.09.2014).

32. *Савельева Э. А., Королёв К. С.* По следам легендарной чуди. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. 128 с.

33. *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997. 288 с.

34. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международн. отн-я, 1999. 687 с.

35. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международн. отн-я, 2009. 656 с.

36. *Смирнов И. Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. VIII. Вып. 2. Казань, 1890. 308 с.

37. *Смирнов И. Н.* Пермьяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891. 289 с.

38. *Сорокин П.* Чудь Кайского края. Вятка: Губ. тип., 1895. 60 с.

39. *Степанова А. С.* Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск: Периодика, 2004. 304 с.

40. Суббота мясопустная: Текст службы [Электронный ресурс]. Православие.ru. URL: <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon293.htm?id=293> (дата обращения: 25.08.2014).

41. *Туманова О. С.* Похоронно-поминальный обряд и представления о загробном мире (По материалам экспедиций в Чердынский район Пермского края) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 201–215.

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

43. *Черных А. В.* Народы Пермского края: история и этнография. Пермь: Пушка, 2007. 296 с.

44. *Четина Е. М.* Народный праздник: между обрядом и фестивалем // *Аудиовизуальная антропология. Культурное наследие как институт памяти.* М.: Ин-т Наследия, 2012. С. 225–234.

45. *Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2010. 224 с.

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

47. *Чугаева С. В.* Традиционный погребально-поминальный обряд коми-пермяков (конец XIX – XX в.): Дисс... канд. истор. наук. Сыктывкар, 2011. 200 с.

48. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб.: Типогр. Императорской Академии наук, 1893. 715 с.

49. *Яхонтов И.* Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Рукопись. Список 1877 г. // РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 46–152.

Список информантов

1. Батуева Александра Егоровна, 1931 г. р., с. Пуксиб Косинского района.

2. Батуева Клавдия Егоровна, 1927 г. р., д. Чазёво Косинского района.

3. Вавилина Александра Игнатьевна, 1926 г. р., с. Кочёво.

4. Вавилина Евдокия Яковлевна, 1930 г. р., д. Чазёво Косинского района.

5. Габова Юлия Михайловна, 1939 г. р., с. Пянтег Чердынского района.

6. Гагарин Пётр Афанасьевич, 1951 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

7. Епанова Александра Ивановна, 1939 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района (родилась в г. Соликамске, проживала в д. Слепоево Кочёвского района).

8. Жукова Анна Филипповна, 1939 г. р., д. Ошово Кочёвского района.

9. Исаева Анна Степановна, 1908 г. р., с. Кочёво (родилась и жила в д. Полозайка Кочёвского района).

10. Калинин Иван Николаевич, 1937 г. р., д. Ошово Кочёвского района.

11. Колотилова Антонина Викторовна, 1918 г. р., с. Юксеево Кочёвского района.

12. Кучева Мария Степановна, 1944 г. р., д. Бачманово Косинского района.

13. Мехоношина Татьяна Васильевна, 1935 г. р., с. Самково Кудымкарского района.

14. Осипова Любовь Сергеевна, 1957 г. р., д. Чажегово Гайнского района (родилась в Кочёвском районе).

15. Павлова Клавдия Михайловна, 1928 г. р., д. Кукушка Кочёвского района.

16. Панова Анна Ивановна, 1922 г. р., д. Нижняя Коса Косинского района.

17. Петрова Анна Григорьевна, 1941 г. р., с. Юксеево Кочёвского района (родилась в д. Чаняыб Кочёвского района).

18. Пикулева Екатерина Андреевна, 1922 г. р., д. Кукушка Кочёвского района (родилась в д. Седачи Кочёвского района).

19. Пыстогова М.Ф., 1926 г. р., д. Урья Кочёвского района.

20. Рискова Екатерина Андреевна, 1940 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

21. Рожнёв Андрей Степанович, 1919 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

22. Салтанова Мария Еремеевна, 1924 г. р., д. Чазёво Косинского района.

23. Федосеева Нина Павловна, 1940 г. р., д. Войвыл Косинского района.

24. Федосеева Ольга Андриановна, 1925 г. р., с. Пуксиб Косинского района.

25. Хомякова Мария Яковлевна, 1940 г. р., д. Борино Кочёвского района.

26. Юркина Мария Петровна, 1929 г. р., с. Юксеево Кочёвского района.

27. (?) Екатерина Фёдоровна, 1925 г. р., д. Бачманово Косинского района.

**Мифологические рассказы о мыже,
черешлане и почитаемых местах**

№ 1. «Иногда болят руки-ноги, везде ломота, а никак не найти по-человеку. Тогда идёшь к бабушке, с собой хлеб несёшь отдать, пол-литру уплатить человеку. Там хмель в тряпочку завернёшь, обведёшь, где болит. Потом она хмель на угли в печь бросит и всё скажет. Я вот молодая была, на тракторе работала. Пахала, и в спину ударило. Я – ой-ой-ой, еле дошла через огород. Пришла к одной старушке, она хмелем обвела вокруг больного места и на угли его бросила. Хмель зачищал, это значит мыжа. Потом спать ложишься и кого во сне увидишь <из умерших>, от того и есть. Ну, мне полегче стало, я уже сидела, лапти ушивала. Через три дня она звала узнать, а я не пришла. И Господь наказал: сын у меня год без ног сидел, ноги болели. Надо свечки поставить в церкви и чё-то там обещаешь, полотенце или чё, потом отдашь в церковь. Ещё было, у меня рука сильно болела – это папа у мужа меня наказал. Потом ещё Прасковья, Катерина, Варвара-мученица насылали. Да много было» (с. Кочёво, 2000).

№ 2. «У дяди моего мыжа была. В 12 лет ему ноги отказали, мать его таскала за спиной на сенокос. Потом понесла его куда-то к бабушке лечить. И вот он как-то сидел-сидел, "Мама!" – говорит. Она смотрит, одна-то нога выпрямилась. И другая выпрямилась. И заказ ему был куда-то в Верхотурье, к столбу. Столб там был какой-то, священный, что ли. Он потом всё говорил: "И в Бога не верю, и в чёрта не верю, а в черешлан верю..."» (д. Кукушка Кочёвского района, 2000).

№ 3. «Одна женщина говорила пришла: поясница отнялась, не могла встать. "Не могу встать, – говорит. – Лежу". И сюда пришла <черешлан вешать>, и на Гаврыло упало. Сама говорит: "Это чё так? Меня дочь позвала <на Гаврилов день в Бачманово>, а я говорю: зачем пойду? Чё там буду делать?" Вот. Сама удивляется, не может. Молодая ведь она, а встать не могла. Сюда пришла, и я делала <черешлан>. [А потом она куда пошла?] А сюда и пришла. Нынче, наверно, уже долг-то платила. Вот это нынче платила. Помолиться надо да и подарок положить, где Гаврыло Михайлов бог-то. На икону» (д. Бачманово Косинского района, 2002)⁵².

№ 4. «Борино – могильник старый, там праздник Пестера – суббота перед Троицей. Там делают поминки, где старые люди себя закопали. Раньше очень жили плохо, нечего кушать – семья зайдёт в могилу, в яму такую, там стойки сделают, крышу, на неё землю набросают, зайдут туда и стойки рубят, и себя хоронят. Ой, плохо они жили. Звали даже это

⁵² Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКИВА ПГНИУ.

место Чорной Мокин, потом уж побогатели – новые дома построили. А где они себя похоронили, часовенка была, поломали» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2000).

№ 5. «Мыжа – это если не молятся, не вспоминают. Тут одна деревня была, она и сейчас есть, Мокин называли. У мамы моей мыжа была на Мокин, и я ходила, мама сама не могла уже пойти, это далёко надо. Отсюда три человека ходили пешком. Мы ночью вышли, а утром там были. Там, в Мокине, сироты! – каких только нет: косые, без ног... Ну, я насмотрелась!.. Мама мне дала пример – полотенце да пирог, это надо там сиротам отдать. Мы пришли, к нам уже бегут, полотенце, пирог – всё схватили, кто и схватил, не увидела. Это в субботу было перед Троицей. Народу там было!.. Кругом сидят. Столы там ещё стояли. Это году в шестидесятом – шестьдесят первом было, я запомнила» (д. Бачманово Косинского района, 2000).

№ 6. «[А вы когда богов и покойников перечисляете, вы Юксю, Пуксю называете?] Называю. Всё время я их поминаю. [Они тоже могут мыжу наслатъ?] Тоже насылают, тоже есть. Мокинские есть. У кого-то из Гортлуда глаз <заболел>, и вот эта икона-та <на которой черешлан вешали> перевернулась, перевернулась! Да я и сама удивляюсь: ну чё это такое стало, бог перевернулся! И обратно встал. Вот интересно, штука интересная! А вот у ево там в Мокине была мыжа-то, у мужика. Глаз болел. Я почитала, и в Мокине у ево мыжа-то <...> А там тоже люди, старые люди, там тоже ходят молиться. В субботу <перед Троицей> ходили раньше всё время в Мокин-то. <...> Петры-Павлы тоже часто бывает, мыжу-то туда надо идти платить, подарок надо нести. [А в другие дни можно?] А в другие, наверно, нельзя» (д. Бачманово Косинского района, 2002)⁵³.

№ 7. «Почему наша деревня Чазёва называется? А люди здесь жили такие когда-то: Чадз, Бадз, Юкся, Пукся. Молятся так, я слыхала. Важ Чадзёв в лесу есть, место такое. Люди были, плохо жили и похоронили себя. В яму зайдут, столбы с крышей подрубят – и земля давит. <...> Что там старые люди, это мама говорила. А в каком-то году у нас был пожар, лес горел. И ведь что интересно... На том месте когда-то оградка была квадратная, я её уже не видела, и как была оградка, так огонь дальше не пошёл. С четырёх сторон горит, а там не горит! Люди собрались, кто пожар тушил, смеются даже: "Правда, видимо, ограда здесь была". Раньше ведь не верили в это. И вот человек двадцать видели: со всех сторон огонь, а там нету. Теперь там столб стоит, старый уже. Кто поставил, не знаем. Там и раньше столб стоял, потом сгнил, снится кому-то: "Меня обнови!". И кто-то новый столб сделал, в столбу проруб, туда свечки ставим» (д. Чазёво Косинского района, 2000).

⁵³ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив АКИВА ПГНИУ.

№ 8. «Вот вам тоже расскажу, слушайте. Это был второй или третий гнёт, крепостное право называлось. И *чудные* люди приехали сюда семьями и здесь незарегистрированные жили. А началась перепись – они испугались, что будут их искать и наказывать, они, видимо, сбежали откуда-то. И вот пошли в Кушдор. Яму вырыли: мужики – отдельно, женщины – отдельно. Где сейчас крест-от стоит, там мужики, а где река, там женщины. Утварь всю взяли с собой, столбы поставили, на столбах крышу сделали и землю насыпали, потом в яму-то зашли и стойки-то, которые были, они их свалили. Дак на том месте, говорят, долго ещё их голоса слышали, они там, под землёй, недели две плакали. Самоубийство кому-то грех, а их нужда заставила. Они русские были. Там, у реки-то, в субботу перед Троицей девушки хоровод водят, венки в воду бросают. Поминаем их» (д. Чазёво Косинского района, 2000).

№ 9. «Сюда <на Важ Чадзёв> идут поминать – обязательно несут черинянь, шаньги, селянку, кисель, домашнее пиво. Поминки начинаются с сусла. У пермяков считается, что сначала нужно сусло попробовать, потому что оно сладкое. Со сладкого начинают. <...> Крышки-то снимают, чтобы умершие тоже могли попробовать, что им понравится. Кто что принёс, всё раскладывают, покрывки все снимают. А на Кушдоре, у нас говорят, пироги надо бросать на середину реки, так лучше для тех, кого поминают. <...> Ещё надо, чтобы венки плыли, это мода такая. Если утонет, то умрёшь, а уплывёт – ещё придёшь на Кушдор веселиться, так у нас говорят. И в этот день вода в нашей речке целебная, потому что здесь молились. Берите её, умывайтесь, чтобы глаза не болели» (д. Чазёво Косинского района, 2002)⁵⁴.

№ 10. «Нюрмэдэр – это место такое, люди сами себя убили. Кушать не было ничего, жили плохо. С семьёй нароют яму, на столбы вверх наложат землю... Конечно, я не знаю, я только по разговору знаю. Вот и эти столбы, значит, собьют, и земля валит. Три ямы, видимо, там, в этом нюрмэдэрском... Одна женщина пошла молиться. Ложила хлеб, ложила, что принесла. Вот яичко у неё бежало, и бежало, и бежало, и бежало – и в яму упало. И в тот год сама умерла она, старушка. "Это, – говорит, – что такое, это откуда нашлась яма?". В яму упало яичко. Она поминать ходила. Ей во сне снилось: "Всех, – говорят, – поминают, а к нам никогда ни один не идёт, никто нас не поминает". И она пошла. Они вдвоём были, другая старушка, наверно, на второй год умерла, а у кого яичко упало, та до года умерла... Это три километра отсюда по дороге. Туда приезжали тоже из Перми, всё копали, всё копали, лошадину голову нашли. Всё вырыли, там у нас рыжики сколь росли, они всё нам вырыли... А больше туда не ходят поминать. У меня мама говорила... Но мама

⁵⁴ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКИВА ПГНИУ.

тоже не видела, только разговоры слышала. Это до мамы ещё было. И она всё говорила: "Бедные, бедные люди!"» (д. Чазёво Косинского района, 2002).

Народные поминальные молитвы

№ 11. «Помяни, Господи, Ева и Адама, / Мока и Бориса, / Улита и По-
лита, / Кузьма, Сидора, / Федора, Афанасия, / Сучковских, бачковских, /
Всех попов и дьяков, / Всех серебрянников, / На море островщиков, /
Пустыньщиков, / В лесу заблуждающих, / На дороге убивающих, / [Ру-
жьем] простреленных, топором порубленных, / Ножом порезанных, /
Самоубийцы, / Отравляющих и задавлиющихся, / В воду утопляющихся, /
Парализованных, / В больнице помирающих, / Громом убитых, / Бездетных
и бесприемных, / И всех православных христиан, / Родителей до семи ко-
лен / Помянем. / Помяни, Господи. / Иван-батожник, отворяйте ворота, /
Отпустите наших родителей. / Помяни, Господи, помяни, Господи, помяни,
Господи» (д. Борино Кочёвского района, 1995) [Жуланова 2003, 160–161].

№ 12. «Помяни, Господи, душу усопших раб твой Ева и Адама,
<неразб.> чачи бачи, военные, пленные, царь Канстатин, царица Мария,
у Марии <неразб. – Лукеря?>, Иван Креститель, Иван Бутыжник, Иван
Замочник, Осипа да заключник. Берите семьдесят семь ключей, откры-
вайте семьдесят замков, открывайте семьдесят семь дверей, отпускайте
наших родителей. Аминь.

Помяните, Господи, Царь и Царицы. Первый праведник Боря, и Ева,
и Адама <со> своими детьми Аниты и Политы. Помяните на рыбном
пирого, кисель, печень, сусло, брага, блинами.

Помяните ближние и дальние, на войне убивающие, оружием стре-
ляющие, в лесу заблуждащие, воде утопляющие, на дороге умирающие,
ножом убивающие, вольные не вольные, всех родителей, сродников, бла-
годателей, всех православных христиан, дарует им Царствие небесное»
(из рукописной тетради; с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁵⁵.

№ 13. «Душ усопших раба твои / Имени Ева, Адама, / Ручи, Чадчи,
Бадчи, / Военные, пленные, / Таркомыс, / Царица Мария, / У Марии
Лукерья, / Иван Креститель, / Иван Притузник, / Иван Замочник, /
Осипа Заключник, / Берите семьдесят ключёв, / Открывайте семьдесят
семь дверей, / Отпустите наши родители» (с. Большая Коча Кочёвского
района, 2008)⁵⁶.

№ 14. «"Господь-батюшко, / Пресвятая Богородица-матушка, / Нео-
палимая Богородича-матушка, / Послушница Клебоматушка, / Казанская

⁵⁵ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АКВиВА ПГНИУ.

⁵⁶ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Этой молитвой исполнительница на сорочинах открывает поминальную трапезу, её читают, когда ставят на стол и крестят еду. При этом обращаются к поминальникам, где зафиксированы имена всех умерших родственников.

Богородича-матушка, / Почаевская Богородича-матушка, / Троеручница Богородича-матушка, / Семиструнная Богородича-матушка, / Никола Чудотворец-батюшко, / Георгий Победоносец, / Святой Отец Пантелеймон – исцелитель болезни, / Пётр, Павел и Илья, / Ермила, Гаврила, Михаила, / Урилла, Рафаила, / Ксения Петербуржская, / Серафим Саровский, / Сергей Радонежский <...> Юкся, Пукся, Чадча, Бадча, / Идите к нам за наш честный стол, / Покушайте с нами да помогите, / Пособите найти корову-матушку, / Световласей батюшко-тэ лесной..." <...> Я ещё читаю там могильнику. Вот у нас Таркёмыс, Кыдзыскуштармыс. Старинные, первобытные когда люди были, в Чазёвом есть. Потом репрессированные. Могильник. Очень большие тут у нас покороненные: Коврижка, Станамыс, Курганай... Все могильники перечитаю. <...> "Отпустите, господь батюшко, / Всек, знающик и незнающик, / Без вести пропавшик, / В море утопавшик, / В лесу заблуждавшик, / Конём утопанник, / Ножом порезанык, / Камнем задавленнык, / Песоком засыпанной, / На дорогах замерзающик, / На войне убитык, / В воде утопающик, / Отпустите на наш честной стол всек людей, / У которык некого вспоминать, бездетнык"» (с. Юкеево Кочёвского района, 2008)⁵⁷.

№ 15. «"Во имя отца и сына и святава дука. / Господи, Сусе и Кристе и Сыне Боже, / Молитвами и всек святык помилуй нас". Сэсся лыддьбтёны (пер.: потом читают): "Осип Ключник, / Григорий Задверник, / Отворяй двери, / Евы и Адамы, / Митрополиты, Санополиты, / <...> Надежда – мать сыра земля, / Цар[в] Константин и царица Елена, / Отворяйте ворота лево, направо, / Отпустите всек младенцев, / Всек родственников, родственнык <...>, / Нишик и ашик, / В лесу заблудящих, / Топором рубляющик, / Ружьём стреляющик, / В петле висящик, / Знающие и незнающие, / Скорник и бескорник, / Верующие, неверующие, / Помяни, Господь, / В поле боя пропавшие, / В огне горящие, / В воде тонущие". Дёс сэтчó лыддьбтан нийó догладь сэтшóммесó, вот и касьгысян (пер.: Всех тут перечисляешь и поминаешь)» (с. Пуксиб Косинского района, 2008)⁵⁸.

№ 16. «Помяни, Господи, все святые: Давыда да Данила, <неразб.>, отпустите, грешники, праведных, помяните Господа православных крестьян, крестолюбивые воинства всех погибших: дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все заблудившие, утопляющие, соседы, братья, сестры, старые, девицы, Чадч, Бадч, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнаыбские, нюрмэдорские» (д. Чазёво Косинского района, 2002).

⁵⁷ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Текст молитвы произносится, если во время выпаса теряется домашняя скотина.

⁵⁸ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева, перевод Т. Г. Голевой; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Этой молитвой исполнительница на сорочинах открывает поминальную трапезу, её читают, когда ставят на стол и крестят еду. При этом обращаются к поминальникам, где зафиксированы имена всех умерших родственников.

Научное издание

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Серия «Фольклор народов России»

Авторский коллектив:

*А. В. Черных, С. Карм, Н. А. Мальцева, И. А. Подюков,
Т. Г. Голева, С. Ю. Королёва, А. С. Лобанова,
А. В. Утева, О. А. Попова, М. А. Томилина,
М. С. Каменских, Р. И. Щукина*

Авторы серии «Фольклор народов России»:

И. Ю. Маматов, А. В. Черных

Координатор проекта *Г. Цыганкова*

Редактор *А. Прокофьева*

Компьютерная вёрстка *А. Черных*

Корректор *И. Плотникова*

Подписано в печать 15.11.2014. Формат 84x108/32. Бумага ВХИ.

Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Издательство «Маматов»

190068, г. Санкт-Петербург, Вознесенский пр., 55а, www.mamatov.ru

Отпечатано с готовых файлов в ООО «Типография «ЗЁБРА»

614990, г. Пермь, ул. Окулова, 75, корпус 8