

СЛАВЯНО-НЕСЛАВЯНСКИЕ
ПОГРАНИЧЬЯ:
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ
ОБРЯД
В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ
ОСВЕЩЕНИИ

УДК 811.16
ББК 81
С47

Коллективная монография подготовлена при поддержке гранта
Российского научного фонда № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья:
похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении»,
<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

*А. А. Плотникова (отв. ред.),
Н. Г. Голант, С. Ю. Королёва, Н. И. Муравлёва*

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

*д.и.н. В. Я. Петрухин,
к.ф.н. Е. В. Верижникова*

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ ИЗДАНИЯ:

А. И. Чиварзина

Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении. Колл. монография / Отв. ред. А. А. Плотникова. — М.: Институт славяноведения РАН, 2025. — 496 с.: ил.

ISBN 978-5-7576-0510-4

DOI 10.311/7576-0510-4

Коллективная монография содержит работы, посвященные исследованиям взаимных контактов между славянскими и неславянскими народами, прежде всего, в области поминально-похоронной обрядности, которая традиционно считается наиболее консервативной. Книга основана на полевой междисциплинарной работе авторов в 2022–2024 гг. в России, Сербии, Македонии. Первая часть содержит важные сведения о языке и миграции рассматриваемых этнических сообществ: российских греков, сербских и македонских влахов. Во второй части представлены работы, анализирующие фрагменты похоронно-поминальной обрядности исследуемых славяно-неславянских зон, обслуживающей ее терминологической лексики и фольклорным произведениям, связанным с «мортальной» сферой. Ряд статей посвящен русско-коми-пермяцкой традиции.

Книга адресована специалистам разного профиля — этнолингвистам, диалектологам, историкам, лексикологам, фольклористам, этнографам, а также всем, кто интересуется славянскими языками в контексте иных традиций, народной культуры славян и их соседей.

УДК 811.16
ББК 81

ISBN 978-5-7576-0510-4



9 785757 605104

© Коллектив авторов, текст, 2025
© Институт славяноведения РАН, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

(А. А. Плотникова)	5

Часть I.

Арумыны в Македонии: история и современное состояние (Н. Г. Голант, И. И. Казаков, А. И. Чиварзина)	10

История румынского населения сербского Баната (И. М. Струтинский)	32

Румыноязычное население на территории восточной Сербии: обзор литературы и источников (Н. Г. Голант)	59

Переселение греков на территорию России: история, нарративы, идентичность (К. А. Климова, И. О. Никитина)	88

Чудь, стрельцы и староверы. Заселение территории и межэтническое соседство в устной традиции русских и коми-пермяков (С. Ю. Королёва, М. А. Брюханова)	115

Часть II.

Наименования ключевых фрагментов похоронно- поминальной обрядности восточной Сербии в этнолингвистическом аспекте (А. А. Плотникова)	174

Ритуал приношения воды в погребально-поминальной обрядности северо-восточной Сербии (И. М. Струтинский)	202

Образ дерева в фольклорных текстах, связанных с погребальной обрядностью у румын (влахов) восточной Сербии (Н. Г. Голант)	224

Похоронно-поминальный обряд в традиции романоязычных анклавов Северной Македонии: особенности терминологической лексики (И. И. Казаков)	243
Сопоставление балканороманских традиций в контексте погребально-поминальной традиции (арумынские и мегленорумынские анклавы Северной Македонии) (А. И. Чиварзина)	265
Представления о том свете в контактных с влахами зонах восточной Сербии (А. А. Плотникова)	277
Архаичные элементы в современном коми-пермяцком похоронном обряде: представления о душе (Е. М. Матвеева, Ю. А. Шкураток)	295
Нить в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков и русских: обрядовая терминология и мифологическая семантика (Е. М. Матвеева, С. Ю. Королёва)	337
Духовные стихи юрлинско-кочёвского пограничья: структура традиции и связь с похоронно-поминальным обрядом (М. А. Тихонова, С. Ю. Королёва)	384
Похоронно-поминальный обряд греков России: структура и лексика (И. О. Никитина)	423
Народно-мифологические воззрения греков России, связанные с похоронно-поминальным обрядом (К. А. Климова)	473

Введение

В настоящую коллективную монографию вошло 16 статей по материалам проведенных этнолингвистических экспедиций в России и за рубежом. Все исследования проводились при поддержке гранта РНФ «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (22-18-00484), включающего участников из разных городов и учреждений России, проводивших исследования в четырех направлениях, которые условно можно поделить на «балканские» и «российские». Авторы проводили собственные полевые исследования похоронно-поминальной обрядности и обслуживающей ее лексики в контактных славяно-неславянских зонах: среди влахов в Сербии (А. А. Плотникова, Н. Г. Голант, И. М. Струтинский), арумун и мегленорумун в Северной Македонии (А. И. Чиварзина, И. И. Казаков), понтийских греков на территории России (К. А. Климова, И. О. Никитина) и в коми-пермяцких регионах Пермского края, где проживают коми-пермяки в окружении русских сел и русское население — в окружении коми-пермяков (С. Ю. Королёва, Е. М. Матвеева, Ю. А. Шкураток, М. А. Тихонова).

Необходимость знакомства научной общественности с зонами полевого обследования привела к созданию первой части коллективной монографии, посвященной процессам заселения славянских территорий неславянскими этносами, а в случае Пермского края — расселения русских среди народа коми, вследствие чего в этих регионах бытуют соответствующие фрагменты устной традиции, связанные со староверами, финно-уграми и т.д. Во второй части внимание авторов сосредоточено на основной теме проекта — погребально-поминальной традиции и обслуживающей ее терминологической

лексике на славяно-неславянских пограничьях. Наиболее тщательно изучены способы номинации и этимология наименований поминальных дней, ритуальных действий, предметов, обрядовых лиц, мифологических персонажей потустороннего мира. «Балканская» часть проекта представлена статьями на лексическом диалектном материале из арумынских и мегленорумынских анклавов Республики Северная Македония И. И. Казакова («Похоронно-поминальный обряд в традиции романоязычных анклавов Северной Македонии: особенности терминологической лексики»), А. И. Чиварзиной («Сопоставление балканороманских традиций в контексте погребально-поминальной традиции (арумынские и мегленорумынские анклавы Северной Македонии)») и сербско-влашских областей в восточной Сербии (в частности, у сербов в окружении влахов: Плотникова А. А. «Наименования ключевых фрагментов похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии в этнолингвистическом аспекте»). Фольклорно-этнографическая традиция этих регионов нашла отражение в статьях А. А. Плотниковой («Представления о том свете в контактных с влахами зонах восточной Сербии»); И. М. Струтинского («Ритуал приношения воды в погребально-поминальной обрядности северо-восточной Сербии»), Н. Г. Голант («Образ дерева в фольклорных текстах, связанных с погребальной обрядностью у румын (влахов) восточной Сербии»). Полевые исследования понтийской традиции в греческих анклавах на территории России всесторонне освещены в статьях И. О. Никитиной («Похоронно-поминальный обряд греков России: структура и лексика») и К. А. Климовой («Народно-мифологические воззрения греков России, связанные с похоронно-поминальным обрядом»). Коми-пермяцкая проблематика нашла отражение в диалектологических исследованиях терминологической и обрядовой лексики, выявлении архаических элементов в современном коми-пермяцком похоронном обряде, а именно — в статьях С. Ю. Королёвой и Е. М. Матвеевой («Нить в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков и русских: обрядовая терминология и ми-

фологическая семантика»), Е. М. Матвеевой и Ю. А. Шкураток («Архаичные элементы в современном коми-пермяцком похоронном обряде: представления о душе»). Русской фольклорно-обрядовой традиции в коми-пермяцких селах посвящена статья С. Ю. Королёвой и М. А. Тихоновой «Духовные стихи юрлинско-кочёвского пограничья: структура традиции и связь с похоронно-поминальным обрядом».

Полевой экспедиционный материал уже традиционно становится основным содержанием в монографиях, нацеленных на этнолингвистическое изучение славянских, балканских и карпато-балканских традиций. В этом ряду можно перечислить такие сборники и монографии, как «Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья» (М., 2019) пяти авторов (Т. С. Ганенковой, М. М. Макарецца, Г. П. Пилипенко, А. А. Плотниковой, Е. С. Узенёвой), «Язык и народная культура градищанских хорватов Венгрии» (М., 2024) двух авторов (Д. Ю. Ващенко и А. А. Плотниковой), «Карпатские традиции в балканской перспективе: этнолингвистический аспект» (М., 2018; на чешском языке) А. А. Плотниковой и Е. С. Узенёвой, а также и многие другие, материалом для которых послужили сведения, собранные по этнолингвистическим вопросам. Данная традиция публикаций продолжает важный лингво-географический аспект исследований Московской этнолингвистической школы, начинавшийся с изучения Полесья, см. «Полесский этнолингвистический сборник» под ред. Н. И. Толстого (М., 1983).

Настоящая книга имеет особую специфику: монография посвящена не всем этнолингвистическим темам, предложенным в вопроснике А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения карпато-балканского ареала» (М., 2009), а лишь одной сфере — похоронно-поминальной обрядности, которая, как известно, представляет наиболее консервативную часть народной традиции, сохраняющей ценные для исследований архаические черты. Вместе с тем следует отметить, что эта проблематика в ходе полевых исследований была расширена дополнительными программами по сбору

полевого материала, в соответствии с особенностями исследуемых славяно-неславянских зон и регионов.

Авторы книги выражают глубокую благодарность всем собеседникам, краоведам и местным научным сотрудникам, которые помогали в сборе полевого лингвистического, этнографического и фольклорного материала.

ЧАСТЬ I.

Арумыны в Македонии: история и современное состояние

Многочисленные исследования, направленные на изучение взаимовлияния балканских языков, приносят ценные сведения об истории конкретного балканского языка. И эти односторонние или многосторонние воздействия в свою очередь обуславливаются историей каждого народа на этой ограниченной территории. В настоящей статье мы обратимся к истории переселения арумын на территорию современной Республики Северная Македония, а также к некоторым элементам традиционной народной культуры, свидетельствующих о тесном контакте и взаимовлиянии балканороманского и македонского населения друг на друга.

Источниками для написания статьи послужили работы историков, лингвистов, фольклористов и этнографов, касавшихся в исследованиях арумынской проблематики, а также материалы собственных полевых исследований авторов, имевших место ежегодно с 2018 по 2023 годы. Н. Г. Голант во время экспедиций в Северную Македонию в 2018, 2019 и 2021 г. записывала интервью с представителями арумынских общин гг. Охрида, Крушева, Струги и Битола (полевые выезды в Крушево были осуществлены совместно с А. А. Новиком, в Стругу и Битолу — совместно с М. М. Макарецевым и О. Винистофером). В этих интервью затрагивались разные темы — такие, как традиционная одежда, ювелирное дело, народная медицина, календарная и семейная обрядность и др. (большая часть этих материалов, разумеется, в данную статью не вошла). А. И. Чиварзина и И. И. Казаков осуществили две

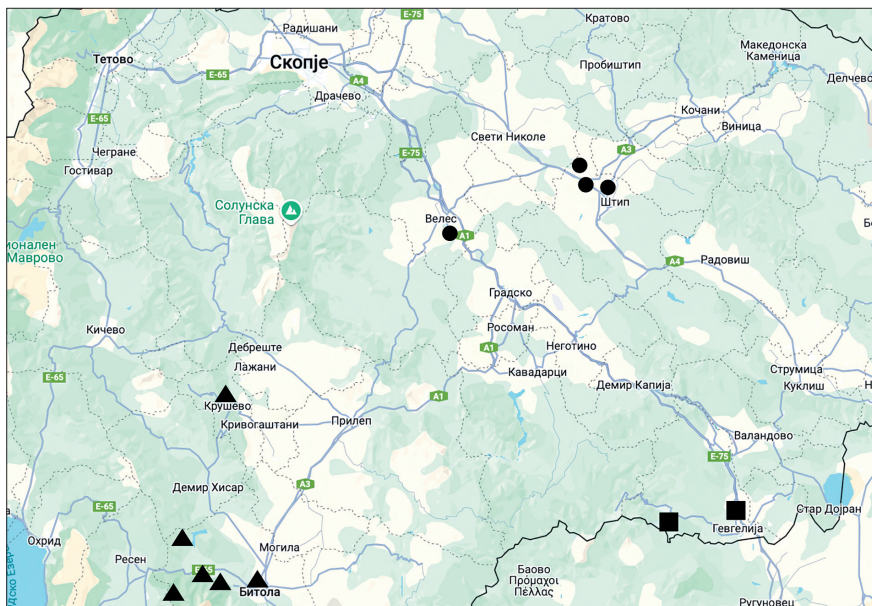
этнолингвистические экспедиции в 2022 г. — в арумынские анклавы округа гг. Битолы и Крушева, в 2023 г. — в арумынские села Штипа и в г. Велес. В ходе интервью затрагивались темы по календарной и семейной обрядности, представленные в вопроснике А. А. Плотниковой (2009), собирались сведения о мифологических представлениях и народных верованиях.

ВВЕДЕНИЕ

Арумыны являются ветвью восточнороманского населения Балкан и проживают в разных областях полуострова, и, в частности, в Македонии. В румынской историографической традиции арумын принято считать потомками носителей прото-румынского языка до его разделения на диалекты (Guia 2014: 16). Арумыны сохраняют этноним, восходящий к лат. *romanus* ‘римский’ — *armăn*, или *rumăn* / *rămăn* (в районе Пинда в северо-западной Греции, а также в Северном Эпире и в долине Корчи в Албании) (Djuvara 2012: 18). Именно это самоназвание, закрепленное в научной литературе, мы будем использовать в настоящей статье.

Для обозначения восточнороманского населения в македонском языке, помимо термина *Ароманци*, бытует широкий ряд иных этнонимов. Наиболее распространен этноним *Влав* — *Власи* (язык — *влашки*). Если мы обратимся к этимологическому словарю, то обнаружим, что данный термин используется по отношению к романскому населению не только на Балканах и в балканославянских языках, но и в других славянских (словен. *Làh*, чеш. *Valaši* и словац. *V(a)lasi* ‘арумыны’, пол. *Włoch* ‘итальянец’, *Włochy* ‘Италия’), а также германских языках (нем. *Welsch* ‘романский’, гот. *Walhs*, старонем. *Walah*, сред.-нем. *Walh*) (БЕР 1: 163–164). Предполагается, что славяне, пришедшие на Балканы в VI в., называли так автохтонное население, которое застали на этих территориях (Бошкоски 2002: 18). Именно поэтому этноним *влах* становится общим названием предков всех восточнороманских народов и широко используется по отношению к любому романоязычному

КАРТА ОБСЛЕДОВАННЫХ ПУНКТОВ В РЕСПУБЛИКЕ СЕВЕРНАЯ МАКЕДОНИЯ



- ▲ этнолингвистическая экспедиция к арумынам округа г. Битола (сс. Маловиште, Гопеш; Трново, Нижеполе, Магарево; Цапари, Ротино) и г. Крушево (2022 г.)
- этнолингвистическая экспедиция к арумынам округа г. Штипа (сс. Врсаково, Три-Чешми) и г. Велес (2023 г.)
- этнолингвистическая экспедиция к мегленорумынам г. Гевгелија и с. Ума (2023 г.)

Составители карты:
А. И. Чиварзина,
И. И. Казаков

населению на Балканах, будь то влахи восточной Сербии или мегленорумыны Македонии и Греции (Русаков 2006)¹.

По происхождению термин *влах* восходит к этнониму *Volcae*, обозначающему конфедерацию кельтских племен, переселявшихся с древних времен в Германию. Семантика германской формы **walh-* включала в себя не только обозначение кельтов, но и в целом 'иное', 'чужеродное'. Так, предположительно, данный термин был заимствован славянами от германцев и так же использовался для обозначения иностранцев, пришельцев в целом. Впоследствии его семантика сместилась к обозначению групп романоязычного населения. Впрочем, существуют и иные точки зрения: например, данный термин мог быть исконно славянским и обозначать не этнос, а род деятельности — пастух-скотовод².

Помимо основного наименования, встречаются и более редкие, основанные на других характерных арумынских чертах. Так, название *Цинцари* объясняется широкой представленностью аффрикаты *ts* в арумынском, это способствовало появлению этнонима на основе подражания звучанию арумынской речи (Петровиќ 2002). Этнонимы *Карагуни* (букв. «черные накидки»), *Каравунци* (от *кара* 'черный' и *вуна* 'шерсть'), *Каракачани* (букв. «черные из Качани») образованы по внешнему признаку — черной шерстяной одежде, которую использовали пастухи в горной местности (Бошкоски 2002: 17). Пейоративное наименование *Куцовласи* (букв. «хромые влахи») основано на неприязни к «чужому» в народных традициях (Белова 2002: 7). Македонские народные сказки содержат несколько сюжетов, объясняющих происхождение данного наименования. Так, по одной из этимологических сказок влахи, чтобы избежать отправки на войну и не терять доход от торговли, договорились все хромать — *куцкара, куцкара, куцкара*, — и так их прозвали хромыми. В сказке отображается

¹ Подробнее о языке и традиционной народной культуре влахов восточной Сербии см. в: (Голант 2014; Голант, Струтинский 2023).

² Подробнее об этимологии термина *влах* см. в: (Иванов, Топоров 2024).

восприятие арумын соседними народами: с одной стороны, отмечается их хитрость и находчивость, с другой стороны, имплицитно выражается зависть по отношению к их успехам в торговле и положению в обществе (МЦ5, № 649, 650, Т5: 60–61).

Сведения об истории восточнороманского населения на Балканском полуострове дошли до наших дней фрагментарно, а историографические источники подчас вызывают сомнения в достоверности. Г. Караджани отмечает следующих крупнейших исследователей истории балканского романства и делит их на две группы. Работы И. Арджинтияну, Г. Мурну, Н. Йорги, В. Диаманди-Аминчанула, относящиеся к началу XX в., Г. Караджани характеризует как устаревшие на сегодняшний день и во многом лишенные критического «духа». Среди актуальных авторов Г. Караджани отмечает Т. Виннифрита, И. Караджани, В. Папахаджи, К. Папаначе и др., хотя замечает, что в их исследованиях рассматриваются лишь отдельные периоды и аспекты истории арумын и балканского романства (Carageani 1999: 41).

Для румынской историографии в целом характерно то, что большинство историков считает арумын автохтонным населением юго-западной части Балканского полуострова, потомками романизированного местного населения и / или римских солдат и колонистов. Это мнение разделяет часть греческих и западных историков, начиная с И. Э. Тунманна, писавшего об этом в конце XVIII в. (см. Lazarou 1986, цит. по: Poghirc 2012; Thunmann 1974, цит. по: Poghirc 2012). Большинство румынских лингвистов вслед за Г. Вайгандом склонялось к версии, согласно которой арумынский язык формировался на территориях, расположенных между Дунаем и Старой Планиной, т.е. к северу от линии Иречека — лингвистической границы, проходящей от Адриатического моря до Черного примерно на широте Софии (от албанского города Лячи до Софии и далее вдоль Старой Планины до Варны). Это мнение разделяли, в частности, О. Денсушяну, С. Пушкариу, А. Росетти (см. Poghirc 2012; Năsturel 2012). Однако такие лингвисты, как Т. Ка-

пидан, Т. Папахаджи, М. Караджиу-Мариоцану, Н. Сараманду, Ч. Погирк, придерживались и придерживаются мнения о том, что арумыны являются автохтонами на юго-западных Балканах; возможно, на их выводы отчасти повлияло то, что все они, кроме Ч. Погирка, являются арумынами по происхождению (Capidan 1937: 21; Papahagi 1923–1924: 72–99; Caragiu-Marioțeanu 1971 (цит. по: Poghirc 2012); Saramandu 1984).

Обратимся к истории арумын и предпосылкам их массовой миграции на территории современного расселения. Номадизм в течение долгих веков оставался основой хозяйственной деятельности арумын. Регулярные сезонные миграции пастухов способствовали постоянным активным межъязыковым контактам, и как следствие — лексическим заимствованиям (ср. исследования Клепикова 1974; Домосилецкая 2002). С завоеванием османами постепенно устанавливались государственные границы, вследствие чего возникли ограничения на перемещение между летними и зимними пастбищами. С этого времени арумыны часто переселялись в города и становились торговцами и ремесленниками.

Начиная с XVI в., в результате активной урбанизации в Османской империи арумыны начали заселять города Самарина, Трикала, Москополе, Сирако и др., где образовали этническое большинство. Появившиеся арумынские поселения получили значительные привилегии от турецкой власти, способствовавшие развитию торговли среди арумын, а также развитию духовной и культурной жизни внутри городов (Sarageani 1999: 28).

Родиной будущих арумынских переселенцев на территорию современной Северной Македонии являются города Грамосте и Москополь, а также некоторые области Эпира и Пинда³. Расположенное в окрестностях горы Грамос, на высоте 1600 метров, Грамосте было одним из наиболее богатых

³ В данном случае речь идет об арумынах-фаршеротах. Название этой группы влашского населения происходит от названия албанского села Фрашери (алб. *Frashër*), предполагаемой первичной территории поселения. Большая их часть занималась пастушеством, в связи с чем распространилась по Эпиру, не имея постоянных зимних или летних поселений (Minov 2021: 216).

арумынских поселений в XVII–XVIII вв. Однако к началу XX в. в этом городе, дважды разрушенном в результате разбойничьих набегов, насчитывалось всего около 20 домов. Арумыны-грамостяне распределились по другим центрам в Македонии, Албании, Болгарии и составили таким образом значительную часть от всего влашского населения на этих территориях (Carpidan 1932: 16). Обратимся к конкретным городам и судьбе их арумынских жителей.

Город Москополь (или Мосхополь / арум. *Muscópole*, рум. *Moscopole*, греч. *Μοσόπολις*, алб. *Voskopojë*) на юге современной Албании известен как наиболее развитый центр сосредоточения арумынского населения (Марковиќ 2014: 465–466). За счет того, что Москополь был крупным торговым центром (местное арумынское население вело торговлю не только с другими центрами Балканского полуострова, но и за его пределами), в исторических источниках это поселение описывается как одно из самых процветающих во всей Османской империи (Carageani 1999: 28).

В то же время Москополь известен как наиболее важный культурный центр арумын. В городе функционировали школы, типография, основанная в 1750 г. академия, библиотека, десятки церквей. Примечательно, что Т. Кавалиотис, преподаватель и директор москопольской академии, издал в Венеции работу «Протопирию», написанную на греческом языке, содержащую список из 1170 слов, переведенных на албанский и арумынский языки. Книга была подарена историку И. Тунманну, профессору Галльского университета, благодаря которому впоследствии она стала известна в Европе, а вместе с ней распространялись и сведения об арумынах. Можно упомянуть также четырехязычный словарь Даниила Москополитиса (ученика Кавалиотиса), включавший греческий, арумынский, болгарский / македонский и албанский языки, впервые изданный в 1794 г.

Богатство города Москополя, а также вероятные конфликты между греко-православными арумынами и албанцами-мусульманами стали причиной набегов в период правления Али-

Паши Тепеленского (1761, 1769). В 1788 г. город был разграблен и уничтожен. В то время как богатые арумынские семьи переселились в крупнейшие города Габсбургской монархии, менее обеспеченные распространились по Македонии и Сербии (Carageani 1999: 31).

ОХРИД И ОКРЕСТНОСТИ

Миграции на территорию Македонии происходили несколькими волнами разной длины. Одним из первых поселений на пути массовых потоков переселенцев оказался Охрид и его округа. Потомки первой группы арумын-переселенцев с территории Албании, обосновавшихся в селах **Горна-Белица** (арум. *Mbeála di Súpră*)⁴ и **Долна-Белица** (арум. *Mbeála di Ğos, Cămpu*)⁵ в начале XVIII в., обозначают себя термином *mbălôți* (pl.m.; sg.m. — *mbălôt*)⁶, по бэлотскому говору арумынского языка⁷. Второй группой переселенцев были арумыны-фаршероты, которых здесь обозначают термином *fărșăloți* (pl.m.; sg.m. — *fărșălôt*) и которые появились здесь в начале XIX в. Основным занятием этой группы долгое время было трансгумантное скотоводство.

В настоящее время арумыны продолжают жить в Охриде, в Струге и окрестностях — в частности, в упомянутых выше селах — с. Горна-Белица, на высоте 1350 м, на границе с Албанией, в 16 км от Струги, и с. Долна-Белица, на высоте 750 м. В с. Долна-Белица арумыны длительное время проживали совместно с албанцами. По сведениям, приводимым Н. Сара-

⁴ Здесь мы приводим написание в соответствии с «Атласом арумынского диалекта» Н. Сараманду и М. Невачи (система записи, которой придерживаются и все авторы всех томов «Лингвистического атласа румынского языка», издаваемых Румынской академией начиная с 1950-х годов) (Saramandu, Nevaci 2020: XVIII). Встречается также написание (и произношение) *Beala di Supra*.

⁵ Здесь также используется написание, предложенное авторами вышеупомянутого атласа. Второе арумынское название с. Долна-Белица переводится как «поле».

⁶ Этот термин мы также приводим в соответствии с написанием, предложенным Н. Сараманду и М. Невачи (Saramandu, Nevaci 2020: XVIII).

⁷ Лингвисты считают очень близким к фаршеротскому, но сами носители говора воспринимают его как отдельный (Saramandu, Nevaci 2020: XIX).

манду и М. Невачи, часть арумынских семей в с. Долна-Белица перешла в ислам под влиянием албанского населения, однако сохранила свой диалект (Saramandu, Nevaci 2020: XIX). В настоящее время в с. Долна-Белица арумынское население в значительной мере замещается албанским, поскольку многие арумыны выезжают, а албанцы покупают их дома. В с. Горна-Белица постоянных жителей практически нет. В зимний период при снегопадах это село оказывается полностью отрезано от других населенных пунктов. Однако в теплое время многие уроженцы села приезжают сюда на отдых.

БИТОЛА И ОКРЕСТНОСТИ

Наибольшей численности городское арумынское население в Македонии в XIX веке достигло в городе Битола. Поскольку Битола в XVIII–XIX вв. являлась значимым административным и торговым центром, город стал одним из наиболее благоприятных направлений для арумынской миграции. Таким образом, влахи Битолы представляли сосредоточение городского арумынского населения Балкан (Minov 2021: 213).

Арумынское москопольское население, наибольшее по численности⁸, основало в Битоле так называемое «Новое Москополе». Благодаря этническому составу Битола стала важным влашским культурным центром и остается им по сегодняшний день. Здесь отмечается довольно высокий уровень этнического самосознания, который выражается в ряде способов обособить свою традицию от соседних. В районе *Стара Болница* расположена церковь свв. Константина и Елены (*biserica ortodoxa Armănească — Sf. Constantin și Elena*), так называемая *влашка црква*. Этот центральный район города в настоящее время преимущественно заселен арумынами. Для поддержания этнического самосознания прихожан церковной общиной было

⁸ К концу XIX в. население Битолы составляло около 50 000 жителей, среди которых — 13 000 влахов, около 9000 славян и др. Большая часть арумынского населения имела москопольское происхождение и некоторая часть — грамотянского (Minov 2021: 213).

принято решение вести богослужения на национальном языке. Однако служители в ходе интервью признавались, что на сегодняшний момент только «Отче наш» и отдельные возгласы поются на арумынском языке (АП)⁹. Кроме того, одно из городских кладбищ Битола также называется влашским — *Mârmintsâ armâneshti*¹⁰. «Арумынское кладбище» — гласит надпись над главным входом. Осмотр надгробных плит показал, что абсолютное большинство захороненных были влахами¹¹. Среди могил известных арумын можно найти могилу Апостола Маргарита (1832–1903) — яркого деятеля арумынского национального возрождения, а также Милтона Манаки (1882–1964) — первого кинооператора и фотографа на Балканах. На одной из могил приводится текст неофициального арумынского гимна: *Părintească dimândari* «Родительский завет»¹². Церковь *Sf. Atălțamea a Domnilui — Analipsea* «Вознесение Христово — Св. Спас» на территории кладбища украшена иконами, подписанными на румынском языке¹³. Местные жители подтвердили, что конкретная церковная община ре-

⁹ Здесь и далее в скобках двумя прописными буквами даются ссылки на информантов, см. Список сокращений.

¹⁰ Здесь и далее сохраняется орфография источников.

¹¹ Подробнее о социолингвистических и этнокультурных аспектах оформления арумынских надгробий в Македонии: (Казаков, Чиварзина 2025).

¹² *Părintească dimândari / Nă sprigiură cu foc mari / Frats di mumă shi di un tată / Noi, Armânji, din etă toată. / Di sum plocili di murmintsă / Grescu a noschi bunj părintsă: / “Blăstem mari s-aibă ân casă / Cai di limba lui s-alasă / Cai s-alasă limba lui / S-lu ardă pira focului / Si s-dirină yiu pri loc / S-ăi si frigă limba ân foc. / Năs ân vatrălj părintească / Pi fumealjă s-nu s-hârsească / Di fumelăi curunji s-nu bashi / Njic ân leagăn s-nu ânfashe. / Cai fudzi di a lui mumă / Shi dit părinteascălj numă: / Fugă-i doara Domnului / Shi dultseamea somnului!*

[Родительский завет / Как пылающий огонь / Братья по матери и по отцу / Мы, арумыны со всего мира. / Из-под могильных плит / Кричат наши добрые родители / Большое проклятье тому дому, / Который отказывается от своего языка. / Тому, кто откажется от своего языка / Суждено гореть ему / И страдать в страшных муках / И языку его сгореть. / В семейном очаге / Не будет ему счастья / В браке радости не познать / Ребенка в колыбели не покачать. / Тому, кто отрекается от матери / И от имени отца / Не видать милости Господней / И сладости сна!]

¹³ Поскольку общепринятый алфавит арумынского появился относительно недавно, нередко можно обнаружить надписи с использованием орфографии румынского литературного языка как наиболее подходящего для записи арумынского.

комендует использовать именно арумынский язык в намогильных надписях и эпитафиях¹⁴.

На звание «Нового Москополя» претендовали и села округа г. Битола. Большое количество москопольских беженцев направилось во влашские села **Маловиште** и **Гопеш**, значительно увеличив таким образом концентрацию арумын в этих поселениях. Маловиште расположено на высоте 1300 м над уровнем моря, в 25 км к северо-западу от Битола и в 4 км от автострады Битола — Охрид, построенной на месте римской дороги *Via Egnatia*. По другую сторону автострады расположено с. Гопеш. Современные румынские лингвисты Н. Сараманду и М. Невачи, сами являющиеся арумынами по происхождению, считают жителей Маловишта и Гопеша автохтонным населением этих мест, предполагая, что по обе стороны от *Via*

¹⁴ Стандарта арумынской письменности, который был бы принят во всех странах, где живут арумыны, до сих пор не существует, хотя, как было сказано выше, книги на этом языке публиковались еще в XVIII в. Первая арумынская грамматика (на арумынском, греческом и немецком языках) была издана Михаилом Бояджи в 1813 г. в Вене. В начале XX в. в Бухаресте были изданы арумынские словари Штефана Михэильяну (1901) и Иона Даламетры (1906) (см. Lascu 2016; Dalametra 1906). В 1963 г. в Бухаресте вышел этимологический словарь арумынского языка Таке Папахаджи, который до сих пор остается самым объемным арумынским словарем (Papaahagi 1963). Целенаправленные попытки кодификации арумынского языка предпринимались в 90-е годы XX в. Одну из таких попыток предприняла румынский лингвист арумынского происхождения Матильда Караджиу Мариоцану (1927–2009), опубликовав в 1997 г. румынско-арумынский словарь. Для написания арумынских лексем она использовала румынский алфавит с добавлением букв *l'* и *n'* (палатализованных *l* и *n*), стараясь избежать передачи одного звука с помощью двух букв (Caragiù Marioteanu 1997). Систему записи на основе румынского алфавита использовал в учебнике арумынского языка, изданном в 2010 г. в Бухаресте, и Янку Балламачи (род. в 1940) — лингвист арумынского происхождения, являющийся уроженцем Албании (Ballamaci 2010). Тибериус Куня (1926–2016), арумынский интеллектуал и писатель, родившийся в Греции (в провинции Македония и Фракия) и большую часть жизни проживший в США, разработал свою систему записи для арумынского языка — на основе латиницы, с минимумом диакритических знаков. Эту систему он впервые презентовал на симпозиуме в Битоле в 1997. В 2010 г. Т. Куня опубликовал толковый словарь арумынского языка (Cunia 2010). Существует также разработанный им и выложенный в свободном доступе в интернет курс обучения письму на арумынском (<http://www.armanami.org/blog/cultura-armanasca/cursuri-ti-scriari/>). Литература на арумынском языке в Македонии в настоящее время публикуется с использованием именно этой системы записи. В частности, с ее помощью записан гимн, приведенный под сноской 12.

Egnatia были расположены римские гарнизоны. Говор жителей этих сел они считают отдельным гопешско-маловиштским говором (Saramandu, Nevaci 2020: XX, XV). Г. Вайганд, опираясь на лингвистические данные, также предполагал, что романоязычное население (которое он считал близким к мегленорумынам) проживало здесь с давних времен, однако смешалось с более поздними переселенцами — арумынами из Пинда (Weigand 1894: 40; Кънчев 1990: 104).

Сегодня в Гопеше не осталось арумынского населения. Постоянное население Маловиште составляет около 50 жителей, но в выходные и праздничные дни их число может значительно увеличиться. В этом селе ежегодно проводится фестиваль арумынского языка и культуры. Таким образом, Маловиште по сегодняшний день частично сохраняет за собой статус культурного центра арумын.

В селах **Магарево**, **Тырново**, **Нижеполе** присутствуют как москопольские переселенцы, так и грамостянские. Эти населенные пункты стали влашскими в результате исхода 1769 г.¹⁵ По статистическим данным начала XX в., в этих селах большая часть населения была представлена арумынами (Кънчов 1990).

Арумыны, живущие в селах Тырново и Магарево, являются носителями грамостянского говора, хотя присутствуют и элементы грабовского говора, распространенного преимущественно в Албании. Однако, согласно сведениям, приводимым авторами «Атласа арумынского диалекта», местные жители не считают себя потомками выходцев из Грамоса (Saramandu, Nevaci 2020: XXI). В Тырново в 1864 г. была открыта первая румынская школа на территории Османской империи. Сегодня в этих селах проживает смешанное македонское, албанское и арумынское население.

¹⁵ Отметим также, что в с. Нижеполе в 1845 г. переселилось 10–15 семей арумын-фаршеротов (Saramandu, Nevaci 2020: XXI, Minov 2021: 213).

КРУШЕВО

Другие крупные анклавы арумын находятся на юго-западе Республики Северная Македония. Переселение арумын в долину Пелагонии происходило несколькими волнами, в конце XVIII — начале XIX в. (Матковски 1978: 17). По мнению некоторых исследователей г. Крушево, располагающийся на юго-западе современной Северной Македонии, был основан арумынами (Saramandu, Nevaci 2020: XV). Это противоречит другим источникам, которые находят подтверждение существования горного поселения до появления в нем романского населения (Јосифовска 2019).

Первую волну переселенцев-арумын, обосновавшихся в Крушево, составили выходцы из Москополя. В языковом плане москополиты были гетерогенной группой — среди них встречались носители фаршеротского, пиндского и грабовского говоров. Их основными занятиями были ремесла, в том числе обработка драгоценных металлов¹⁶, и торговля. Позже, в конце XVIII в., сюда прибыла группа грамостян, занимавшихся отгонным скотоводством (Saramandu, Nevaci 2020: XVIII).

На сегодняшний день Крушево считается центром арумынского языка и культуры на Балканах. Здесь по-прежнему активно используется арумынский в повседневном общении горожан, что было отмечено в авторских полевых выездах (2018, 2019, 2021, 2022, 2023 гг.). Данные переписи 2021 г. свидетельствуют, что в городе проживают около 4000 жителей, примерно 1000 из них — арумыны¹⁷. По словам Надицы Нане (НН) из Крушева, преподавателя арумынского языка

¹⁶ В настоящее время в Крушево также развито ювелирное дело. Здесь имеется несколько ювелирных мастерских, принадлежащих арумынам. Как и в других городах Северной Македонии — в Скопье, Охриде, Струге — здесь развито изготовление филигранных серебряных украшений. В 2018 г. во время экспедиции в Крушево Н. Г. Голант вместе с А. А. Новиком удалось взять интервью у двух ювелиров-арумын, подробнее см. (Новик 2019).

¹⁷ https://makstat.stat.gov.mk/PXWeb/pxweb/mk/MakStat/MakStat_Popisi_Popis2021_NaselenieVkupno_Podatoci/Naselenie/T1503P21.px/table/tableView-Layout2/

в общеобразовательной школе «Никола Карев», на факультатив по изучению арумынского языка записываются и ученики, не являющиеся арумынами по происхождению. 23 мая 2024 г., в Национальный день влахов Македонии¹⁸, в Крушево состоялось праздничное театрализованное действие на арумынском языке, являющееся частью программы по сохранению арумынского как нематериального культурного наследия¹⁹ (НН).

ШТИП И ЕГО ОКРЕСТНОСТИ

На компактной территории македонско-болгарского пограничья в области г. Штип располагаются в тесном контакте несколько этнически неоднородных сообществ. Однако наиболее существенное влияние на преобладающий македонский этнос по-прежнему оказывают арумыны, проживающие небольшими группами в области городов Штип и Велес:

Моите предци, како шо ги знам до седма генерација, проживееле во Паланка, тоа е Македонија. После живееле во село Свети Николско. <...> Мојот дедо, дедо му отишол во Солун. <...> Пак дедо ми Васил со неговата фамилија отишол во Солун 1908 година и се враќаат во 1919 во едно село преку Штип, Брегалница. Од таму, 24 година, дедо ми, само дедо, доаѓа тук (ДВ).

[Мои предки, насколько я знаю до седьмого поколения, проживали в Крива-Паланке, это Македония. А потом жили в селе Свети-Николско. <...> Мой дед, его дед уехал в Салоники. <...> А мой дед Васил со своей семьей уехал в Салоники в 1908 году и вернулись в 1919 в село напротив Штипа, Брегалница. И оттуда в 1924 году мой дед, только он, приехал сюда.]

¹⁸ 22 мая 1905 г. был подписан, а 23 мая опубликован декрет султана Абдул-Хамида II, в котором арумыны признавались отдельной религиозной и языковой общностью (Ula Milet) и наделялись соответствующими правами. В Македонии с 2007 г. 23 мая является государственным праздником и нерабочим днем для граждан, декларирующих свою принадлежность к арумынскому этносу (Kahl 2002: 145–169; Одбележување 2024).

¹⁹ URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_endangered_languages_in_Europe#North_Macedonia (Дата обращения: 17.03.2024); Служебен гласник на Република Македонија, бр. 117/09 од 25.9.2009.

Решающим фактором переселения владх в такие крупные македонские города, как Штип, Велес и Скопье, явилась национализация овец, проводившаяся с 1948 г., что привело к упадку сельскохозяйственной деятельности и необходимости поиска новых видов деятельности (Лиаку-Ановска 2007: 11). Под влиянием индустриализации существенная часть народной духовной культуры была утрачена в арумынских семьях. Тем не менее, арумыны из этих населенных пунктов сохранили, хоть и фрагментарно, культурную память и, таким образом, продолжают быть важными носителями сведений о влашских традициях²⁰.

КУЛЬТУРНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ ИЗ ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ТРАДИЦИЙ

В ходе этнолингвистических экспедиций в вышеобозначенные населенные пункты были выявлены многочисленные кросскультурные заимствования. Однако в настоящей статье мы хотели бы привести примеры славянских элементов в арумынской народной традиции.

Так, элементом духовной культуры, иллюстрирующим взаимовлияние восточнороманских и южнославянских народов, является обычай отмечать праздник святого покровителя семьи. У восточнороманских этносов этот праздник бытует именно в зонах контакта с южными славянами. Существует он и у арумын Македонии. В Охриде нам встретилось его обозначение романским термином *bérea* ‘питье’, в Малишане — *sărbătoreari* ‘праздник’, совпадающий с рум. *sărbătore* (pl. *sărbători*), в Крушеве — славянским термином *слава* (АЛ, КЗ). Обычай также распространен у румын (владх) восточной Сербии и северо-западной Болгарии, а на территории Румынии встречается в Банате и Олтении — на территориях,

²⁰ По опубликованным данным последней переписи населения 2021 г., в Северной Македонии 0,47% населения записало себя арумынами (мак. *Ароманци, Власи*), и только 0,17 % указало, что владеет арумынским как родным (мак. *аромански, влашки*). URL: <https://popis2021.stat.gov.mk> (дата обращения: 17.03.2024).

граничащих по Дунаю с Сербией и Болгарией (во всех перечисленных регионах он именуется *práznišci sáři* ‘праздник дома’ (Vâtă 2016: 35–40). Он характерен для традиционной обрядности многих южнославянских народов — сербов и черногорцев (*слава, крсна слава, крс, служба, свети, светаи, све-чар, благодан*), болгар (*курбан, светец, служба, слуга, обрук, водосвет* и др.), македонцев (*слава, куќна слава, служба, слуга, свети, ден, голем ден, сведен*) (Vâtă 2016: 35–40; Ястребов 1889: 1–2; Плотникова 2009; Плотникова 2012: 30–33; Керимова 2016: 53–66). По сведениям, зафиксированным в Охриде, *berea* отмечается один вечер (у информанта, от которого были записаны эти сведения, это день св. Георгия (*iul Gheorghi*)). В качестве праздника святого покровителя дома у арумын отмечаются дни наиболее почитаемых святых: такие, как *iul Nicola* — св. Николай, *iul Gheorghi* — св. Георгий, *Sta Vínера* — св. Параскева (букв. «Святая Пятница»), *iul Lia* — св. Илья, *iul Naum* — св. Наум.

Празднование дня святого покровителя отмечено в с. Маволиште — *sārbātoari* или мак. *слава*. Недалеко от села в горах расположен монастырь св. Анны. Престольный праздник совпадает с семейным праздником одного из информантов. Приведем запись на македонском языке от представителей этой арумынской семьи:

Ние си чекаме гости долу. Ние не ојеме, одат децата, внуците. Гостите одат на Света Ана, некои одат, некои право одат кај нас. И ние се даваме ручек. Јас не можам да одам оти имам дома работа. Готвам, треба сите да причекам за ручек. Правам тавче гравче, ориз, стек. Како ќе купиме, пиле, колбаси или плескавица (РБ).

[Мы ждем гостей к себе внизу. Мы не ходим <на престольный праздник>, дети идут, внуки. Гости приезжают к <монастырю> св. Анне, а некоторые идут прямо к нам. И мы даем обед. Я не могу пойти, потому что много работы по дому. Готовлю, мне нужно всех встретить на обед. Я запекаю фасоль, рис, мясо. Что купим, курицу, колбасы или котлеты].

АИЧ: *Дали има специјален леб?* [А есть особый хлеб?]

Леб се крева таму за здравје во црквата. И таму се носе и се враќа дома после (РБ).

[Хлеб поднимают за здоровье в церкви. И туда его несут и возвращают потом домой].

АИЧ: *Како се вика лебот?* [Как называется хлеб?]

Истото е колак. И за слава ми е. (ДБ) И гостите во црквите ко ние имаат колаци. И во црквата оваа Света Петка. И Свети Ѓорѓи (РБ).

[Также колак. Он и для славы. И у гостей в церкви тоже, как и у нас, есть такие колаци. И в церкви этой, что св. Петка. И в <церкви> св. Георгия.]

Одновременно с общим семейным праздником в Мало-виште распространена традиция празднования дня личного покровителя, именем которого нарекают новорожденных:

Оти син ми мали се вика Горан има именден за Свети Ѓорѓи. А постарио се вика Благојче. Го чекаме за Благоец именден. Се чекаат Битола, сам. Чекаме секој именден (РБ). Мене ми именден на Митровден. И чекаме гости цело село (ДБ). Чекаме и за внуци. Арангел чекаме на Арангел. И за Мартин сега чекаме во мај именден (РБ).

[Вот сына младшего зовут Горан, у него именины на св. Георгия. А старшего зовут Благойче. У него отмечаем на Благовещение. В Битоле отмечает сам. Мы отмечаем каждые именины. У меня именины на день св. Димитрия. И мы приглашаем в гости все село. Мы празднуем и для внуков. Архангела празднуем на день Архистратига Михаила. И для Мартина сейчас будут в мае именины.]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на то что пути сезонных миграций арумын, занимавшихся отгонным скотоводством, издавна проходили через территорию нынешней Северной Македонии, на постоянное место жительства арумыны переселились в Македонию только после разгрома своей метрополии г. Москополе в конце XIX в. Переселение происходило несколькими волнами. Некоторые из переселенцев остановились на плодородных зем-

лях в регионе Струги и Охрида. Другие арумынские группы продвинулись до долины Пелагония, обосновались в высокогорном поселении Крушево или в богатом консульском городе Битола. Третьи прошли дальше вглубь полуострова вплоть до Велеса и Штипа и далее за пределы области Македонии. По мере продвижения по территории, населенной славянами, арумыны впитывали некоторые культурные особенности и испытывали лингвистическое влияние конкретных славянских диалектов, а также сами оставляли значительный след в истории и культуре македонских городов.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- АЛ — Андон Лаброски (1940 г. р., г. Охрид, зап. 2021 г.)
 АП — Александар Петковски (1957 г. р., г. Битола, зап. 2023 г.)
 ДБ — Димитрий Баталия (1961 г. р., с. Маловиште, зап. 2022 г.)
 ДВ — Димчо Васильев (1943 г. р., г. Штип, с. Врсаково, зап. 2023 г.)
 ЗБ — Загорка Башкова (1939 г. р., г. Велес, ранее проживала
 в с. Дурфулија, зап. 2023 г.)
 ИП — Игор Пармачки (1982 г. р., г. Велес, зап. 2023 г.)
 НН — Надица Нане (1987 г. р., г. Крушево, зап. 2022 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Алисова 2007 — Алисова Т. Б. Введение в романскую филологию: Учеб. / Т. Б. Алисова, Т. А. Репина, М. А. Таривердиева. М., 2007.
 Белова 2002 — Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2002.
 БЕР 1 — Български етимологичен речник. Съст. Вл. Георгиев и др. София, 2007. Т. 1.
 Бошкоски 2002 — Бошкоски М. Власите во Македонија од X до XII век // Зборник на трудови од Меѓународниот научен симпозиум «Власите на Балканот», одржан на 09–10 ноември 2001 во Скопје / ред. С. Киселиновски, Д. Димчев. Скопје, 2002. С. 17–29.

- Домосилецкая 2002 — *Домосилецкая М. В.* Албанско-восточнороманский сопоставительный понятийный словарь: Скотоводческая лексика. СПб., 2002.
- Голант 2014 — *Голант Н. Г.* Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность. Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014 / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2014. Вып. 3. С. 223–238.
- Голант, Струтинский 2023 — *Голант Н. Г., Струтинский И. М.* Погребальная обрядность влахов (румын) долины Тимока. Обзор экспедиции в Восточную Сербию // *Славяноведение*. 2023. № 2. С. 125–135.
- Иванов, Топоров 2024 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К вопросу о происхождении этнонима валахи // *Ономастика sub specie семиотики* / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. В. Завьялова. М., 2024. С. 89–117.
- Јосифовска 2019 — *Јосифовска М.* Топонимијата на Крушевско. Скопје, 2019.
- Казаков, Чиварзина 2025 — *Казаков И. И., Чиварзина А. И.* Специфика надписей на арумунских надгробиях в Македонии (социолингвистический и этнокультурный аспекты) // *Антропологический форум*. 2025. No 65. С. 154–172.
- Керимова 2016 — *Керимова М. М.* Семейная слава — самый любимый праздник сербов // *Традиционная культура*. № 1 (61). 2016. С. 53–66.
- Клепикова 1974 — *Клепикова Г. П.* Славянская пастушеская терминология (ее генезис и распространение в языках карпатского ареала). М., 1974.
- Кънчов 1990 — *Кънчов В.* Македония. Етнография и статистика. София, 1990. URL: http://www.promacedonia.org/vk/vk_1_b8.htm (дата обращения: 11.01.2024).
- Лиаку-Ановска 2007 — *Лиаку-Ановска К.* Влашките народни приказни од источна Македонија. Скопје, 2007.
- Матковски 1978 — *Матковски А.* Историја на Крушево и Крушевско. Од постанокот на градот до поделбата на Македонија. Книга прва. Крушево, 1978.
- Новик 2019 — *Новик А. А.* Арумунская серебряная филигрань: традиция, символика, терминология // XLVIII Международная филологическая конференция. СПбГУ, 2019. URL: <https://>

- conference-spbu.ru/conference/40/reports/10063/ (дата обращения: 11.01.2024).
- Одбележување 2024 — Одбележување на 23 Мај — Националниот ден на Власите // Нова Македонија. Националниот дневен весник. Бр. 26125, 22.05.2024.
- Петровиќ 2002 — *Петровиќ Д.* Власи во Србија и Власи-Цинцари во Македонија // Зборник на трудови од Меѓународниот научен симпозиум «Власите на Балканот», одржан на 09–10 ноември 2001 во Скопје. Скопје, 2002. С. 30–31.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Плотникова 2012 — *Плотникова А. А.* Слава // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 30–33.
- Плотникова 2022 — *Плотникова А. А.* Наименование поминальных дней в традициях восточной Сербии: этнолингвистический аспект // Славяноведение. № 6. 2022. С. 98–107.
- Русаков 2006 — *Русаков А. Ю.* Влахи // Большая Российская энциклопедия [в 35 т.]. М., 2006. Т. 5 (Великий князь — Восходящий узел орбиты). URL: <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/1918705> (дата обращения: 11.05.2023).
- МЦ 5 — *Цепенков М. Цепенков М. К.* Македонски народни умотворби во десет книги / Редактирал д-р Кирил Пенушлиски. Скопје, 1989. Кн. 5. Македонски народни приказни.
- Ястребов 1889 — *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов. Второе издание, дополненное их прозою. СПб., 1889.
- Ballamaci 2010 — *Ballamaci I.* Metoda aromână / vlahă / Aromanian method / Metoda arumune / vllahe. București, 2010. URL: https://dinitrandu.com/wp-content/uploads/2018/09/iancu_ballamaci_metoda_aromana.pdf (дата обращения: 31.08.2024).
- Capidan 1932 — *Capidan, T.* Aromânii. Dialectul aromân. Studiul lingvistic. București, 1932.
- Capidan 1937 — *Capidan Th.* Les Macédonoromains. Esquisse historique et descriptive des populations roumaines de la Péninsule Balcanique. București, 1937.
- Carageani 1999 — *Carageani G.* Studii aromâne. București, 1999.

- Caragiu-Marioțeanu 1971 — *Caragiu-Marioțeanu M.* Difinition einer Volksgruppe. Glotta und Ethnos der Aromunen // Österreichische Osthefte. 13/2. 1971. P.140–151.
- Caragiu-Marioțeanu 1997 — *Caragiu-Marioțeanu M.* Dicționar aromân (macedo-vlah) comparativ (român literar — aromân) contextual normativ modern. București, 1997.
- Cunia 1999 — *Cunia T.* On the Standartization of the Aromanian System of Writing. The Bituli-Macedonia Symposium of August 1977. Paper prepareate for the Fifth Congress of Aromanian language and Culture, held june 25–26, 1999, at the Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, Germany. URL: https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fwww.farsarotul.org%2Fnl23_3.htm#federation=archive.wikiwix.com&tab=url (дата обращения: 31.09.2024).
- Cunia 2010 — *Cunia T.* Dictsiunar a limbăljei armănească. Constanța, 2010.
- Dalametra 1906 — *Dalametra I.* Dicționar macedo-român. București, 1906.
- Djuvara 2012 — *Djuvara N.* (coord.). Aromânii: istorie, limbă, destin. București, 2012.
- Guia 2014 — *Guia S.* Elemente de dialectologie română. Iași, 2014.
- Kahl 2002 — *Kahl Th.* The ethnicity of Aromanians after 1990: the identity of a minority that behaves like a majority // *Ethnologia Balkanica*. N 6. 2002. P. 145–169.
- Lascu 2016 — *Lascu St.* The Context of the Assassination in Bucharest of Macedonian Romanian Ștefan Mihăileanu // *Analele Universității din Craiova*. 2016. Nr 29 (1). P. 25–40.
- Lazarou 1986 — *Lazarou A.* L'aroumain et ses rapport avec le grec. Thessaloniki, 1986.
- Minov 2021 — *Minov N.* The Vlachs in Macedonia in the 19th and 20th centuries // *Balkanica Posnaniensia XXVIII. Ius Valachicum II*. Poznań, 2021. P. 211–223.
- Năsturel 2012 — *Năsturel P.* Vlahii din spațiul bizantin și bulgăresc până la cucerirea otomană // *Djuvara N.* (coord.). Aromânii. Istorie, limbă, destin. București, 2012. P. 59–100.
- Papahagi 1923–1924 — *Papahagi T.* O problemă de romanitate sud-ilirică // *Grai și suflet*. I. 1923–1924. P. 201–234.
- Papahagi 1963 — *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic. București, 1963.

- Poghirc 2012 — *Poghirc C.* Romanizarea lingvistică și culturală în Balcani. Supraviețuiri și evoluție // Djuvara N. (coord.). Aromânii. Istorie, limbă, destin. București, 2012. P. 15–58.
- Saramandu 1984 — *Saramandu N.* Aromâna // Tratat de dialectologie românească (coord. V. Rusu). Craiova, 1984.
- Saramandu, Nevaci 2020 — *Saramandu N., Nevaci M.* Atlasul lingvistic al dialectului aromân. București, 2020. Vol. II.
- Thunmann 1974 — *Thunmann J. E.* Untersuchungen über die Geschichte des östlichen europäischen Völker. Leipzig, 1974.
- Vâtcă 2016 — *Vâtcă M.* Obiceiuri de iarnă în Valea Almăjului (județul Caraș-Severin). Colindele și colindatul. Timișoara, 2016.
- Weigand 1894 — *Weigand G.* Die Aromunen. Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedoromanen oder Zinzaren. Leipzig, 1894. Vol. I.

История румынского населения сербского Баната

Банат — исторический регион в центральной Европе, разделенный между Сербией (9276 квадратных километров) и Румынией (18966 квадратных километров), незначительная по размеру территория принадлежит Венгрии. Общая площадь Баната составляет 28526 квадратных километров (Конёр 2022: 28). Территория сербского Баната ограничивается с запада рекой Тисой, с юга — Дунаем, с севера и востока — сербско-румынской государственной границей. Название Баната происходит от слова *бан* — распространенный в раннем Средневековье на Балканах титул правителя области, представляющего королевскую власть; термин, вероятно, аварского происхождения (Živković 2021: 81). Во время владычества Османской империи на Балканах Банат входил в состав Темешварского эялета, затем — Темешварского баната в составе империи Габсбургов. После распада Австро-Венгрии в течение 1918–1920 гг. большая часть территории Баната была разделена между Румынским королевством и Королевством сербов, хорватов и словенцев. Самые крупные этнические общности, проживающие в сербском Банате, — сербы, румыны и венгры. Появление романоязычного населения на этой территории относится к эпохе завоевания Дакии императором Траяном (II век н.э.), славяноязычного — к VI в., и мадьяроязычного — к концу IX в.

В настоящее время на территории сербского Баната насчитывается не менее 32 сел со значительным румынским населением. В 11 из них румыны составляют более 75 %. Это села Уздин (*Uzdin*), Локве (*Sân Mihai*), Барице (*Sân Ianaș*), Мало

Средиште (*Središtea Mică*), Месич (*Mesici*), Марковац (*Marcovăț*), Сочица (*Sălcița*), Гребенац (*Grebenăț*), Стража (*Straja*), Войводинцы (*Voivodinț*), Куштиль (*Coștei*). В пяти селах румыны составляют 50–74 %: Торак (*Torac*), Николинцы (*Nicolinț*), Ритишево (*Râtișor*), Малый Жам (*Jamu Mic*), Ябланка (*Iablanca*). В восьми селах румыны составляют 25–49 % населения: Овча (*Ofcea*), Банатско-Ново-Село (*Satu Nou*), Владимировец (*Petrovasâla*), Алибунар (*Alibunar*), Селеуш (*Seleuș*), Сутеска (*Sărcia*), Маргита (*Mărghita*), Эчка (*Ecica*). Также румыны составляют 20–24 % населения в селах Добрица (*Dobrița*), Лаундовац (*Laundovăț*), Влайковац (*Vlaicovăț*), Ульма (*Ulma*), Долово (*Doloave*), Мраморак (*Mramorac*), Делиблато (*Deliblată*), Орешац (*Oreșăț*). В большинстве румынских сел сербского Баната живут румыны-банатцы, в Страже и Банатском Новом селе — румыны-олтенцы и в Овче — румыны-эрдельцы, переселившиеся из Трансильвании²¹. В настоящий момент история румын сербского Баната является предметом исследования таких ученых, как Коста Рошу, Родика Алмэжан, Глигор Попь, Павел Кэтэянцу, Мирча Маран (Milivoievici 2016).

РУМЫНЫ БАНАТА В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Как уже было сказано выше, начало романизации нынешней территории Баната было положено после завоевания Дакии римским императором Траяном (101–107 гг. н.э.). Большая часть этих земель оставалась в составе римской Дакии непродолжительный период: после изменений границ

²¹ Банатцы (рум. *bănățeni*) — коренное румынское население Баната (обычно подразделяются на *bănățeni de la codru* [банатцы из леса] — самое старое румынское население сербского Баната, и *bănățeni de pusti* [банатцы с равнины] (Конёр 2022: 33)), олтенцы (рум. *bufeni, țărani*) — румыны, переселившиеся из Олтении несколькими волнами: в 1641–1646 гг., а также после Пожаревацкого мира (мирный договор между Австрией и Турцией 1739 г., по которому Австрии отошла Олтения, Банат, часть Сербии и Боснии) и Систовского мира (мирный договор 1791 г., согласно которому Австрия возвращала большую часть своих завоеваний Османской империи), эрдельцы (рум. *ardeleni*) — выходцы из Трансильвании; по распоряжению австрийских властей многие из них были переселены в Банат после подавления восстания Хории, Клешки и Кришана 1784 г. (Спарису 2010: 604).

провинции в 117 г. и до 271 г. в ее составе оставалась только юго-восточная часть нынешнего Баната, в том числе окрестности гг. Бела-Црква и Вршац (Măran 2009: 11). Развитие романского языка в карпато-дунайской зоне продолжилось и после отступления римских войск из Дакии в 271 г. (Pop, Bolovan 2013: 39). Славянская колонизация Балкан оказала колоссальное влияние на дальнейшую судьбу балкано-романского населения (Popovici 1904: 90). Скудные раннесредневековые источники фиксируют как славянские, так и романские термины, связанные с протогосударственными образованиями на территории между Тисой, Мурешем и Дунаем: *кнез* (у румын первоначально — избираемый глава сельской общины, наделенный судебной властью, впоследствии — представитель мелкой феодальной знати; термин, заимствованный восточными романцами у славян), *воевода* (титул славянского происхождения, обозначающий военного предводителя), *дукс* (лат. *dux* — князь, представитель средневековой феодальной знати), *жупан* (Boldea 2002: 10). Считается, что «институт жуп»²² был заимствован румынами у славян во время совместного проживания. Славяне, в свою очередь, заимствовали его от авар, по другой версии — от протоболгар (Madgearu 2004: 17).

В 896 г. на Балканы пришли венгры. В хронике Шимона де Кеза (1285) говорится о шести народах, населявших Паннонию на момент венгерского нашествия: славянах, греках, румынах, тевтонах и «мезийцах», т.е. болгарях (Поп 2012: 57). Венгерские хроники свидетельствуют о существовании в это время в Паннонии нескольких *дукатов* — земель, управляемых *дуксами* (князьями), населенных румынами и славянами. «Деяния венгров» («Gesta Hunarorum») и «Житие святого Герхарда» повествуют о банатском *дуксе* (князе) Гладе, который, собрав куманов, болгар и влахов (румын), оказал вооруженное сопротивление венграм. Крепости Глада, упоминаемые в хрониках, находятся как на территории румынского,

²² Жупа — состоящая из нескольких сельских общин территория, управляемая жупаном у восточных романцев и славян Балканского полуострова в эпоху раннего Средневековья.

так и сербского Баната. Если национальная принадлежность трансильванского *дукса* Джелу (Гелу) указана непосредственно в хронике, то о происхождении Глада нет никаких сведений. В «Житии святого Герхарда» упомянут преемник Глада — Охтум / Ахтум (начало XI в.). Ряд источников свидетельствует о расширении в период его правления территории банатского дуката, развитии земледелия и скотоводства, активной торговли с Византией.

Сведения о романском населении средневекового Баната в настоящее время можно почерпнуть, главным образом, из латинских актов о землевладении знати на этой территории (Hațegan 1996). Известно, что после покорения банатского дуката Венгрией в 1028 г. романоязычная банатская знать еще долго сохраняла свои привилегии. Несмотря на активную прозелитическую деятельность католической епископии (с 1030 г. с центром в Ченаде), в Банате сохранялось множество православных храмов и монастырей (Поп 2012: 67). В 1222 г. венгерский король Андраш II Крестоносец подписал Золотую буллу, которая уравнивала в правах крупных и мелких феодалов, а также права унаследованной и пожалованной земельной собственности (Boldea 2002: 12). Впоследствии распространение королевского права собственности на земли румынских *кнезов* — глав сельских общин, позволявшее венгерскому королю раздавать эти земли, лишало многих из них унаследованных от предков владений. Особенно часто это происходило в равнинных районах Баната. Чтобы избежать утраты поместий и закрепить свое право на распоряжение владениями, банатские кнезы шли на службу государя и его вассалов. С новыми проблемами банатские романские кнезы столкнулись во времена правления в Венгрии Анжуйской династии, при которой право собственности стало необходимо подтверждать письменным свидетельством (Boldea 2002: 13). Однако многим кнезам удавалось отстаивать свои права. О существовании наследственного землевладения у румынских кнезов Баната и Трансильвании в этот период свидетельствует документ 1350 г., согласно которому воевода Иоанн (или Лупчин), сын

Юги, был восстановлен в наследственных правах на поместья Спини (Тивис), Присака (Гепу) и многие другие («*ac aliae quam plures possessiones*») в округе Себеш, подтвержденные или пожалованные его предкам за сто лет до этого королем Венгрии Белой IV (1235–1270). В документе 1370 г. упоминается румынский воевода Раду (*Radul waywoda comes de Kuesd*), владевший селом Куешть, в акте 1319 г. — земельный спор князя Бачу с Павлом Олозом, в документе 1360 г. — земельные споры внука Бачу Доминика и Лаврентия Химфи. Кнезы вместе с подданными подчинялись королевским наместникам, исполняя ряд воинских обязательств. Так, в акте 1256 г. упоминается Якоб из Гырлиште, вероятно, предок дворянского рода Гырлиште из Рудэрии, которому король Бела IV подарил за его военные заслуги в конфликте с татарами на реке Сайою поместье в Банате. В 1484 г. земельные права одного из его потомков, тоже Якова, утвердил Матияш Корвин (*Boldea 2002: 32*). В XIV в. большинство кнезов подтверждали свои земельные права посредством военной службы.

В 1366–1437 гг. в воеводстве Трансильвания, в состав которого входила в то время часть Баната, значительная доля румынских кнезов православного вероисповедания потеряла ряд привилегий, и лишь некоторые из них продолжили оставаться частью правящего сословия. Известны случаи перехода в католицизм ради получения полноценных дворянских прав (*Boldea 2002: 18*). В документе 1373 г. румыны (в том числе румынские дворяне) упоминаются как подчиненные тимшоарского графа Хема (*Jankulov 1961: 57*). К середине XV в. румынская знать, получившая **дворянские права**, в письменных источниках именуется *nobiles* («*nobiles Valachi*»), тогда как под категорией *кнезов* уже понимаются люди, находящиеся в той или иной форме зависимости. Опираясь на румынских кнезов и дворян, в 1403 г. король смог подавить восстание венгерских магнатов Трансильвании.

Известно, что в 1453 г. румынам принадлежали округа с такими центрами, как Саджа, Бужор, Моноштор, Жупань, Маржина (*Jankulov 1961: 57*). Грамота короля Ласло V Посту-

ма (1453–1457) 1457 г., адресованная «всем дворянам, кнезам и другим румынам» («universorum nobilium et Keneziorum ac ceterorum walachorum»), подтвердила привилегии восьми румынских округов (дистриктов) Баната (Алмэй, Бырзава, Караш, Комиат, Илидия, Лугож, Мехадиа и Себеш) на тех же условиях, на которых они были предоставлены предыдущими королями («quibusque eadem emanata et per predecessores nostros Reges Hungariae ipsis concessa sunt») (Boldea 2002: 40). В дальнейшем права автономных румынских округов подтверждались грамотами 1538, 1551 и 1609 гг.

В 1389 г. банатские румыны под предводительством бана Николае де Гара участвовали в битве на Косовом поле, а в 1396 г. — в антиосманском крестовом походе. Во время правления Сигизмунда Люксембурга значимость кнезов повысилась: опираясь на мелкое дворянство, король боролся с крупными феодалами (Boldea 2002: 111). В начале XV в. венгерские короли приглашали в Банат немецких рыцарей для защиты королевства от турок. После ухода немцев основную роль в обороне Баната продолжали играть местные кнезы. Помимо контактов с немцами Сигизмунд Люксембург наладил связи также и с сербским деспотом Стефаном Лазаревичем, который в 1403 г. стал его вассалом и начиная с 1411 г. получал от нового сюзерена щедрые земельные вознаграждения по всему королевству. В Банате деспот Стефан получил замки Бечей в уезде Торонталь и Эрдшомлё (Вршац) в уезде Караш. В 1427 г. наследство Стефана Лазаревича досталось Георгию Бранковичу (Krstić 2022: 96).

Несмотря на скудность средневековых источников, есть некоторые свидетельства о существовании румынского поселения в районе села Куштиль в XV в. (Măran 2009: 12). В документах XVI в. румынские округа или дистрикты продолжают упоминаться («districtus walachales», «districtzts wolachicales») на территории Баната (Achim 2000: 12). Крестьянские восстания вынудили венгерского короля в 1514 г. запретить крестьянам служить в королевской армии, что впоследствии сказалось на обороне королевства, привело к поражениям при

Белграде (1521 г.) и Мохаче (1526 г.), а затем взятию турками Тимишоары (1552 г.) (Boldea 2002: 124).

Эпоха, предшествующая турецкому завоеванию Баната, ознаменовалась очередным изменением его этнографической карты: после турецкого завоевания (1439 г.) множество сербов переселились на левый берег Дуная, оседая во владениях как сербских, так и венгерских и румынских феодалов Баната (Krstić 2022: 96).

В СОСТАВЕ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Если после поражения венгерских войск под Мохачем Трансильвания стала вассалом Порты с правами автономии, то Банат в 1552 г. превратился в один из османских эялетов²³ (Naṭegan, Kósa 2017: 178). Верховный паша из Тимишоары управлял всем Банатом, который в этот период был разделен на округа Тимишоара, Чанад, Чакова, Бечкерек, Панчова, Липова, Молдова-Ноуэ, Оршова и Лугож-Карансебеш, во главе которых стояли беи²⁴. Деревни управлялись сердарами²⁵, следившими за порядком и сбором налогов. Большое количество христианских церквей превратились в мечети. Многие румыны равнинного Баната укрылись в горных районах, некоторые — вовсе покинули Банат (Porović 1904: 237).

В XVI в. трансильванские князья периодически восставали против Порты и временно занимали города Баната (Лугож, Карансебеш и др.). На рубеже XVI—XVII вв. валашскому воеводе Михая Храброму удалось ненадолго занять всю территорию Трансильвании и Баната (Porović 1904: 242). В 1688 г. австрийские войска овладели Банатом и вторглись в Белград-

²³ Эялет (тур. *eyalet*, от араб. إيالة — управление) — крупнейшая административно-территориальная единица в Османской империи в конце XVI — 60-х годах XIX в. Во главе эялета стоял бейлербей. В начале XVII в. в Османской империи было 32 эялета. В 1864 г. систему эялетов реорганизовали, в 1866 г. заменили системой вилайетов (Эялет 1976: 692).

²⁴ Бей (тюрк. *bey* — властитель, господин, князь, синоним араб. «амир» или «эмир») в Османской империи — правитель округа (санджака) (Бей 1962: 206).

²⁵ Сердар (от перс. سردار — сардар, военачальник) — военная должность в Османской империи (Serdar 2003: 268).

ский пашалык. В 1690 г. Порта начала возвращать себе часть утраченных ранее земель. Множество сербов во главе с патриархом Арсением Черноевичем переселились на территорию, контролируемую Австрией. В 1690 г. император Леопольд I даровал существенные привилегии Сербской православной церкви. Вршачским епископом стал Симеон Штиба, Тимишоарским — Исаия Дьякович, который жил в Бечкереке, пока Тимишоара была занята турками (Pistiń 2011: 89). Сражения за Банат продолжились в 1695 г. (Porović 1904: 242). В 1699 г. был заключен Карловицкий мирный договор, по которому Трансильвания отошла Габсбургам²⁶, при этом борьба за Банат все равно не закончилась (Porović 1904: 272).

В СОСТАВЕ ИМПЕРИИ ГАБСБУРГОВ

К концу XVII в. австро-турецкие войны настолько опустошили равнинную часть Баната, что сделали ее почти безлюдной (Поповић 2019: 26). После Пожаревацкого мира 1718 г., когда Банат отошел Австрии, началось его новое заселение. В равнинный Банат начали переселяться румыны из горного Баната, а после Белградского мира 1739 г., когда часть румынских земель, ранее отвоеванных у османов, снова попала под их власть, — в Банат стали приходить румыны из Олтении (Jankulov 1961: 51). Параллельно проходила поощряемая австрийскими властями немецкая колонизация Баната. Немецкие колонисты начали заселять Банат в 1712 г. Часть банатских немцев — потомки военных, служивших на границе во время войн с турками. Именно немецкими военными основано ныне преимущественно румынское село Стража (южно-банатский округ Сербии). В 1716 г. австрийские власти агитировали на заселение новых земель короны несколько групп из Чехии, Силезии, Тироля. В связи с этим в Тимишоаре в 1718 г. был образован отдельный немецкий магистрат, который был

²⁶ Через пару лет после этого Франциск (Ференц) II Ракоци поднял восстание, в результате которого Габсбурги снова на некоторое время потеряли контроль над Трансильванией.

объединен с сербским в 1780 г. (Jankulov 1961: 8). В этот же период активно заселяют Банат и венгры. До разгрома Венгрии при Мохаче венгры населяли как горную, так и равнинную часть Баната (в 1332–1337 гг. в Банате насчитывалось около 200 римо-католических приходов), хотя и не составляли там большинства. События XVI в. заставили многих из них покинуть Банат. Возможно, какие-то венгры остались в самых труднодоступных болотистых районах Баната, но точных сведений об этом мы не имеем. Во время «терезианской» колонизации Баната (при императрице Марии Терезии) приток венгров на новые земли был запрещен, во время «иосифлянской» (при Иосифе II) — ограничен венгерскими феодалами, которые были недовольны оттоком крестьян (Jankulov 1961: 50). Венгры переселялись в существовавшие села и основывали новые. В 1755–1760 гг. венгры заселили Бечкерек, в 1766 — окрестности Вршаца: Ульму, Павлиш, Маргиту. В это же время они активно заселяли Бачку (Jankulov 1961: 51). Тогда же многие сербы с правого берега Дуная переселились в подвластный Габсбургам Банат. Они заселяли средневековые сербские села, частично либо полностью опустошенные австро-турецкими войнами, а также основывали новые. История сербского заселения Баната в XVIII–XIX вв. детально описана в трехтомнике «Срби у Банату» (Николић 2019; Поповић 2019; Ердельановић 2019).

В 1765 г. императрица Мария Терезия запретила румынам переселяться в Банат, а в 1766 г. издала указ, согласно которому румынам нельзя было заселять северную часть равнинного Баната, предназначавшуюся в первую очередь для немецкой колонизации. В 1770 г. она запретила румынским и сербским беженцам из Османской империи осваивать южную часть Баната (австрийская администрация рассматривала переселенцев из Османской империи как неблагонадежных подданных, потенциальных османских шпионов), но позволила жить в округах Чанад, Темишвар, Липа и Лугож (Jankulov 1961: 53). В это же время глава австрийской администрации Баната расселил множество сербских и румынских эмигрантов в общине

Клари (современная община Радуюво в Воеводине), а также переселил румын из сел Фенлак, Игриш, Деак (северо-запад Баната) в Булч (северо-восток Баната), чтобы освободить территорию для немецких колонистов (Jankulov 1961: 54).

В начале XVIII в. австрийская администрация поощряла образование новых румынских поселений в восточной части Баната (на территории современной Румынии), так как рассматривала их как потенциальных союзников против турок, однако во время австро-турецкой войны 1737–1739 гг. ее надежды не оправдались, поэтому было решено увеличить количество немецких поселений в восточном Банате. Банатские румыны отнеслись к немецким колонистам как к опасным конкурентам, между ними возникали конфликты. В трактате 1767 г. румыны обвинялись в грабеже немецких поселений во время войны 1737–1739 гг.; санкционировалось расселение немцев между реками Тимиш и Муреш на землях, ранее населенных румынами. Румын же было решено расселить в окрестностях Бечкерека (современный Зренянин), так, чтобы с юга и с севера их поселения окружали немецкие села. Австрийская администрация разработала строгие правила планировки новых поселений, включавшие расстояние между домами, количество деревьев, которое должен посадить каждый колонист. В 1767 г. было осуществлено переселение румын из Кишфалуда (после заселения немцами переименован в Енгельсбрун), Сакалхазы и Сефдина (Шендорф) (окрестности Тимишоары) в Клек и Торлак (окрестности Бечкерека), которые были построены согласно новым австрийским правилам. В Клек были также переселены румыны из Рекаша. Часть новых переселенцев покинула Клек и Торлак, вернувшись в места, более приспособленные для отгонного скотоводства. Австрийские власти стремились превратить Банат в первый земледельческий регион и бывших скотоводов приучали сначала к виноградарству и выращиванию фруктов и только потом — к другим видам земледелия. В 1765 г. первые румынские поселенцы прибыли в Панчево, Селеуш, Алибунар. В 1767 г. австрийская администрация переселила

румын с берегов Муреша в новые села: Сарчу (село на месте разоренного села Зоруки), Эчку, Янкахиду, Ёгерфал (Старо село). Насильственная миграция румын в южную часть нынешнего сербского Баната связана с формированием здесь Банатской военной границы — особой военно-административной единицы, существовавшей с 1768 по 1783 г. В 1764 г. на территории Военной границы был сформирован Иллирийский (Сербский) пограничный полк, в 1765 — Немецкий, в 1774 г. — Влашко-иллирийский (румынско-сербский) (Поповић 2019: 87). Румыны, переселившиеся в конце XVIII в. в южный Банат с берегов Муреша, ранее несли там пограничную службу и были переселены после изменения рубежей Военной границы в целях укрепления ее южной части. В рамках этой кампании 1781 г. румыны переселились в окрестности города Панчево: Овчу, Глогонь, Ябуку, Омолицу (Jankulov 1961: 56).

Рассмотрим заселение сербского Баната в австрийскую эпоху на примере истории нескольких населенных пунктов.

Село **Воеводинцы** (рум. *Voivodinț*) впервые упоминается в 1447 г. под названием *Vajdafalva*. Известно, что 1597 г. Воеводинцы принадлежали Савве Велимировичу из Карансебеша и были населены сербами и румынами (Măran 2009: 186). В 1713 г. в селе насчитывалось 70, в 1717 г. — 77, а в 1749 г. — 140 домохозяйств. В 1753 г. Воеводинцы отмечены как румынское поселение (Поповић 2019: 134). Сейчас население Воеводинцев составляет около 300 человек, в основном румын. В селе действует приход Румынской православной церкви в честь св. Георгия Победоносца. Большая часть населения занята в сельском хозяйстве. В селе существует духовой оркестр, который активно участвует в обрядовой жизни села (Струтинский 2024: 47).

Глогонь (рум. *Glogoni*) впервые упоминается в Печском помяннике 1660 г. В 1717 г. в селе насчитывалось десять домов. На карте 1723–1725 гг. Глогонь отмечено как сербское поселение. В 1761 г. это село упоминается как заброшенное. В 1767 г. Глогонь заселили сербы, служившие в пограничном полку, в 1774 г. — и сербы, и немцы, несшие пограничную службу. В 1774 г. часть сербов из села переселили в Сефкерин, а в 1788 г.

Глогонь сожгли турки (Поповић 2019: 138). В 1794 г. туда переехала группа румын из Трансильвании (Măran 2009: 169). В начале XX в. Глогонь населяли в основном немцы и румыны. После Второй мировой войны, когда немцы покинули село, туда стали переезжать люди со всех концов Югославии. Сейчас румыны занимают в селе третье по численности место после сербов и македонцев. В Глогони действуют две православные церкви — сербская и румынская. Большая часть населения трудится на сельскохозяйственном предприятии «Глогонь».

Торак (рум. *Torac*) в средневековых источниках упоминается под названием Тарнук. В 1332 г. Торак являлся папским владением, в XV в. принадлежал венгерским феодалам. Во время османского владычества Торак упоминается в «Ипекском катастифе» (1660 г.). Когда Банат оказался под властью Габсбургов, на месте этого села уже было пастбище. Восстановление Торака произошло в 1767 г., когда австрийские власти начали переселять румын из восточных районов Баната и из долины реки Муреш, для того чтобы освободить эти территории для немецких колонистов. Из Секелаза и Сердина (сейчас — села в жудеце Тимиш в Румынии) были переселены в Торак 340 семей, как и из Гилада, Гулваза, Секаша, Сырбово, Сенада, Шошди и Кисфальда (Măran 2009: 158). Сейчас в Тораке проживают около двух тысяч человек, большая часть из них — румыны. В селе действуют два прихода Румынской православной церкви и ассоциация румынской культуры и искусства «Vichentie Petrovici Bogatul».

Овча (рум. *Ofcea*) упоминается в «Крушевском помяннике» и других средневековых источниках. В XVII в. большую часть населения Овчи составляли сербы. В годы австро-турецких войн 1683–1699 и 1716–1718 гг. село почти опустело. В 1717 г. в нем насчитывалось 40, а в 1727 г. — 20 домов (Поповић 2019: 168). К середине XVIII в. опустошительные австро-турецкие войны вынудили местных жителей покинуть село. Долгое время на месте Овчи было пастбище. Заселение Овчи румынами началось после подавления восстания Хории, Клошки и Кри-

шана в Трансильвании в 1784 г., когда австрийские власти начали депортировать семьи повстанцев в Банат. Некоторые из них были переселены в Алибунар и Сен-Михай, а кто-то — в Овчу. В 1813–1815 гг. в Овчу, входившую в то время в область Военной границы, переселились многочисленные румынские семьи из Клека и Бечкерека (Măran 2009: 109). В начале XX в. Овча была населена преимущественно румынами. В настоящее время около половины населения села составляют сербы, бежавшие в Банат из Хорватии в 1990-е годы. В селе действует приход Румынской православной церкви в честь свв. Константина и Елены. В селе существует музей румынской культуры, созданный по инициативе Анны Попеску, а также женская ассоциация «Etno-Art», которая периодически проводит фестивали, посвященные музыке, костюму и традиционной кухне румын Овчи (ПМА 2023).

Первое упоминание **Селеуша** (рум. *Seleuş*) относится к 1346 г. под названием Szöllös. Второй раз село упоминается в 1399 г. под названием Zeules, как собственность некоего Домокоша Погана. Существуют свидетельства того, что в XVII в. его жители делали богатые пожертвования сербским монахам. В начале XVIII в. село было заброшено. В 1746 г. началось заселение Селеуша румынами из таких сел, как Герман, Доклин, Великий Жам, Клоподия, Гэтая, Сурдук, Шошдя, Гертиниш (восточный Банат), а также из некоторых сел Олтении. В 1768–1774 гг. в село прибыли румыны из долины р. Муреш. В 1774 г. Селеуш был включен в состав Военной границы и приписан сначала к Иллирийскому банатскому полку, с 1776 г. — к Немецкому банатскому, позже, в 1845 г. — к Сербскому банатскому полку, при этом подавляющим большинством населения Селеуша в это время оставались румыны (Măran 2009: 138). Сейчас в Селеуше проживают около тысячи человек, из которых чуть больше половины составляют румыны, чуть меньше половины — сербы; действуют две православные церкви — сербская и румынская. Селеуш известен своими музыкантами, которые играют на праздниках и в соседних селах. В ходе экспедиции 2023 г. нам удалось побывать и записать ряд дойн, *brâu*

(разновидность танцевальной песни), *cântece de dor* («песен тоски») и похоронных песен у одного из них — Иона Бобеску (Марковичяна).

На месте сегодняшнего румынского села **Стража** (рум. *Straja*) располагался лагерь австрийской кавалерии, сформированный во время австро-турецкой войны в 1716–1718 гг. Поселение, основанное австрийскими военными, называлось Лагерсдорф, во время австро-турецкой войны 1737–1739 гг. было разрушено. Несколько лет спустя, в 1744 г., австрийские власти решили заселить Лагерсдорф румынами из Олтении. В 1774 г. этот населенный пункт вошел в состав Влашско-Иллирийского полка. Начиная с 1845 г. и до упразднения Военной границы местность входила в состав Сербского банатского полка (Măran 2009: 147). Сейчас в Страже живут около 500 человек, в основном румын, действует приход Румынской православной церкви.

Первые упоминания **Уздина** (рум. *Uzdin*) можно обнаружить в «Крушевском помяннике» и в «Ипекском катастифе» 1660 года. Во время османского владычества, как следует из «Ипекского катастифа», на месте Уздина существовало два поселения: Большой Уздин (*Hozdino*) и Малый Уздин (*Mali Hozdino*). В 1688–1689 гг. в Большом Уздине было 40 дворов, в Малом — 20, в 1717 г. в Большом Уздине насчитывалось 30, а в Малом — десять дворов. К 1719 г. оба Уздина опустели: местные жители были не в состоянии платить непосильные налоги, введенные новыми властями, и бежали. В 1767 г. румыны из восточного Баната (из сел Великий Жам, Шощдя, Доклин, Обад, Физеш, Иклюд, Ябука) колонизировали село Падина, в котором с 1775 г. размещался Влашско-Иллирийский пограничный полк, а в 1800 г. румыны из Падины переселились на территорию нынешнего Уздина, где в это время размещался Немецкий банатский полк (Spăriosu-Grofu 1999: 19). Сейчас в Уздине живут около двух тысяч человек, в основном румын. Там действует культурный центр «Doina» и ассоциация уздинских художников. В последнее время стали особенно знамениты художники из Уздина, работающие в сти-

ле наивного рисунка. У некоторых из них мы побывали в ходе экспедиции 2023 г.

Куштилъ (рум. *Coștei*) является одним из немногих сел сербского Баната, где не происходило резкой смены населения. В отличие от большинства других сел сербского Баната, которые расположены на равнине, Куштилъ находился в гористой местности вблизи нынешней сербско-румынской границы, поэтому реже подвергался разорению во время австро-турецких войн. В документе 1361 г. Куштилъ упомянут под названием *Kuuesd*. Из документа 1367 г. мы узнаем, что село являлось уездным центром. В документе 1370 г. упомянут *Radul vayvoda comes de Kuuesd* «Раду — воевода, глава Куштиля». Румынская этническая принадлежность жителей средневекового Куштиля подтверждается документом 1390 г., в котором названы *Paulus Roiac et Radoslau, olahy de pertinentiis castri Kuuesd...* «Паул Рояк и Радослав, влахи (румыны), принадлежащие замку Куштилъ...» О присутствии румын в Куштите во время османского владычества свидетельствует каменный крест 1671 г., найденный жителями села на местном кладбище, с кириллической надписью «Мария ши Петру Шкопул». Согласно «Описанию Вршачско-Себешской епархии» 1713 г., где Куштилъ упоминается под названием Кочил, в селе насчитывалось 115 домохозяйств. В XVIII в. Куштилъ вошел в состав Военной границы (Măran 2009: 33). Сейчас население Куштиля сокращается, оно составляет около 700 человек, в основном это румыны. В селе действует приход Румынской православной церкви в честь мученика Федора Тирона, существует духовой оркестр и периодически проходят фестивали, куда приезжают коллективы из других сел сербского Баната и из Румынии.

В целом ситуация, когда средневековое село к началу XVIII в. превращалось в пустошь, а затем заново заселялось румынами из северо-восточной части Баната либо сербами с южного берега Дуная, очень характерна для равнинного Баната. Работы М. Марана, Д. Поповича и некоторых других исследователей сербского Баната, описывающих историю каждого отдельного

населенного пункта, показывают, что в селах сербского Баната население зачастую могло полностью смениться несколько раз в течение XVII–XVIII вв.

Революция 1848–1849 гг.

Во время революции 1848 г. разгорелась настоящая гражданская война между венграми и сербами Баната. Румынские крестьяне юго-западной части Баната из сел, входивших в Военную границу, воевали на стороне сербов, из северной части — на стороне венгров, многие старались избежать участия в конфликте. В то же время значительная часть румынской элиты Баната, и особенно — духовенства, поддержала Ефтимия Мургу, заявлявшего о необходимости сотрудничества с венгерским революционным движением с целью добиться вывода румынских церквей из подчинения Карловацкой патриархии. Румынская делегация, направленная в Пешт, была представлена в том числе 16 румынами из Вршаца. На национальном собрании в Лугоже епископом Румынской Вршачской епископии, к тому времени уже не подчинявшейся Карловацкому патриарху, был провозглашен Игнатие Вуйа из Воеводинцев. После поражения революции он был вынужден бежать в Сербию. Во время сербского наступления в июле было сожжено село Сен-Михай (Локве). В конце 1848 г. при наступлении венгры сожгли села Стража, Орешац, Парта и Сен-Янош. В январе 1849 г. венгерские войска отступили из южного Баната, но в мае 1849 г. смогли восстановить контроль над утраченными зимой территориями. Во время венгерского контрнаступления сильно пострадал Уздин (Маран 2018: 297).

Дальнейшая история сербского Баната

Во время пребывания Баната в составе империи Габсбургов происходило бурное хозяйственное освоение региона: осушались болота, некогда занимавшие львиную долю земель равнинного Баната, распространялись новые виды сельскохозяйственных культур. Во время австрийского правления

представителям большинства народностей, проживавших в Банате, постепенно предоставлялась возможность получить образование на родном языке. С 1727 г. в Вршаце действовала немецкая школа, с 1760-х годов — сербская. Еще в 1790 г. там же открылась гимназия с классами, где обучение велось на румынском языке. В 1822 г. в Вршаце открылось сербско-румынское духовное училище (Școala de Înalte Studii 2023: 5). При Марии Терезии школы с румынским языком обучения открывались в румынских селах Баната.

После окончания Первой мировой войны западный Банат вошел в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев. 5 декабря 1919 г. делегация Королевства заявила о подписании Договора о положении этнических меньшинств как приложении к статье 51 Сен-Жерменского мира. Эти пункты также вошли в Видовданскую конституцию 1921 г. 7 июня 1921 г. был подписан Союзный договор между Румынией и Королевством сербов, хорватов и словенцев, который обеспечил решение школьной и церковной проблемы румынского меньшинства в сербском Банате. Туда стали приезжать учителя, получившие образование в Румынии. В 1933 г. в Вршацком педагогическом училище открылась кафедра румынского языка. В 1993 г. училище было преобразовано в педагогический институт.

В начале 1920-х годов в части Баната, вошедшей в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев, насчитывалось 600 000 жителей, из них 150 000 человек (около 25 %) составляли румыны, 250 000 человек (42 %) — сербы, 100 000 (16 %) — немцы, 80 000 (13 %) — венгры (Bizerea 1928: 8). На съезде в Алибунаре в 1923 г. была создана Румынская партия Королевства сербов, хорватов и словенцев (запрещена в 1929 г.). В это же время возникли различные культурные объединения: «Luceafărul» (Вршац), «Sentinela» (Банатско-Ново-Село), «Steaua» (Владимиrowaц), «Dunăreana» (Ковин), «Concordia» (Уздин). В 1936 г. организовано культурное объединение «Astra» — крупнейшая румынская организация Югославии (Măran 2009: 15).

После окончания Второй мировой войны, когда большая часть немцев покинула сербскую часть Баната, до настоящего времени этническая карта региона не претерпела существенных изменений. Согласно переписи 2011 г. румынское население Воеводины составляет 25 410 человек, большая часть из которых проживает именно в сербском Банате (Попис становиштва 2011: 106). В Вршаце и во всех селах со значительной долей румынского населения действуют школы с румынским языком преподавания. В средних школах Гребенаца, Николинцев, Куштиля и Локве преподавание ведется исключительно на румынском языке. Помимо румынского отделения в педагогическом училище Вршаца, румынское отделение существует в университете Нови-Сада. В сербском Банате действуют отделения Национального совета румынского национального меньшинства в Сербии. Существует ряд румынских культурных объединений, например, сообщество «Românii Independenți din Serbia» («Независимые румыны Сербии»), «Comunitatea Românilor din Serbia» («Общество румын Сербии»), занимающиеся историко-просветительской деятельностью. В сербском Банате действует ряд румынских издательств, самое старое из которых — «Libertatea» («Свобода») было основано в Вршаце еще в 1945 г. Кроме того, практически в каждом румынском селе выходит газета на родном языке. В селах Банатско-Ново-Село, Овча, Торак и некоторых других существуют музеи, посвященные этнографии румын сербского Баната.

Религия румын сербского Баната

На протяжении почти тысячи лет со времени великой схизмы 1054 г. румыны, жившие на землях, подчиненных Трансильванскому княжеству Темишварского эялета, а затем монархии Габсбургов, в подавляющем большинстве сохраняли приверженность православию. В XIV–XV вв. небольшая часть румынского дворянства приняла католицизм для того, чтобы сохранить свои земельные права (Boldea 2002:

18), однако вплоть до унии 1698 г. католицизм на территории Трансильванского княжества, в состав которого входила значительная часть нынешней территории Баната, оставался главным образом религией венгров, немцев и секеев (венгерской субэтнической группы, юридически обособленной от остальных венгров в средневековом трансильванском законодательстве). Католицизм восточного обряда распространился в XVIII–XIX вв. в основном в северной части Трансильвании, в Марамуреше и Кришане, но в гораздо меньшей степени — в Банате. Так, среди румын сербского Баната сейчас греко-католики занимают третье по численности место после православных и протестантов (Maran 2011: 291).

Известно о существовании с XIV в. Ардяльской (Трансильванской) епархии Константинопольского патриархата, в юрисдикцию которой входили земли Баната (Răcurariu 1991: 495). Существование Вршацкой (Банатской) епархии Охридской архиепископии, затем — Печской патриархии — зафиксировано в 1481 г. На момент османского завоевания 1552 г. церкви на территории нынешнего сербского Баната подчинялись Охридскому архиепископу (RORB 2021: 10).

В XVI–XVII вв. епархии, расположенные в северной части территории нынешнего Баната, входили в юрисдикцию трансильванского православного митрополита, резиденция которого располагалась в Алба-Юлии, в документах того времени нередко именовавшейся Белградом (современное название — Алба-Юлия). Полный титул митрополита звучал так: «архиепископ и митрополит святой митрополии Белграда, Вада, Силваша, Фэгэраша, Марамуреша и всей страны Венгерской» (Porović 1904: 284). В XVII в. трансильванские феодалы безуспешно пытались обратить православных румын в протестантизм. В 1643 г. они способствовали низвержению ныне канонизированного Румынской православной церковью митрополита Илии Йореста, который вел активную полемику с протестантами.

В то же время на землях Баната существовала Темишварская (Тимишоарская) епархия, находящаяся в юрисдикции

Печской патриархии. Первым известным нам епископом Темишварской епархии был митрополит Неофит, упоминаемый в османских документах с 1608 года (Вајагић 2018: 225). В подчинении Охридской архиепископии, а с 1557 г. — Печской патриархии оставалась также и Вршацкая епархия, основанная еще в 1481 г. при святом деспоте Йоване Бранковиче епископом Парфением, пришедшим в Банат с Афона из монастыря Хиландар. Духовенство Вршацкой епархии, и особенно епископ Теодор Несторович, впоследствии канонизированный Сербской православной церковью (Ковић 2020: 275), сыграли важную роль в антиосманском восстании 1594 г. (Церовић, Степанов 2000: 58). Представляют большой интерес «Печский катастиф» 1660 и 1666 гг., составленный печскими монахами по поручению патриарха Максима для сбора пожертвований в Банате. Из списков катастифа можно узнать о национальном составе сел и монастырей сербского Баната. В списках из Вршаца, Ульмы, Николинцев встречаются такие румынские имена как Фиат, Нягое и т.д. Также к концу XVII в. относится письмо игумена Григория из монастыря Мало-Средиште на румынском языке (1698 г.) (RORB 2021: 10).

Рубеж XVII–XVIII вв. ознаменовался распространением сербской церковной иерархии на всей территории Австрийской империи. К началу XVIII в. православные румыны Трансильвании остались без собственной иерархии. В 1698 г. трансильванский митрополит Атанасие Ангел заключил унию с Римом, нависла угроза над церковным имуществом православных, не признавших унии. Однако в это же время сербский патриарх Арсений Черноевич, перебравшийся в 1690 г. во владения Габсбургов, добился значительных привилегий для православных, в результате чего ему удалось назначить на пустующие кафедры своих епископов (Poročić 1904: 295). После Великого переселения сербов Карловацкая митрополия включила следующие епархии: Тимишоарскую, Вршацкую (в юрисдикцию которой входила большая часть приходов современного сербского Баната), а также Арадскую, Эрдельскую и Буковинскую (Вајагић 2018: 224).

С начала XVIII в. и до церковного разделения 1864–1865 гг. как румынские, так сербские церкви в Банате подчинялись сербскому православному патриарху, резиденция которого с 1713 г. располагалась в Сремских Карловцах. В XIX в. ключевую роль в румынском национальном церковном движении сыграл епископ Сибиуской епархии Карловицкой патриархии Андрей Шагуна, открывший румынскую типографию и множество румынских школ в Трансильвании и Банате, а в 1864 г. добившийся восстановления независимой от Карловицкой патриархии Трансильванской митрополии с центром в Сибиу (в 1919 г. вошла в юрисдикцию Румынской православной церкви). К юрисдикции Трансильванской митрополии отошли румынские приходы как на территории нынешнего румынского, так и нынешнего сербского Баната. В 1864 г. император Франц Иосиф I постановил, что национальные меньшинства Австро-Венгерской империи имеют право на свободу вероисповедания и школьное образование на родном языке, а сербский патриарх Самуил одобрил отделение Трансильванской митрополии. Началось разделение церковного имущества между новообразованной румынской православной митрополией и Карловицкой патриархией. Если в моноэтнических селах вопрос решался просто, то в селах со смешанным населением одной из общин приходилось строить новую церковь. Разделение в смешанных населенных пунктах началось в 1872 г. (в Белой Церкви — в 1869 г.) (BORB 2019: 16). Как правило, разделение происходило мирно, например, вопрос о юрисдикции церкви в Банатско-Ново-Селе был решен на встрече румынской и сербской делегаций в Карловаце 1 июля 1871 г., где стороны договорились провести аукцион 18–20 сентября 1872 г., в результате которого здание церкви было выкуплено румынской общиной, ее представители обязывались выплатить сербам 25 000 флоринов тремя частями в течение пяти лет, также сербской общине предоставлялось право проведения служб в церкви до завершения строительства сербской церкви. Помимо этого, сербской церкви был вручен маленький колокол с надписью «Краль Стефан Дечански» в дар

от румынской церковной общины. В 1877 г. строительство сербской церкви было завершено (Baba, Mić 2002: 32).

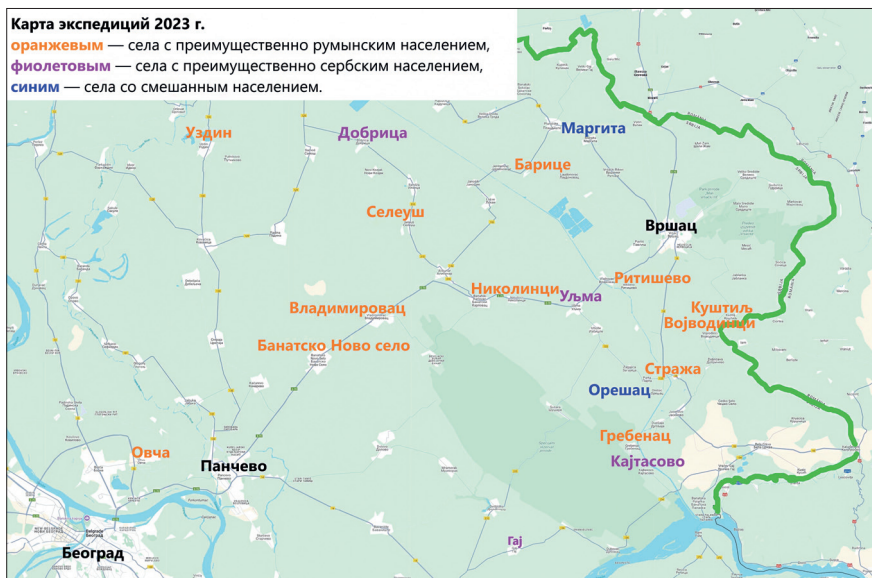
В настоящее время большая часть румын сербского Баната является прихожанами Румынской православной церкви. В сербском Банате действует 40 приходов епархии Румынской православной церкви *Dacia Felix*. Второй конфессией по числу верующих является протестантизм. Совсем небольшое число прихожан насчитывает Румынская греко-католическая церковь, которая имеет приходы в Вршаце (рум. *Vârșeț*), в Марковаце (рум. *Marcovăț*) и Янковом Мосте (рум. *Ianicaid*) (Maran 2011: 25).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Средневековый период истории Баната дает нам отрывочные сведения о взаимодействии славян, венгров и румын, проживавших на этой территории. Большая часть данных о румынских округах (дистриктах), фигурирующих в средневековых памятниках истории, касается территории современного румынского Баната. О территории нынешней сербской части Баната в эпоху Средневековья существует гораздо меньше сведений. Османское завоевание, а затем бесконечные австро-турецкие столкновения, происходившие непосредственно на землях равнинного Баната, сделали его почти безлюдным. Поскольку большая часть сербского Баната — равнина, через которую постоянно проходили то австрийская, то турецкая армии, а холмистая местность составляет небольшую его часть (это окрестности села Куштиль около современной сербско-румынской границы), большинство сел сербского Баната в XVI–XVII вв. обезлюдело, а затем было заселено заново сербами, румынами и венграми. Во многом современная этнографическая карта Баната является отражением национальной политики империи Габсбургов и разработанных австрийским правительством планов по освоению отвоеванных у Османской империи территорий.

Румыны, заселявшие в XVIII в. земли равнинного Баната, были выходцами главным образом из горного Баната, который

ЭКСПЕДИЦИЯ И. М. СТРУТИНСКОГО В СЕРБСКИЙ БАНАТ



Составитель карты: И. М. Струтинский

меньше пострадал от событий XVI–XVII вв. В XVIII–XIX вв. румыны из Олтении и Трансильвании заселили Банат несколькими волнами. Различие между румынами-банатцами, румынами-олтенцами и румынами-эрдельцами, проживающими в сербском Банате, сохраняются до сих пор и отражаются в ряде этнографических особенностей, диалектах и фольклорной традиции.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Бей 1962 — *Бей* // Советская историческая энциклопедия / под ред. Е. М. Жукова. В 16 т. М., 1962. Т. 2: Баал–Вашингтон. С. 206.
- Вајагић 2018 — *Вајагић П. М.* Темишварска епархија и очување културно-историјског наслеђа Срба у Републици Румунији // Клтурно и историјско наслеђе Србије у свету / уредио др. Видоје Голубовић. Београд, 2018. С. 224–244.
- Ердељановић 2019 — *Ердељановић Ј.* Срби у Банату до краја осамнаестог века. Историја насеља и становиштва. Ново Милошево, 2019. Књ. 3.
- Ковић 2020 — *Ковић М.* Устаничко наслеђе Српске Цркве (1594–1941): прилог истраживању односа између Цркве и државе // Зборник радова са Међународног научног скупа «Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве (1219–2019): историјско, богословско и културно наслеђе» 10–14. децембар 2018. године / Православни богословски факултет, Београд, 2020. С. 273–289.
- Конёр 2022 — *Конёр Д. В.* Лексические системы в ситуации тесного языкового контакта: славянский и румынский говоры Карашево. СПб., 2022.
- Маран 2018 — *Маран М.* Румуни у Банату између српског и мађарског покрета 1848–1849. године // Српски покрет у Војводини у Револуцији 1848–1849. године зборник радова / приређивач Горан Васин. Зрењанин, 2018. С. 289–305.
- Николић 2019 — *Николић Д.* Срби у Банату: у прошлости и садашности. Ново Милошево, 2019. Књ. 1.
- Поп 2012 — *Поп И.-А.* Формирование средневековой государственности в Трансильвании // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2012. № 1 (11). С. 51–78.

- Попис становништва 2014 — *Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији. Етноконфесионални и језички мозаик Србије* / др. Владимир Ђурић, проф. др. Дарко Танасковић, проф. др. Драган Вукмировић, Петар Лађевић. Београд, 2014.
- Поповић 2019 — *Поповић Д.* Срби у Банату до краја осамнаестог века. Историја насеља и становништва. Књ. 2. Ново Милошево, 2019.
- Рістін 2011 — *Рістін Д.* Культурні румунсько-сербські інтерференції в Банатському регіоні // Народна творчість та етнологія. 2011. № 2. С. 87–92.
- Спаріосу 2010 — *Спаріосу Л.* Румуни у Банату // Банат кроз векове: слојеви култура Баната: зборник радова / уредници Миодраг Матицки, Видојко Јовић. Београд, 2010. С. 599–620.
- Струтинский 2024 — *Струтинский И. М.* Погребально-поминальная обрядность румын Сербского Баната (по результатам экспедиции 2023 г.) // Кунсткамера. 2024. № 2 (24). С. 39–51.
- Церовић, Степанов 2000 — *Церовић Л., Степанов Л.* Срби у Румунији. Темишвар, 2000.
- Эялет 1976 — *Эялет* // Советская историческая энциклопедия / под ред. Е. М. Жукова. В 16 т. М., 1976. Т. 16: Чжан Вэнь-Тянь-Яштух. С. 692.
- Achim 2000 — *Achim V.* Banatul în evul mediu. Studii. Bucureşti, 2000.
- Baba 2002 — *Baba I., Mic V.* Pagini de cultură şi spiritualitate (ale românilor din Satu Nou). Contribuţii la monografia satului. Satu Nou, 2002.
- Bejan 1995 — *Bejan A.* Banatul în secolele IV–XII, Editura de Vest, Timişoara, 1995.
- Bejan 2004–2005 — *Bejan A.* Economica satului bănăţean la începutul feudalismului (sec. VIII–XI) // Analele Banatului, serie nouă, Arheologie-Istorie. XII–XIII. 2004–2005. P. 265–293.
- RORB 2021 — *Biserica Ortodoxă Română din Banat* / Livius Vinu, Dejan Bosnić, Eugen Cinci, Mircea Măran. Panciova, 2021.
- BORB 2019 — *Biserica Ortodoxă Română din Banatul iugoslav în perioada interbelică: (1918–1941)* / Aleksandra Djurić Milovanović, Mircea Măran. Cluj-Napoca; Caransebeş, 2019.

- Bizerea 1928 — *Bizerea P.* Români din Banatul Jugoslav. Cunoștințe folositoare. Seria C. Din lumea largă. București, 1928.
- Boldea 2002 — *Boldea L.* Nobilimea românească din Banat în secolele XIV–XVI (Origine, statut, studiu genealogic). Reșița, 2002.
- Hațegan, Kósa 2017 — *Hațegan I., Kósa A.* Banat — Facing the Ottoman Conquest 1551–1552. Chronological References. The Year 1551 // *Analele Banatului*, serie nouă, Arheologie-Istorie, XXV. Cluj-Napoca, 2017. P. 177–184.
- Hațegan 1996 — *Hațegan I.* Structuri autohtone și alogene în Banatul Medieval // *Analele Banatului*. IV-2; seria Istorie. Timișoara, 1996. P. 17–47.
- Jankulov 1961 — *Jankulov B.* Pregled kolonizacije Vpjdovine u XVIII i XIX veku. Novi Sad, 1961.
- Krstić 2022 — *Krstić A.* The Emergence of «Sirf Vilâyeti»: Serbian Migrations to the Territory of Banat by the Mid-16th Century and Their Results // *Migrations in the Slavic Cultural Space. From the Middle Ages to the Present Day* / ed. Izabela Lis-Wielgosz. Łódź, 2022. P. 95–111.
- Madgearu 2004 — *Madgearu A.* Were the Župans Really Rulers of Some Romanian Early Medieval Polities? // *Revista de istorie socială*. (1999–2002). Iași, 2004. Vol. IV–VII. P. 15–25.
- Maran 2011 — *Maran M.* Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugao // *Rumunske verske zajednice u Banatu*. Vršac, 2011. S. 9–43.
- Măran 2009 — *Măran M.* Români din Voivodina. Istorie, demografie, identitate românească în localitățile Voivodinei. Zrenianin, 2009.
- Milivoiević 2016 — *Milivoiević V.* Comunitatea românească din Voivodina // *Europa: Centru și margine. Colocviu internațional*. Arad, 2016. P. 69–80.
- Păcurariu 1991 — *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Vol. 1. București, 1991.
- Pop, Bolovan 2013 — *Pop I.-A., Bolovan I.* Istoria Transilvaniei. Cluj-Napoca, 2013.
- Popovici 1904 — *Popovici G.* Istoria românilor bănățeni. Budapesta, 1904.
- Serdar 2003 — *Serdar* // *Historical Dictionary of the Ottoman Empire* / Somel, Selcuk Aksin. Lanham, 2003. P. 268.

Școala de Înalte Studii 2023 — *Școala de Înalte Studii pentru Educatori și Asistenți Medicali din Vârșeț. Despre noi* / dr. Danica Veselinov, dr. Natașa Sturza Milić, dr. Ivana Đorđev. Vârșeț, 2023.

Živković 2012 — *Živković T. De Conversione Croatorum et Serborum: a lost source.* Belgrade, 2012.

Румыноязычное население на территории восточной Сербии: обзор литературы и источников

Данная статья посвящена обзору литературы, касающейся генезиса румыноязычных жителей восточной Сербии и отчасти северо-западной Болгарии. На территории Сербии носители говоров дакорумынского языка, типологически примыкающих к его банатскому и олтенскому региональным вариантам, сейчас компактно проживают на территории Борского, Заечарского, Браничевского и Поморавского округов, а также в Воеводине (в Центральнобанатском и Южнобанатском округах). В Болгарии большая часть румыноязычного населения занимает территорию области Видин, также оно встречается в областях Враца, Монтана и Плевен. Румынам сербского Баната посвящена отдельная статья в данной книге, поэтому здесь не будет сведений об их истории. Отмечу только, что в литературе и официальных документах румыны Баната именуются румынами, тогда как румыноязычных жителей восточной Сербии, как и северо-западной Болгарии²⁷, принято называть влахами.

О ТЕРМИНЕ *ВЛАХИ*

Термин *влахи* (серб., болг. и мак. *власи*, ср. др.-рус *волохи* и устар. рус. *валахи*) является общим названием предков восточнороманских народов (румын, молдаван, арумын, мегле-

²⁷ В румынской научной литературе и публицистике рассматриваемый регион, включающий Борский, Заечарский, Браничевский и Поморавский округа Сербии и болгарскую область Видин, принято называть долиной реки Тимок (рум. *Valea Timocului*), поэтому в этом тексте для обозначения рассматриваемой общности используется также термин «тимокские румыны».

норумын и истрорумын). В прошлом у славян влахами могли называться романские народы в целом. Впервые влахи упоминаются в византийских источниках XI в. Основным занятием владов в течение долгого времени было отгонное скотоводство (Русаков 2006). В средневековых источниках встречается перенос термина *влахи* на представителей других этнических групп, если те занимались отгонным скотоводством (Литаврин 2001: 135). Л. Шэиняну определил термин *Valahia* (название, данное соседними народами княжеству *Țara Românească*, возникшему в начале XIV в. между Карпатами, Дунаем и реками Милков, Путна и Сирет) как топоним славяно-германского происхождения, вошедший и в другие языки, но лишь изредка использующийся в румынской литературе и официальном языке (Șăineanu 1929). Впервые в румынской литературе слово *valah* (варианты *vlah*, *vloh* при ср.-лат. *valachus*, ст.-слав. *влахъ*, н.-греч. Βλάχος), отмечено в летописи Мирона Костина (ок. 1661 г.). В «Малом академическом словаре румынского языка» термин определяется следующим образом: 1) в прошлом название, дававшееся романскому населению другими народами²⁸; 2) лицо, принадлежащее к романскому населению; 3) средневековое название румын у других народов; 4) лицо, относящееся к румынской этнической общности; 5–6) относящийся к Валахии и валахам; 7–8) применительно к Валахии и валахам (MDA 2010. V. 2: 1408). Следует иметь в виду, что соответствующий этноним не бытовал как самоназвание румын. Для большинства восточнороманских этносов термин *влахи* является экзоэтнонимом, но у отдельных групп, живущих в иноэтничном окружении, он принят в качестве са-

²⁸ Ср. также пол. *wloch* 'итальянец', ст.-чеш. *vlach* 'итальянец', чеш. *valach* 'пастух' (Моравия, Бескиды), венг. *olah* 'румын' (от *волох*, ед. ч.) и *olász* 'итальянец' (от *волоси*, мн.ч.) при *Olaszország* 'Италия' (Гирфанова, Сухачев 1994: 156–172). Перечисленные славянские формы и их продолжения в виде заимствований традиционно выводятся из германского источника — ср. др.-в.-нем. *Walah*, *Walh*, средне-в.-нем. *Walch* 'кельт', 'представитель романских народов', 'чужеземец', которые сами являются заимствованиями кельтского этнонима, латинская форма которого выглядит как *Volcae*. На западе германского ареала отмечаются такие формы, как ср. англосакс. *Wālas*, англ. *Wales*, *Cornwell* (Иванов, Топоров 1979: 62–63).

моназвания — например, у мегленорумын и части истрорумын (Русаков 2006; Гирфанова, Сухачев 1994: 156–172).

В работах сербских и болгарских исследователей, как и в официальных документах, издаваемых в Сербии и Болгарии, румыноязычные жители долины Тимока, как правило, обозначаются термином *власи*. В последние десятилетия развернулась бурная полемика по поводу термина *влах*, вызвавшая появление теорий, связанных с этнической идентичностью населения этого региона в восточной Сербии и северо-западной Болгарии. Так, например, согласно одной из них, румыноязычные жители этой территории являются потомками сербов, болгар, греков или албанцев, занимавшихся отгонным скотоводством. Эта теория рассматривается, в частности, в статье современной румынской исследовательницы Аннемари Сореску-Маринкович, живущей и работающей в Сербии (Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

Как правило, румыны долины Тимока используют применительно к себе термин *rumâni* (рум. диал. ‘румыны’), когда говорят по-румынски, и *власи*, когда говорят по-сербски или по-болгарски, хотя в последние годы термин *vlahi (valahi)* иногда можно услышать и в румынской речи информантов из восточной Сербии. А. Сореску-Маринкович пишет о «двойном самосознании» тимокских румын, которые с территориальной и административной точки зрения относятся к Сербии и Болгарии, но в этническом и культурном плане отличаются от сербов и болгар (Sorescu-Marinković 2006: 73–92). Французский антрополог Деян Димитриеви́ч-Руфу считает, что у румын восточной Сербии двойственная, контекстуальная идентичность: румынская проявляется в рамках местной румынской / влашской общности, тогда как за пределами этой общности они демонстрируют сербскую идентичность (Dimitrijević-Rufu 1998). А. Сореску-Маринкович отмечает также, что тимокские румыны не желают ассоциировать себя с Румынией, хотя и чувствуют свою связь с пространством к северу от Дуная. Также они подчеркивают свое отличие и от румын сербского Баната (Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

Авторы, чьи работы рассматриваются в данной статье, использовали разные термины для обозначения изучаемой общности. Так, Гийом Лежан, который описывал румын Валахии, Молдовы, Бессарабии, Болгарии и Сербии как единый этнос, однородный в языковом отношении, указывал, что румыны (пользуясь его терминологией, «молдо-валахский народ», «*le peuple moldo-valaque*»)²⁹ в качестве самоназвания используют только термин «румын(ы)» (*Ruman, Rumuni*; так в тексте. — Н. Г.), а свой язык именуют *Rumaneschti* (от рум. диал. *vorbim rumânește* ‘мы говорим по-румынски’. — Н. Г.), и что Валахию ее жители и румыны, живущие на соседних территориях, называют *tzara rumaneaska* (так в тексте, совр. рум. написание — *Țara Românească*. — Н. Г.). По поводу этнонима «влахи» этот автор писал, что термин *Βλάχοι* из византийских документов и *Olak* из венгерских происходят от славянского *Vlah*, являющегося общим обозначением для романских народов и перекликающегося с германским *Wälsh* (Lejean 1861: 18–19). Исключительно румынами называл романоязычных жителей восточной Сербии Эмиль Пико (Picot 1889: 7–8).

Большинство сербских исследователей, как уже говорилось, использовали для обозначения восточнороманского населения долины Тимока термин *власи*. Так, он встречается в докладе экзарха Максима Ратковича (1733 г.), в работах В. Карича, Й. Цвиича, Л. Йовановича и др. (Мандић 2017; Карић 1887; Цвијић 1922; Јовановић 1903). Преобладает этот термин и в книге М. Миличевича «Княжество Сербия». Впрочем, этот автор называл влахами и жителей Валахии³⁰ — см. о жителях Краинского округа, включавшего Неготинскую Краину и Ключ (нынешние общины Неготин и Кладово): «Њихов је језик ближи језику Влаха у Влашкој, него што је онај којим говоре Власи у Поречкој Реци и у Хомољу» («Их язык ближе

²⁹ В данном случае цитаты приводятся по французскому варианту текста Лежана, изданного параллельно на французском и немецком языках.

³⁰ На момент выхода книги Миличевича Валахия уже входила в состав государства, называвшегося Соединенные княжества Молдавии и Валахии (рум. «*Principatele Unite ale Moldovei și Țării Românești*»), которое в следующем, 1877 г., стало называться Княжеством Румыния.

к языку влахов Валахии, чем тот, на котором говорят вlahи из Поречской реки и Хомолья» (Милићевић 1876: 1003). В других фрагментах цитируемой работы Миличевич отметил, что в Краинском округе преобладает «румынский элемент» (*румунски елемент*), а в Пожаревацком округе «имеется некоторое количество румын» (*има нешто и Румуна*) (Милићевић 1876: 998, 1073). В тексте книги Тихомира Джоржевича, посвященной путешествию по населенным романоязычными жителями районам восточной Сербии, как и в самом ее названии, употребляется этноним «румыны» (Ђорђевић 2004).

Болгарские исследователи, как и сербские, обычно используют термин *власи* для обозначения румыноязычных жителей болгарского и сербского Тимока. Так, болгарский лингвист Стоян Романски в отчете об экспедиции к романоязычным жителям Македонии и восточной Сербии, имевшей место в июле–сентябре 1916 г., употреблял термин *власи* по отношению к румынам восточной Сербии и термин *цинцари* по отношению к арумынам, живущим на территории нынешней Республики Северная Македония (Романски 1916). Термин *власи* продолжают использовать и современные болгарские исследователи (см., например, Маринов 2013; Васева 1998 и др.).

ИЗ ИСТОРИИ ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ

Вопрос о происхождении румын (влахов), живущих на территории восточной Сербии и северо-западной Болгарии, привлек внимание исследователей во второй половине XIX в. Упоминание о влахх, проживавших по крайней мере в некоторых из населенных пунктов, где они живут и сейчас, встречается в докладе Максима Ратковича, экзарха Белградского митрополита, датированном 1733 г. Отчет касается прежде всего состояния церковных приходов на территории Королевства Сербии (так называлась существовавшая с 1718 по 1739 г. провинция империи Габсбургов, включавшая северную часть Сербии с городами Белград, Смедерево, Пожаревац, Ягодина, Крагуевац, Валево и Шабац), однако в нем приводятся сведения, касающиеся демографии, общественного устройства,

народного образования и др. (Мандић 2017). Раткович упомянул о влахах, живших на территории современного Браничевского округа Сербии, в таких селах как Рахановац (современное *Рановац*), Ждрело (нынешняя община Петровац-на-Млаве), Мишленовац, Мустапич, Дубока (нынешняя община Кучево), Чешлева Бара, Затонье, Тополовник (нынешняя община Велико Градиште) и др. (Витковић 1884). Однако какие-либо сведения о происхождении этих влахов и истории их появления на территории тогдашнего Королевства Сербия в отчете отсутствуют.

В довольно многочисленных публикациях путешественников, географов, лингвистов и других исследователей второй половины XIX в., как правило, указываются места и причины сравнительно недавнего исхода румын, населяющих в настоящее время земли на правом берегу Дуная, в ряде случаев отмечаются различия диалектов живущих здесь румын между собой и сходство их с диалектами румын Олтении, Баната и Трансильвании. Здесь можно упомянуть работы французского путешественника Гийома Лежана, австрийского путешественника, географа, этнографа и художника Феликса Каница, сербского писателя, этнографа и историка Милана Миличевича, сербского географа Владимира Карича и др. (Lejean 1861: 18–20; Канитц 1876; Каниц 1887; Милићевић 1876; Карић 1887). Однако, несмотря на предпринятые в этот период усилия по описанию и изучению этой этнической группы, ее продолжали воспринимать как «загадочный» народ, о котором известно очень мало. Так, французский филолог и дипломат Эмиль Пико в предисловии к опубликованному им в 1889 г. сборнику народной поэзии румын Сербии писал: «Никто из путешественников не занимался изучением румын Сербии; о них и на сегодня очень мало известно. Есть неопределенные сведения, что они пришли с севера, то есть из Валахии, а не с юга» (Picot 1889: 7–8). Ф. Каниц в публикации 1904 г. заметил, что «происхождение <...> влахов или румын, при всех усилиях исторической науки, до сих пор в достаточной мере не объяснено» (Kanitz 1904/1943: 11–31, цит. по: Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

В конце XIX — начале XX в. немало строк посвятил румынам (влахам) восточной Сербии и северо-западной Болгарии немецкий лингвист Густав Вайганд, который путешествовал по районам их расселения. Он затронул, среди прочего, вопрос об их происхождении и сопоставил их диалекты с диалектами румын, живущих на левом берегу Дуная (Weigand 1899; Weigand 1900: 265–269; Weigand 1907).

Активная публикация сербскими исследователями работ, посвященных географии, антропогеографии и этнографии своей страны, в которых отводилось значительное место и сведениям о тимокских румынах (влахах), продолжилась в первой четверти XX в. (работы Йована Цвиича, Любомира Йовановича, Тихомира Джорджевича) (Цвијић 1902; Цвијић 1922; Јовановић 1903; Ђорђевић 2004).

Примером научной публикации, в значительной мере мотивированной политическими событиями, в болгарской литературе, посвященной тимокским румынам (влахам), является опубликованный в 1916 г. (в период Первой мировой войны) отчет болгарского филолога С. Романски об экспедиции в восточную Сербию и Македонию — на территории, захваченные в тот период болгарской армией. Его экспедиция была посвящена именно изучению восточнороманского населения этих территорий. Романски уделил особое внимание численности этого населения, отмечая неточности, касающиеся и цифр, и обозначения этнической принадлежности жителей того или иного населенного пункта, как в работах других исследователей, в частности, Г. Вайганда, так и в сербской статистике. Одну из целей своей поездки Романски сформулировал так: «Точно установить, какие села в обозначенной области являются чисто влашскими, а какие — смешанными», а в смешанных — установить приблизительное соотношение влахов и сербов (Романски 1916: 208). Он считал, что «существование многочисленного влашского населения в этой области, пока она останется болгарской, без сомнения, открывает перспективы для облегчения управления, поскольку это население, чуждое сербам, может равнодушнее переносить политические перемены на своей земле» (Романски 1916: 195).

Интерес румынских исследователей к румыноязычному населению восточной Сербии и северо-западной Болгарии стал особенно активным в период Балканских войн, когда широкая румынская общественность узнала о существовании этого населения из военных сводок. Так, например, лингвист Джордже Джугля и географ Джордже Вылсан в предисловии к опубликованному ими в 1913 г. сборнику фольклорных текстов румын Сербии указали, что значение их работы состоит в первую очередь в знакомстве публики с жизнью и творчеством трехсоттысячной группы румын, о которой жителям Румынии до сих пор почти ничего не было известно, и что они посвящают эту книгу сербским румынам, погибшим, исполняя свой воинский долг, на продолжающейся войне против Болгарии. Кроме того, они привели в предисловии фрагмент песни, повествующей о солдате — румыне, героически защищавшем сербское знамя (Giuglea, Vâlsan 1913: II–III). В том же 1913 г. Дж. Вылсан опубликовал статью «Румыны Болгарии и Сербии», во вводной части которой упомянул уже о болгарских солдатах-румынах, героически сражавшихся против сербов (Vâlsan 2003: 72–88). Подобный интерес сохранялся в период Первой мировой войны, в межвоенный период и в годы Второй мировой войны, которые для Румынии были сопряжены со значительными территориальными и политическими изменениями. В 1930-е — начале 1940-х годов ряд публикаций, посвященных романскому населению долины Тимока, появился в румынских периодических изданиях — журналах «Тимок» («Timocul»), «Литературные беседы» («Convorbiri literare»), «Журнал Королевских фондов» («Revista Fundațiilor Regale»). Среди авторов были румынские интеллектуалы — жители и / или уроженцы долины Тимока — например, фольклорист Крестя Санду Тимок и священник Георге Сувейка (Sandu Timoc 1942: 47; Sandu Timoc 1943; Suveica 1941 и др.). В период Второй мировой войны румынам, воевавшим на стороне гитлеровской Германии, приходилось сталкиваться на фронте со своими соплеменниками из Сербии, воевавшими на другой стороне, что нашло отражение в том числе в этнографической

и фольклористической литературе. Так, например, первый опубликованный тимокский вариант известной румынской баллады «Миорица» был записан Д. Каракостей в 1941 г. от уроженца с. Брза-Паланка общины Кладово в коммуне Куркань в округе Илфов неподалеку от Бухареста — в лагере для военнопленных, где узниками были румыны из Югославии (Caracostea 1941: 141–144).

АВТОХТОНЫ ИЛИ ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ?

Большинство сербских авторов писали о румынах (влахах), живущих на правом берегу Дуная, как о сравнительно недавних переселенцах. В качестве примера иного мнения можно привести пассаж из работы М. Миличевича, в которой упоминается, что в Краинском округе, включавшем Неготинскую Краину и Ключ (нынешние общины Неготин и Кладово), есть некое старожильческое влашское население, которое он обозначил сербским термином *Власи старинци*, а также недавно прибывшие переселенцы из Австро-Венгрии и Румынии (Миличевич 1876: 1012).

Некоторые сербские исследователи, например, В. Карич и Т. Джорджевич, упоминали в своих работах о присутствии римлян на землях нынешней Сербии в античный период и о проживании влахов на ее территории в Средневековье, о чем свидетельствуют письменные источники и топонимия, однако предостерегали читателя от того, чтобы ассоциировать влахов, живущих в настоящее время на территории Сербии, с этим средневековым населением (Карич 1887: 90–94; Ђорђевић 2004: 30–31). В. Карич писал об этом так:

«Около начала V в. на Балканы начали направляться большие толпы народов славянского происхождения, а около середины VII в. приходят и сербы из своих старых мест обитания по другую сторону Карпат. После краткого блуждания по Балканскому полуострову они обосновались в землях, в которых живут и сейчас. В своих новых местах обитания сербы застали латинское провинциальное население и латинизированных потомков автохтонного населения — иллирийцев и фракий-

цев, которые были скотоводами и жили в горных и гористых местностях. Этих скотоводов, пастухов сербы называли *Влахами*. Следы их прежнего проживания обнаруживаются и сегодня по всей Сербии, оно отображено в преданиях, передающихся из уст в уста, в названиях сел, рек, гор. От слова *влах* происходят названия около 25 сел в Сербии. Между сербами и этими влахами происходила тихая борьба (кто кого ассимилирует), в которой молодая и свежая сербская кровь одержала победу. Эта борьба длилась несколько веков. Судя по дошедшим до нас памятникам, достаточно влахов среди сербов было еще во времена Стефана Душана. По-видимому, процесс ассимиляции влахов сербами окончательно завершился только в период турецкого владычества. При этом не нужно рассматривать нынешнее влашское население северо-восточной Сербии [как потомков тех влахов], потому что оно там в таком большом количестве только с нового времени» (Карић 1887: 90–91).

В качестве мест исхода румыноязычного населения перечисленные авторы называли, в частности, Валахию (Каниц, Вайганд), Трансильванию (Миличевич), Австро-Венгрию и Румынию (Миличевич), Румынию и Сибиу (Карић), Валахию и Тимишский Банат (Пико), «из банатского Алмаша, Ардяла, Валахии и Молдавии» (Цвиич) (Канитцъ 1876: 311–312; Милићевић 1876: 922–923; Карић 1887: 92–95; Picot 1889: 7–8; Weigand 1907; Цвијић 1902: CLXXVIII). В некоторых случаях указывались более конкретные сведения. Например, Миличевич писал, что жители села Злот, в наши дни относящегося к общине Бор Борского округа, до сих пор помнят, что их предки пришли из Алмаша (ныне коммуна в округе Арад, на юге Трансильвании. — Н. Г.) и из Балачицы (коммуна Бэлэчица в округе Мехединц на границе Баната и Олтении. — Н. Г.) (Милићевић 1876: 922–923). Т. Джорджевич упомянул о том, что одна из подгрупп румын восточной Сербии — буфаны (серб. *Буфани*) — перебрались в Майданпек с территории, принадлежащей Венгрии, из города Уй-Молдава³¹, чтобы работать

³¹ Имеется в виду шахтерский городок Молдова-Ноуэ (*Moldova Nouă*, букв. «Новая Молдова») в нынешнем румынском Банате, в округе Караш-Северин.

на рудниках (Ђорђевић 2004: 28). Также этот автор сослался на румынско-французский словарь Фредерика Даме, согласно которому *буфан* (*bufan*) — румын, переехавший с территории Королевства Румыния, обосновавшийся в Банате — в окрестностях Бокши, Оравицы, Комлоша и т.д. (вероятно, имеются в виду города Бокша и Оравица в нынешнем округе Караш-Северин и г. Комлошу-Маре в округе Тимиш в румынском Банате. — *Н. Г.*) (см. Damé 1893: 163). С. Романски в разделе отчета 1916 г., посвященном Брзо-Паланской околии (в наши дни часть общины Кладово Борского округа. — *Н. Г.*), указал, что в селах Брза-Паланка, Река, Купузиште, Слатина, Михайловац и Мала-Каменица живут переселенцы и потомки переселенцев из сел, расположенных поблизости на противоположном берегу Дуная (так, отмечено, что в с. Брза-Паланка есть значительное число переселенцев из с. Извор³², находящегося на другом берегу Дуная). Кроме того, о с. Брза-Паланка он писал, что в нем в тот период проживало около десятка семей арумын — переселенцев из с. Гопеш в Македонии и «болгар» (македонцев) из с. Буф в окрестностях Битолы (Романски 1917: 211).

Румынские авторы зачастую рассматривали и рассматривают проблему происхождения этой этнической группы в контексте этногенеза и этнической истории румын в целом. Наиболее распространенной в румынской науке является точка зрения, согласно которой процесс формирования румынского этноса происходил на территориях и к северу, и к югу от Дуная — так называемая теория адмиграции. Ее придерживались Д. Кантемир, представители Трансильванской школы, историки А. Д. Ксенопол, Н. Ёрга, Д. Ончиу, лингвист К. А. Росетти и др. Миграционная теория, основоположником которой считается австрийский историк и географ Э. Р. Рёслер и согласно которой зоной этногенеза румын являются территории к югу от Дуная (в настоящее время эта теория в румынской науке

Джорджевич привел венгерское название этого населенного пункта (*Új Moldova*).

³² Вероятно, имеется в виду с. Извору Бырзей в нынешнем округе Мехединц (Олтения, Румыния).

считается опровергнутой), утверждала, что долина Тимока была одним из очагов формирования румынского этноса, будучи также связующим звеном между румынами, обосновавшимися на землях к северу от Дуная, и арумынами, жившими в южной части Балканского полуострова (Sorescu-Marinković 2006: 73–92). Дж. Вылсан, касаясь вопроса о давности проживания румын на территории Болгарии, привел высказывание К. Иречека, согласно которому «румынский элемент был весьма многочисленным в Болгарии, но со временем большая его часть была славянизирована» (Jirecek 1891: 123, цит. по: Vâlsan 2003: 73). Ссылаясь на работу Г. Вайганда «Румыны и арумыны в Болгарии», Вылсан написал, что в X–XV вв. многочисленное восточнороманское население, более близкое к дакорумынам, нежели к арумынам, проживало в окрестностях Софии (Weigand 1907: 47–50; Vâlsan 2003: 74). Однако о современном ему румыноязычном населении Болгарии Вылсан писал, что оно появилось здесь лишь в Новое время (Vâlsan 2003: 74). Ссылаясь на работу Й. Цвиича, Вылсан упомянул о проживании восточнороманского населения в Сербии в Средние века, о чем свидетельствуют и письменные источники, и топонимия, и о том, что на юго-востоке Сербии, в окрестностях Пирота и Ниша, в прошлом, по-видимому, жили арумыны, составлявшие одно целое с группой арумын, проживавших в соседних районах Болгарии вплоть до Софии (Vâlsan 2003: 77–78). Возвращаясь к рассмотрению территорий северо-восточной Сербии, он отметил, что географически западная Олтения, Банат и Краина имеют сходные характеристики, что Дунай никогда не был непреодолимой преградой и что в прошлом родственных связей между румынами, жившими на правом и левом берегах Дуная, было больше (Vâlsan 2003: 78; см. также Vâlsan 1911). Что же касается Олтении и Баната, то они, наряду с Трансильванией, были территорией, захваченной легионами Траяна и колонизованной римлянами и, следовательно, колыбелью румынского народа. Вылсан упомянул о том, что на территории Краины, как и на территории Олтении, в первые века н. э. также проживало романизированное население.

Ссылаясь на авторитет известных румынских историков Николае Йорги и Богдана Петричейку Хашдеу, он писал о континuitете романоязычного населения на территориях, занимаемых ныне дакорумынами и арумынами, приводя, в частности, такую цитату из Йорги: «Население между Тимоком и Моравой, возможно, представляет собой связующее звено между румынами Траяновой Дакии и Македонии» (Vâlsan 2003: 78). Также он процитировал Г. Вайганда, писавшего, что арумыны, занимавшиеся трансгумантным скотоводством, доходили со своими стадами до Тимока и равнин в окрестностях Видина и Лома, и утверждал, что жители с. Брегово, находящегося на берегу Тимока, на границе Болгарии и Сербии, являются арумынами по происхождению (Weigand 1899: 19; Vâlsan 2003: 83–84).

Румынский историк Штефан Метеш, который писал о миграциях румын из Трансильвании на территорию Сербии, ссылаясь на венгерские хроники и на работы Ф. Каница, Л. Йовановича, Т. Джорджевича и Э. Петровича, в то же время поддержал теорию, согласно которой на правом берегу Дуная существовало автохтонное румыноязычное население, которое смешалось с переселенцами, пришедшими несколькими волнами с территорий к северу от Дуная³³. Поздними переселенцами Метеш считал жителей Баната, которые, «измученные австро-венгерской эксплуатацией, предпочли перейти Дунай [и оказаться] под властью турок» (Meteş 1971: 88, цит. по: Sorescu-Marinković 2006: 73–92). Авторы одной из недавних работ, посвященных румынам (влахам) Сербии, И. Ф. Добреску и Л.-Н. Добреску, посчитали наиболее правдоподобной гипотезой то, что «часть их [тимокских румын] являются прямыми потомками романизированного населения провинций Верхняя Мезия (Moesia Superior) и Прибрежная Дакия (Dacia Ripensis)» (Dobrescu, Dobrescu 2005: 85, цит. по: Sorescu-Marinković 2006: 73–92). А. Со-

³³ Утверждение, согласно которому румынские переселенцы, перебивавшиеся на эти территории в результате исторических событий XVIII и XIX вв., смешивались с уже проживавшим здесь румыноязычным населением, нередко встречается в румынской публицистике 1940-х годов (см., например, Văciu 1941:7).

реску-Маринкович считает, что в отсутствие достаточного количества источников и убедительных аргументов, трудно четко обрисовать историю рассматриваемой этнической общности и сказать, присутствовали ли в долине Тимока романоязычные жители в период начала формирования румынского этноса или они появились позже. Даже соглашаясь с утверждением о том, что романоязычное население непрерывно проживало на этой территории с античных времен, нельзя отрицать тот факт, что экономические, исторические и политические обстоятельства привели к миграциям населения с территорий к северу от Дуная на территории к югу от него, которые в разные периоды различались по объемам, но, во всяком случае, были многочисленными (Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

Современный сербский историк румынского (влашского) происхождения Славолуб Гацович, защитивший диссертацию в Румынии и затрагивающий в своих публикациях широкий круг проблем — от археологии и топонимики до семейной обрядности и фольклора, — вслед за румынскими исследователями писал о континуитете романского населения на территории восточной Сербии и северо-западной Болгарии. Ссылаясь на ряд средневековых источников (австрийского клирика-хрониста Ансберта, Гervasия Тильберийского и др.), он указал на пребывание владов в XI в. в придунайских районах нынешней Сербии, а в XII — начале XIII в. — на территории нынешнего Браничевского округа, а также напомнил о значительной роли восточнороманского населения в формировании Второго Болгарского царства, которое в XIII в. включало и земли нынешней восточной Сербии (см., например, Gacović 2008: 16–18).

В болгарской научной литературе распространено мнение, согласно которому термин *влахи* в средневековых источниках, говорящих о присутствии владов на территории Болгарии, не относился к романоязычному населению и вообще мог обозначать социальную, а не этническую группу, так как многие авторы, писавшие на латинском и греческом языках, не всегда различали болгар и владов (Маринов 2013: 209). Например, приводимые в источниках сведения о том, что после

завоевания в 1397 г. Видинского царства Османская империя стала заселять эти обезлюдившие в результате военных действий земли влахами, болгарские исследователи понимают как сведения о переселении на эти земли христиан из других районов (Боянич-Лукач 1975; Маринов 2013: 209). В работах болгарских исследователей встречается и отрицание румынского происхождения носителей румынских говоров, живущих в северо-западной Болгарии в настоящее время. Так, некоторые авторы пишут, что по крайней мере часть румыноязычных жителей этих мест — потомки болгар, которые, спасаясь от притеснений со стороны турок, перебирались в Валахию, а позже (более века спустя) вернулись в Болгарию, однако к тому времени уже частично перешли на румынский язык (Маринов 2013: 209). Димитр Цухлев в «Истории города Видина...» писал, что в XVIII в. султан Махмуд I позволил участникам Второго Тырновского (1686) и Чипровского (1688) восстаний вернуться в Болгарию, но при этом якобы поставил условие, что вернувшиеся из Валахии болгары должны сохранять усвоенный в Валахии «влашский» язык (Цухлев 1932: 281).

ВРЕМЯ И ПРИЧИНЫ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ

Чаще всего исследователи сосредоточивают внимание на наиболее позднем этапе массового переселения румын с левого берега Дуная на правый, пришедшегося на 1830-е годы. Основной причиной этого явления они обычно называют принятие Органического регламента (рум. *Regulamentul organic*, фр. *Règlement Organique*) — первых конституций княжеств Валахии и Молдовы, которые вступили в силу в 1831–1832 гг., когда княжества получили автономию по условиям Адрианопольского мирного договора, завершившего Русско-турецкую войну 1828–1829 гг. Регламенты были введены П. Д. Киселевым — главой русской администрации в Дунайских княжествах — и ратифицированы турецким правительством в 1834 г. Например, Г. Лежан написал об этом так: «В Болгарии многие валашские крестьяне поселились в окрестностях Врацы, спа-

саясь от квазикрепостничества, установленного “органическими регламентами”; по той же причине очень большое их число сосредоточилось в Сербии, где правительство поселило их на землях, оставшихся необитаемыми после войны за независимость. Трудлюбивые, активные и более плодovitые, чем сербы, они постоянно увеличивают свою численность, и уже в 1857 г. она достигла следующих цифр:

Пожаревацкий округ	39 728
Краина	35 671
Црна Река	20 597
Чуприя	7 351
Смедерево (округ Подунавлье)	996
Всего в Сербии	104 343».

Наряду с этим, Лежан указал, ссылаясь на официальные данные, что на территории княжества Валахия проживали в то время около 2 420 000 румын, а на территории княжества Молдова — около 1 605 000 (Lejean 1861: 18–20).

В. Карич также писал о переселении 1830-х годов, считая, что его в значительной мере спровоцировало введение Органического регламента. Правда, наряду с этим еще одной причиной он назвал обретение Сербией независимости: «Влахи из Валахии начали активнее переселяться сразу после освобождения Сербии, а их самое крупное переселение пришлось на период после 1832 г., вследствие некоего регламента, который и без того плохое положение крестьянина в Румынии сделал еще худшим. Эти влахи из Румынии называются царанами, что означает, что они из Валашской страны³⁴ и говорят на том же наречии, на котором говорят там. Свободная Сербия, у которой крестьянин сам является владельцем земли и кузнецом своего счастья, привлекала и позже владехов из соседних земель, в которых и сегодня стонут под спахийским ярмом» (Карић 1887: 95). Также Карич обратил внимание и на более ранний этап переселения румын на территорию Сербии: «Массово переселяться из Сибиу они начали только во время

³⁴ Отсылка к румынскому названию Валахии — *Țara Românească*.

правления Франца Иосифа³⁵, перед [началом движения] Кочина Краина³⁶, вследствие страшной жестокости, с которой было подавлено их тамошнее восстание под руководством Хории³⁷. Эти влахи поселились в Кучево и Браничево, а кое-где и в бассейне Тимока. О том, что эти влахи переселялись сюда в более поздний период, свидетельствует и отчет экзарха Максима, написанный в 1733 г., где были перечислены существовавшие тогда села в [местностях] Браничево и Кучево, а также количество их жителей и их национальность, но в котором вообще не упомянуты многие села, имеющиеся в наши дни сегодня в этом крае и населенные почти исключительно влахами» (Карић 1887: 95).

Г. Вайганд писал, что наибольшее число румын переселилось из Валахии в 1830-х годы, после того как в этом княжестве был введен органический регламент (1831 г.), в силу которого все мужское население было обязано проходить военную службу. Однако в работе Вайганда есть упоминание и о более поздних переселенцах. Опираясь на данные переписи населения Болгарии за 1900 г., он отметил, что в конце XIX в. в Болгарии проживали 86 000 влахов, из которых 11 708 (около 15 %) родились к северу от Дуная, что означает, что они переселились на юг от Дуная во второй половине XIX в. (Weigand 1907).

Болгарский этнограф и географ акад. Анастас Иширков в статье «Дакорумыны на Балканском полуострове», опубликованной в 1921 г., указал ту же причину миграции румын на правый берег Дуная в качестве основной: «Когда в 1831 г., согласно Органическому регламенту, в Румынии была введена обязательная военная служба, это еще более усилило бегство румынской молодежи в Турцию, где христиане были освобождены от военной службы». Также он писал (касаясь вопроса о заселении румынами придунайских районов Болгарии), что

³⁵ Здесь Карић ошибся, эти события имели место в период правления Иосифа II.

³⁶ Антитурецкое вооруженное движение сербов на территории Белградского пашалыка (Центральная Сербия) в конце XVIII в.

³⁷ Имеется в виду восстание Хории, Клошки и Кришана (Трансильванское крестьянское восстание 1784 г.).

«румыны из Валахии предпочитали турецкое рабство тяжелой службе у чокоев³⁸, а турки всячески способствовали расселению среди болгар привыкшей к притеснениям и покорной румынской народности, которая была чужда славянскому элементу и его стремлениям» (Иширков 1921: 73–89). Вторую причину отметил несколькими десятилетиями ранее Ф. Каниц, писавший о переселении румын из Валахии на земли северо-западной Болгарии. Он датировал его серединой XIX в. и считал основной его причиной боярский гнет, по сравнению с которым даже османский режим, сохранявшийся на территории Болгарии, казался предпочтительным: «Различные причины, корень которых кроется во враждебном крестьянам управлению валахских бояр, способствовали основанию и быстро возрастающему населению романских колоний на болгарском берегу Дуная. С другой стороны, турецкое правительство относилось благоприятно к заселению этого округа — сильно опустошенного постоянными войнами — народом способным, трудолюбивым, привыкшим к тяжелым пода-тям, совершенно чуждым славянскому элементу и не разделяющим его тенденций» (Канитц 1876: 305).

Дж. Вилсан назвал русскую оккупацию в 1830-е годы одной из трех основных причин миграции румыноязычного населения с левого берега Дуная на правый. Другими причинами он считал потребность овцеводов в новых пастбищах и притеснения, которым подвергались крестьяне со стороны господарей-фанариотов, назначавшихся османским правительством (Válsan 2003: 74–76).

Румынский исследователь К. Константе в монографии, опубликованной в 1929 г., выделил следующие основные этапы заселения территорий на правом берегу Дуная румыноязычными жителями: 1) в XIV в., после нашествия турок; 2) в XVII в.; 3) в 1784 г., после Трансильванского восстания

³⁸ Термин *ciocoi* (sg. и pl.) в румынском языке обычно употреблялся для обозначения арендаторов боярских земель и управляющих поместьями и монастырями, которые эксплуатировали крестьян; встречается и использование его в качестве синонима слова *boieri* 'бояре' (DEX 1998: 177).

под руководством Хории, Клошки и Кришана (переселение румын из Трансильвании и Баната); 4) в 1838 г., в период начала действия Органического регламента (переселение румын из Валахии). Этот ученый процитировал в работе некоторые документы, подтверждающие, что румыны целыми деревнями переселялись с территории нынешней Румынии на территорию Сербии и Болгарии. Так, 1630 годом датируется перемещение жителей целого села в окрестности Видина. В 1787 г. зафиксировано переселение 15000 крестьян из округа Долж (Олтения) на правый берег Дуная (Constante 1929, цит. по: Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

РЕГИОНАЛЬНЫЕ НАЗВАНИЯ

У многих авторов наряду с этнонимами *румыны* и *влахи* употребляются термины *царане* и *унгуриане* для обозначения носителей основных диалектов дакорумынского языка, распространенных на правом берегу Дуная. Так, например, М. Миличевич писал, что «влашский язык» представлен двумя говорами — царанским (*царански*) и огурьянским (*огурјански*). Носители первого говора, по словам автора, считали себя старожилками, тогда как носители второго переселились в эти обезлюдившие из-за военных действий места с территории Австро-Венгрии, из Трансильвании, во времена принца Евгения (Савойского). В обоих говорах автор отметил наличие сербских лексических заимствований (Милићевих 1876: 922–923). По словам В. Карича, «кучевские и браничевские влахи именуются унгуриянами (*Унгурјани*), что указывает на то, что они прибыли из Венгрии; они и сегодня говорят на том наречии, на котором говорят в Сибиу. <...> Влахи из Румынии называются царанами (*Царани*), что означает, что они из Валахской страны³⁹, и говорят на том же наречии, на котором говорят там»⁴⁰ (Карић 1887: 92–95). В предисловии к сборнику народной поэзии Э. Пико говорится, что «жители восточной грани-

³⁹ Отсылка к румынскому названию Валахии — *Țara Românească*.

⁴⁰ Здесь и далее в цитатах курсив мой. — Н. Г.

цы обозначаются именем *Țăranî*, в память о *Țara românească* (так в тексте. — Н. Г.), то есть о Валахии, из которой они происходят; другие носят имя *Îngurianî*⁴¹ (так в тексте. — Н. Г.), то есть венгры, потому что они прибыли из Тимишского Баната» (Picot 1889: 7–8). Согласно Й. Цвиичу, «большая часть валашского населения прибыла <...> из Алмаша в Банате и из Ардяла (Трансильвании), и они зовутся *Унгуреани*, тогда как переселенцы из Румынии зовутся *Царани*. *Унгуреани* расселились главным образом к западу от Кучая и Поречской Реки, а *Царани* на востоке по Тимокской Краине, но позже, из-за бесчисленного количества внутренних переселений, они перемешались» (Цвијић 1922: 126). Т. Джорджевич также считал, что все румыны, живущие в Сербии, делятся на две группы, обозначаемые терминами *Царане* и *Унгуране* (так в тексте. — Н. Г.); пояснил, что термин *Царане* относится к румынам, переселившимся из Румынии (*Țara românească*)⁴², и что в Румынии слово *țaran* употребляется в значении «крестьянин, сельский житель», а термин *Унгурани* или *Унгурјани* относится к румынам, переселившимся с территорий, принадлежащих Венгрии (в примечании указано, что в Румынии слово *ungurean* употребляется в значении «румын из Трансильвании»). *Царане*, по словам Джорджевича, живут преимущественно в Краинском округе; в остальных округах Сербии со значительным

⁴¹ Этот термин Пико сопроводил следующим пояснением в подстрочном примечании: «Слово *îngurian (ungurean)*, которое в Валахии часто обозначает румына из Трансильвании (см. Alecsandri. Poesii populare, 1866, p. 3)». Здесь Пико ссылался на пояснение, которым В. Александри сопроводил публикацию баллады «Миорица», действующими лицами которой являются молдаванин, житель Вранчи, и румын из Трансильвании: «Один из долины Молдовы, один с гор Вранчи и один из Ардяла. По незнанию наш народ часто путает название “арделянин” (*ardelean*) и “унгурянин” (*ungurean*), потому что он не ведает протяженности земли, населенной румынами. Он не знает, что за пределами всех границ Молдовы и Валахии, за Карпатами и до Тисы, за Дунаем и до центра Македонии, за речками Милков и Молна и за рекой Прут находятся его братья, с такой же одеждой, теми же обычаями, теми же верованиями, с тем же языком, с тем же прошлым, полным славы и страданий, и с тем же будущим» (цит. по: Alecsandri 1978).

⁴² Во время написания книги уже существовало королевство Румыния, включавшее в себя земли бывших Валашского и Молдавского княжеств, однако употребление Джорджевичем терминов *Румыния* и *Țara Românească* в качестве синонимов некорректно, термин *Țara Românească* соответствует Валахии.

количеством румынского населения преобладают унгурияне. Отдельной группой унгуриян, согласно Джорджевичу, являются и *буфаны*, о которых уже упоминалось выше. Поскольку их специализацией является горнорудное дело и изготовление древесного угля, их называют также *окнари* и *карбонари*⁴³.

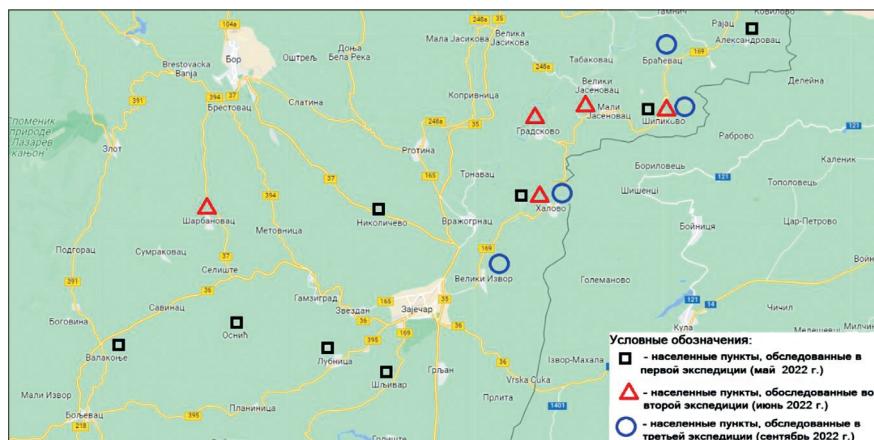
Джорджевич отметил, что основное различие между царанами и унгуриянами, по их собственному утверждению, заключается в диалектных особенностях, хотя различия в одежде и в обычаях также имеются (Ђорђевић 2004: 28). По словам С. Романски, «язык и одежда <...> свидетельствуют, что влашское население происходит из двух разных областей к северу от Дуная. Это следует и из устной традиции. Известно, что влашское население западной гористой части региона пришло из Венгрии, а именно из Баната и Трансильвании, поэтому они зовутся “унгурени”, тогда как влахи из восточной части именуются “царани” — они пришли из “Цара Ромыняскэ” (“румынская земля” — Румыния). По диалектным особенностям отдельных сел можно узнать точнее, из какого именно региона к северу от Дуная происходит это население» (Романски 1916: 221). По утверждению румынского исследователя К. Константе, волну переселенцев, прибывших из Баната и Трансильвании после восстания Хории, Клошки и Кришана 1784 г., составили унгурияне (*ungureni*), тогда как после 1838 г. (года начала действия в Валахии Органического регламента), на правый берег Дуная переселялись царане (*țărani*) (Constante 1929, цит. по: Sorescu-Marinković 2006: 73–92).

Дж. Вылсан также разделил румын, обосновавшихся на территории восточной Сербии, на две основные группы. Первую большую группу он обозначил терминами *ungureni* (‘унгурияне’) или *munteni* (обычно это слово переводится как ‘мунтяне’, но в данном случае его, очевидно, следует переводить как ‘горцы’, потому что далее уточняется, что они прибыли из Баната, а не из Мунтении). Вторую группу Вылсан назвал *țereni* (‘царане’) или *mărginiți* (от рум. *margine* ‘край, окра-

⁴³ Термин *окнари* происходит от рум. *ospă* ‘шахта, рудник’, *карбонари* — от *sărbu* ‘уголь’.

ина, граница, периферия’). Первых он считает связанными по происхождению с Банатом, вторых — с Олтенией. Среди царан, живущих в Сербии, он выделяет также подгруппу под названием *mistrițoi* (возможно, от рум. *mistreț* ‘смешанный, появившийся в результате смешения’). Унгуряне, по словам этого автора, жили в горных и холмистых районах и занимались животноводством, царане — в равнинных прибрежных районах и занимались преимущественно земледелием (Vâlsan 2003: 83). Также Былсан привел особые названия для румын, живших в северо-западной Болгарии, в окрестностях Видина. С этнографической точки зрения, по словам этого исследователя, они делились на две группы — *pădureni* (букв. ‘лесовики’. — Н. Г.) и *dunăreni* (букв. ‘дунайцы’. — Н. Г.). Первые, жившие в холмистых лесных районах рядом с сербской границей, занимались преимущественно животноводством, вторые, жившие в равнинных придунайских районах — земледелием (Vâlsan 2003: 74–76). Румынский публицист Эманоил Букуца, говоря о румынах Сербии, также упомянул о «дунайцах» (*dunărinți*) и ‘жителях окраины / границы’ (*mărgininți*) (Bucuța 1941: 8). Характеризуя румын, живших в северо-западной Болгарии, в окрестностях Видина и Кулы, Букуца, наряду с названием *pădureni* (‘лесовики’), привел также названия *văleni* (‘жители долины’) и *câmpeni* (‘жители степи / поля’) — первое относится к обитателям районов рядом с сербской границей, второе — к жителям сел, расположенных рядом с Видином, третье — к жителям сел, лежащим к западу от Видина (Bucuța 1923). По сведениям, приведенным в одной из работ Биляны Сикимич, самоназвание *câmpeni* встречается и в Сербии — у жителей равнинных сел Тимокской Краины (Сикимич 2003: 89). Многие названия мотивированы не диалектными различиями между группами, а разницей ландшафтов, в которых эти группы проживают. О нынешней ситуации с противопоставлением *царан* и *унгурян* Б. Сикимич написала, что в современном народном сознании (и у влахов, и у живущих в восточных районах Сербии сербов) оно проявляется скорее как различие «жителей гор» и «жителей равнин» и не подразумевает обязательно наличие также и языкового компонента (Сикимич 2003: 88–89).

ЭКСПЕДИЦИИ Н. Г. ГОЛАНТ К ВЛАХАМ ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ



Составитель карты: И. М. Струтинский

ДИАЛЕКТЫ

Вопрос о диалектах румын долины Тимока начал подробно разрабатываться исследователями в конце XX — начале XXI в. Как мы убедились ранее, факт существования на правом берегу Дуная румынских диалектов, условно называемых царанским и унгуриянским, известен еще с XIX в. Однако по причинам вненаучного характера румынские лингвисты и этнологи долгое время (в течение послевоенного периода) не имели возможности осуществить подробное обследование румыноязычного населения на территории Югославии, а югославские лингвисты не были заинтересованы в подобных исследованиях. Результатом такого положения дел стало то, что все достоверные сведения об этом населении за период с конца 1940-х по 1990-е годы были зафиксированы югославскими этнологами, которые в большинстве своем не владели румынским языком (Сикимич 2003: 88). Полевые исследования начала XXI в. подтвердили изначальное предположение о существовании на этой территории двух основных диалектов дакорумынского языка — *царанского* и *унгуриянского* (Сикимич 2003: 88). Все современные лингвисты, занимавшиеся этим вопросом, выделяют в качестве отдельного говора также *буфанский* говор, носители которого живут в окрестностях Майданпека (сведения о происхождении буфанов из книги Т. Джорджевича приведено выше) (Сикимич 2003: 88). Унгуриянский говор лингвисты называют также банатским. По поводу царанского говора существует расхождение: так, Б. Сикимич назвала его мунтенским (Сикимич 2003: 88), а многие румынские исследователи — олтенским (Panea, Bălosu, Obrocea 1996: 11). Румынские лингвисты А. Сореску-Маринкович и М. Хуцану, работающие в Сербии, выделили, наряду с *царанским*, *унгуриянским* и *буфанским*, еще один говор, который они назвали *мунтенским* или *унгуриянско-мунтенским* и переходным между *царанским* и *унгуриянским* (Huțanu, Sorescu-Marinković 2015: 201–211). Аналогичное диалектное членение восточно-романского населения восточной Сербии и северо-западной

Болгарии привел сербский этнолог румынского (влашского) происхождения Паун Дурлич. Он составил карту, на которой можно видеть области распространения *царанского, унгуриянского, унгуриянско-мунтенского и буфанского* говоров. На ней также отмечен говор румыноязычных цыган (Durlić 2020: 41).

Активисты «влашского» движения, настаивающие на существовании в восточной Сербии особого «влашского» языка и предпринимающие усилия по его кодификации, употребляют термины *краинско-тимокский диалект* для обозначения царанского / олтенского диалекта и *браничевско-хомольский диалект* для унгуриянского / банатского и унгуриянско-мунтенского диалектов. Эти термины можно найти, в частности, на сайте Национального совета влахов (Национални савет влаха 2012).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на то что предложенная вниманию читателей статья представляет собой далеко не полный обзор работ, в которых затрагивался вопрос о происхождении тимокских румын (влахов), даже на основании приведенных здесь сведений можно сделать вывод, что литература по данному вопросу весьма обширна и что консенсус между исследователями из разных стран до сих пор не сложился.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Боянич-Лукач 1975 — *Боянич-Лукач Д.* Видин и Видинский санджак през 15–16 век. Документи от архивите на Цариград и Анкара. София, 1975.
- Васева 1998 — *Васева В.* Власи // Общности и идентичности в България / съст. А. Кръстева. София, 1998.
- Витковић 1884 — *Витковић Г.* Извештај Максима Ратковића, ексарха београдског митрополита, 1733. Преписао и приредио Гаврило Витковић // Гласник српског ученог друштва. Београд, 1884. Књ. 56. С. 117–327.
- Гирфанова, Сухачев 1994 — *Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л.* Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения

- (Валахия, Кумания) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 5–6. С. 156–172.
- Ђорђевић 2004 — *Ђорђевић Тих. Р.* Кроз наше румуне. Путописне белешке / *Georgevici Tih. R.* Printre românii noştri. Note de călătorie. Бор, 2004.
- Иванов, Топоров 1979 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К вопросу о происхождении этнонима «валахи» // Этническая история восточных романцев: древность и Средние века. М., 1979. С. 61–85.
- Иширков 1921 — *Иширков А.* Дакоромъните в Балкански полуостров // Известия на Народния етнографски музей. 1921. Кн. 1. С. 73–89.
- Јовановић 1903 — *Јовановић Љ.* Млава // Српски етнографски зборник V. Насеља српских земаља. Књ. 2. Београд, 1903.
- Канитцъ 1876 — *Канитцъ Ф.* Дунайская Болгарія и Балканскій полуостров. Исторические, географические и этнографические путевые наблюдения. 1860–1875. СПб., 1876.
- Каниц 1987 — *Каниц Ф.* Србија: земља и становништво од римског доба до краја XIX века. Београд, 1987.
- Карић 1887 — *Карић В.* Србија. Опис земље, народа и државе. Београд, 1887.
- Литаврин 2001 — *Литаврин Г. Г.* Влахи в византийских источниках X–XIII вв. // Византия и славяне. СПб., 2001. С. 130–161.
- Мандић 2017 — *Мандић Д.* Историјски преглед српск школског поретка кроз Турско Доба. Други део. Преглед школских установа из Турског Доба и аустро-турских ратова. Ваљево, 2017.
- Маринов 2013 — *Маринов В. Вл.* Особености на топонимичната система в крайния български северозапад (по материали от гр. Брегово, Видинско) // Време и пространство в културата на българи и сърби = Време и простор у култури Бугара и Срба. Велико Търново, 2013. С. 208–218.
- Милићевић 1876 — *Милићевић М. Ђ.* Књежевина Србија. Београд, 1876. URL: <https://digitalnabiblioteka.rs/wp-content/uploads/2022/06/%D0%9A%D0%BD%D0%B5%D0%B6%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%A1%D1%80%D0%B1%D0%B8%D1%98%D0%B0-%D1%81.pdf> (дата обращения: 28.07.2024).
- Национални савет влаха 2012 — Национални савет влаха усвојио влашко писмо. 11.08.2012. URL: <https://nacionalnisavetvlaha.rs/саопштења-влашко-писмо/> (дата обращения: 28.07.2024).

- Романски 1916 — *Романски С.* Разпространението на власите между Тимок и Морава и на цинцарите в Македония // Научна експедиция в Македония и Поморавието / съст. П. Х. Петров. URL: http://macedonia.kroraia.com/bg_1916/bg_1916_2_12.htm?fbclid=IwAR0PHhQFUs6vAk8vQhFfb_vpjbwNBhjv8xQN-QYohbH2RY-0OsNF-YuwDZMA#g1 (дата обращения: 28.07.2024).
- Русаков 2006 — *Русаков А. Ю.* Влахи // Большая российская энциклопедия [в 35 т.]. М., 2006. Т. 5 (Великий князь — Восходящий узел орбиты). URL: <https://bigenc.ru/ethnology/text/1918705> (дата обращения: 06.09.2024).
- Сикимич 2003 — *Сикимич Б.* Полевые исследования «влахов» в северо-восточной Сербии // Актуальные вопросы балканского языкознания. Материалы международной научной конференции / отв. ред. А. Н. Соболев, А. Ю. Русаков. СПб., 2003. С. 85–96.
- Цвијић 1902 — *Цвијић Ј.* Антропогеографски проблеми Балканског полуострва // Српски етнографски зборник IV. Насеља српских земаља. Књ. 1. Расправе и грађа. Београд, 1902.
- Цвијић 1922 — *Цвијић Ј.* Балканско полуострво и јужнословенске земље // Српски књижевни гласник. Књ. 7. № 3. Београд, 1922. URL: <https://ia801901.us.archive.org/32/items/JovanCvijicBalkanskoPoluostrvoIII/Jovan%20Cviji%25C4%2587%20-%20Balkansko%20poluostrvo%20I%20i%20II.pdf> (дата обращения: 28.07.2024).
- Цухлев 1932 — *Цухлев Д.* История на града Видин и неговата област. София, 1932.
- Alecsandri 1978 — *Alecsandri V.* Opere. București: Editura Academiei Române, 1978. Vol. III. Poezii populare. Text stabilit de G. Rădulescu-Dulgheru.
- Bucuța 1923 — *Bucuța E.* Românii dintre Vidin și Timoc, cu un adus de documente, folklor, glosar, hărți. București, 1923.
- Bucuța 1941 — *Bucuța E.* Românii din dreapta Dunării // Timocul. 1941. Anul VIII. Caiet II. P. 5–9.
- Caracostea 1941 — *Caracostea D.* Miorița din Timoc // Revista Fundațiilor Regale. VIII. 1941.1 aprilie. N. 4. P. 141–144.
- Damé 1893 — *Damé F.* Nouveau dictionnaire Roumain-Français. Bucarest, 1893.
- Діцїонарul explicativ 1998 — Діцїонарul explicativ al limbii române. București, 1998.

- Dimitrijević-Rufu 1998 — *Dimitrijević-Rufu D.* Identités contextuelles. Le cas d'une communauté «roumaine» de Serbie // *Cahiers Balkaniques*. 1998. N. 25. P. 91–117.
- Dobrescu, Dobrescu 2005 — *Dobrescu I. F., Dobrescu N.-L.* Românii din Serbia // *Geopolitica*. An. IV. 2005. N 1 (5). P. 77–79.
- Durlić 2020 — *Durlić P.* Es. Rumînji în zovîrnjit đî suare = Vlasi na zalasku sunca. Majdanpek, 2020.
- Gacović 2008 — *Gacović S.* Od Rimljana i latinskog do Rumuna Timoćana i rumunskog. Bor — Beograd, 2008.
- Giuglea, Vâlsan 1913 — *Giuglea G., Vâlsan G.* Dela românii din Serbia. Culegere de literatură populară. București, 1913.
- Huțanu, Sorescu-Marinković 2015 — *Huțanu M., Sorescu-Marinković A.* Graiul vlah în școlile din Serbia răsăriteană: provocări și perspective // *Philologica Jassyensia*. 2013. Vol. 11. N 2. P. 201–211.
- Jirecek 1891 — *Jirecek C.* Das Fuerstentum Bulgarien. Vienna, 1891.
- Kanitz 1904/1943 — *Kanitz F.* Românii // Constante C., Golopenția A. Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția. Vol. III. București, 1943. P. 11–31.
- Lejean 1861 — *Lejean G.* Ethnographie de la Turquie d'Europe / Ethnographie der Europäischen Türkei. Gotha, 1861.
- MDA 2010 — Micul dicționar academic. Ediția a II-a. București, 2010.
- Meteș 1971 — *Meteș Ș.* Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII–XX. București, 1971.
- Panea, Bălosu, Obrocea 1996 — *Panea N., Bălosu C., Obrocea Gh.* Folclorul românilor din Timocul bulgăresc. Craiova, 1996.
- Picot 1889 — *Picot É.* Chants populaires des roumains de Serbie // *Publications de III série — volume VI*. Recueil de textes et de traductions publié par les professeurs de l'Ecole des langues orientales vivantes à l'occasion du VIIIe congrès international des orientalistes tenu à Stockholm en 1889 Tome second. Paris, 1889. P. 365–436.
- Sandu Timoc 1942 — *Sandu Timoc C.* Folklor din Timoc // *Timocul*. 1942. N 9. P. 47.
- Sandu Timoc 1943 — *Sandu Timoc C.* Strinu // *Revista Fundațiilor regale*. An. X. 1943. 1 decembrie. N 12. P. 650–653.
- Sorescu-Marinković 2006 — *Sorescu-Marinković A.* Cultura populară a românilor din Timoc — încercare de periodizare a cercetărilor etnologice // *Philologica Jassyensia*. An. II. N 1. 2006. P. 73–92.

- Suveica 1941 — *Suveica Gh.* Acum ori niciodată! // Timocul. 1941. An. VIII. Caietul II. P. 20–21.
- Șăineanu 1929 — *Șăineanu L.* Dicționar universal al limbei române. Ediția a VI-a. Craiova, 1929.
- Vâlsan 2003 — *Vâlsan G.* Românii din Bulgaria și din Serbia // Chestiunea timoceană. Românii uitați. Zaječar, 2003. P. 72–88.
- Weigand 1899 — *Weigand G.* Die rumänischen dialekte der Kleinen Walachei, Serbiens und Bulgariens. Leipzig, 1899. URL: <https://archive.org/details/jahresberichtde02publgoog/page/n79/mode/2up?view=theater> (дата обращения: 20.07.2024).
- Weigand 1907 — *Weigand G.* Rumänen und Arumunen in Bulgarien. Leipzig, 1907.
- Weigand 1900 — *Weigand G.* Die Rumänen in Serbien // Globus. 77. 1900. P. 265–269.

Переселение греков на территорию России: история, нарративы, идентичность

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая статья призвана рассказать о присутствии греческого населения на территории России как с точки зрения исторических процессов, так и с точки зрения устной истории. В тексте речь пойдет о греках Северного Кавказа, этнолингвистические экспедиции к которым проводились сотрудниками Института славяноведения в 2022–2024 гг. В ходе этих экспедиций мы собирали как материал, касающийся традиционной обрядности (преимущественно по похоронно-поминальной), по этнолингвистической программе А. А. Плотниковой (Плотникова 2009), так и нарративы о миграциях понтийских греков в XIX и XX вв. Этнолингвистические экспедиции проходили в местах компактного проживания греков в России на Северном Кавказе: в регионе Кавказских Минеральных Вод, в селах Карачаево-Черкесии, в Северной Осетии — Алании, на Кубани и на Черноморском побережье Краснодарского края. Первая экспедиция состоялась в 2022 г. — обследовались населенные пункты и микрорайоны, входящие в состав городского округа Сочи: поселки Красная Поляна, Лесное и Галицыно, а также районы Лазаревское, Адлер и Центральный, см. (Климова, Никитина 2022). Зимой 2023 г. была проведена экспедиция к грекам в районе Кавказских Минеральных Вод (Ставропольский край) в следующих населенных пунктах: г. Ессентуки, ст. Ессентукская, пос. Санамер, пос. Иноземцево, ст. Суворовская, а также с. Дубовая Балка (Ан-

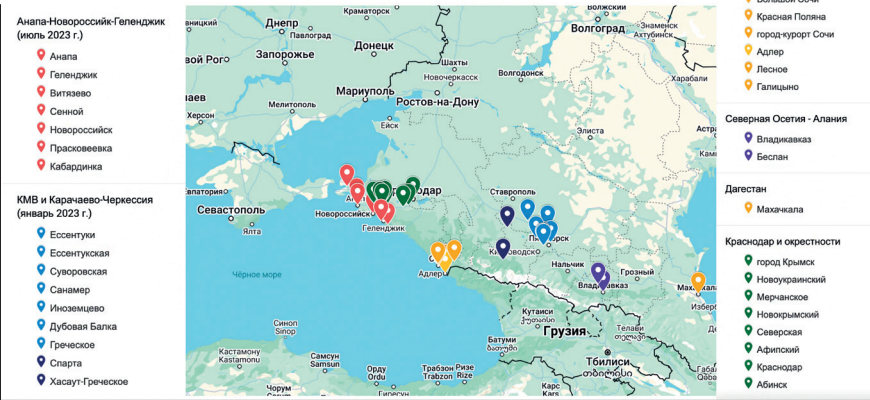
дроповский район) и с. Греческое (Минераловодский район)⁴⁴. В рамках этой экспедиции исследовательская группа также побывала в селах, где проживают греки, в Карачаево-Черкессии — в с. Хасаут-Греческое (Зеленчукский район) и с. Спарта (Адыге-Хабльский район). Летом 2023 г. состоялась следующая экспедиция на Черноморское побережье Краснодарского края, были обследованы населенные пункты пос. Сенной, пос. Витязево, г. Анапа, г. Геленджик, с. Кабардинка, с. Прасковеевка и г. Новороссийск, см. (Климова, Никитина 2023а). В зимний период 2024 г. состоялась экспедиция к грекам Северной Осетии — Алании, охватившая города Владикавказ и Беслан, см. (Климова, Никитина 2024). В марте того же года было проведено обследование греческих общин Казахстана (г. Алматы и пос. Панфилова). Летом 2024 г. была организована экспедиция к грекам Кубани, в ходе которой обследованы г. Крымск, х. Новоукраинский, с. Мерчанское, х. Новокрымский, г. Абинск, ст. Северская, пос. Афипский и г. Краснодар. Кроме того, в июне 2024 г. исследовательская группа участвовала в праздновании Троицы в селе Хасаут-Греческое, расположенном в Карачаево-Черкессии.

Этнолингвистическая экспедиция к грекам Дагестана (г. Махачкала) состоялась в сентябре 2024 г, а в октябре 2024 г. была проведена экспедиция к грекам Армении, в ходе которой были обследованы населенные пункты: Ереван, Ванадзор, Степанаван, Яхдан, Кохес, Одзун, Алаверди, Мадан, Ахтала, Шамлух, Бендик, Гюмри. Все материалы вышеперечисленных экспедиций оцифрованы и хранятся в архиве кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

В местах нашей полевой работы на Северном Кавказе проживают две языковые группы греков. Большую часть греческого населения Кубани (Крымский, Северский, Абинский р-ны и г. Краснодар), Черноморского побережья Краснодарского края, Северной Осетии — Алании, сел Спарта и Хасаут-

⁴⁴ Подробнее о греках Кавказских Минеральных Вод см. (Климова, Никитина 2023).

Этнолингвистические экспедиции к грекам, проживающим на территории России



Составители карты:
К. А. Климова,
И. О. Никитина

Греческое (Карачаево-Черкесия), а также сел Греческое и Дубовая Балка Ставропольского края составляют греки-эллинофоны. Другая языковая группа греков — носители исторического северо-восточного диалекта турецкого языка, на который они перешли во времена проживания в Османской империи. Компактно греки-тюркофоны проживают на территории региона Кавказские Минеральные Воды (Ставропольский край), куда они переехали из Грузии, по большей части в конце XX — начале XXI в.

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ.

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ГРЕКОВ — ИЗ ИМПЕРИИ В ИМПЕРИЮ

Предки проживающих ныне на территории России греков ранее обитали на территории Османской империи. Греки стали переселяться из Анатолии в Закавказье уже в XVIII в. (Акритас 1962: 422). Так, по приглашению грузинского царя Ираклия II, в район Ахтала (сейчас — в Армении, тогда входил в состав грузинских царств) переселились греки-горнопромышленники из Гюмюшхане (Там же). Также в Армении греки из Анатолии проживали в районе Алаверди, где был медеплавильный завод⁴⁵ (Тадевосян 2024: 59–60).

Действительно массовой эмиграция греков на Кавказ стала в XIX в. Так, в 1810 г. в Тифлисе (ныне Тбилиси) был организован Комитет по переселению христиан из Турции на Кавказ. Как отметил П. Акритас, первым заселенным греками-земледельцами из Анатолии поселением стало Цинцкаро в Грузии (Акритас 1962: 423). Последующие миграции, связанные с русско-турецкими войнами, проходили в несколько этапов. После окончания Русско-турецкой войны 1828–1829 гг.,

⁴⁵ Сейчас в Армении, по разным данным, проживает от 1000 до 4000 греков. В 1990-е годы порядка 20–30 тыс. греков уехали в Грецию. Большая часть греческого населения Армении проживает в Алаверди (который сильно пострадал от наводнения в 2024 г.) и окрестностях, также есть греческие общины в Ереване, Ванадзоре, Степанаване, Гюмри. Греческое население нагорно-карабахского села Мехмана (около 35 семей на начало 1990-х гг.) после начала вооруженного конфликта в Карабахе было эвакуировано.

по условиям Адрианопольского мирного договора, Россия должна была отступить с захваченных в ходе войны территорий: Гюмюшхане, Эрзурума, Карса, Байбурта. Летом 1829 г. значительная часть христианского населения (греков и армян) из областей Эрзерума и Аргируполи последовала за российской армией (Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993: 100). Согласно распространенному нарративу, который повторяли и наши информанты, греки в этой войне помогали российским воинским корпусам. Закономерно, когда войска вынужденно покидали завоеванные территории, греки стали опасаться, что их помощь «вражеской стороне» будет соответствующим образом «оценена» османами. Роль активного покровителя христиан Османской империи в этой истории сыграл знаменитый граф Иван Паскевич, один из военных полководцев. Именно он подал царю Николаю I прошение с просьбой принять единоверцев на территории империи и не допустить «совершиться, чтобы самовластие оттоманов мстило им за ту привязанность, какую оказали они России» (цит. по: Джуха 2016: 41). Для достижения целей этого переселения возродилась деятельность уже упомянутого комитета⁴⁶ (Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993: 101). Следует, однако, сказать, что в эту миграционную волну греки переселялись вместе с армянами, и, как отметила А. Ксантопулу-Кирияку, число переселенцев-армян было значительно больше, чем греков (ό.π.). Греки и армяне селились в разных селах. Первая партия греков из Эрзерума вышла в сентябре 1829 г., и конечным пунктом их пешего маршрута стало селение Цинцкаро в Грузии (Джуха 2016: 42). То самое Цинцкаро, где с 1813 г. уже жили греческие мигранты из Понта, было выбрано как временное место для зимовки, а окончательное расселение планировалось на весну (Там же). Царское правительство выделило переселенцам для проживания Цалку —

⁴⁶ Как отметил И.Г. Джуха, комитет состоял из офицеров российской армии, а также небольшой части-представителей местных грузинских властей (Джуха 2016: 47). Важно отметить, что комитет стремился расселять греков на новые места «целыми селами», так, как они и жили в Турции (Там же). Помимо земельных наделов, переселенцам полагалась материальная помощь и налоговые льготы (Там же: 47–48).

местность на юге Грузии, в исторической области Триалети. Эти территории были присоединены к России только в XIX в. уже опустевшими — изначально населенный грузинами приграничный регион часто страдал от набегов. Греки постепенно расселялись по Цалке, образуя села на месте разрушенных грузинских поселений. По разным сведениям, к 1830 г. в Цалке насчитывалось от 11 до 18 греческих сел, большая часть из них — тюркоязычные (Там же: 137). По данным архивных материалов Центрального государственного исторического архива Грузии, представленных в статье М. Танрыверди, в Цалку в этот период переселилось около 25000 греков разных сословий и профессий: купцы, винокуры, земледельцы, лудильщики, мельники, цирюльники, пекари, портные, ткачи, сапожники, красильщики, набойщики, горшечники, каменщики, кузнецы, плотники, табачники, учителя, лекари (Танрыверди 2024: 66). Греки продолжали переселяться в Грузию из Карса, Байбурта и Трапезундского вилайета после Крымской войны 1853–1856 гг. (Джуха 2016: 142) и Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. (Акритас 1962: 423). Параллельно греки из Трапезундского вилайета переселялись в Карс, который перешел под протекторат Российской империи после 1878 г.⁴⁷ (Иванова 1999: 113).

Однако греки из Анатолии, переселявшиеся в пределы Российской империи, оседали не только в Грузии. Так, греческая община Владикавказа сформировалась из мастеровых греков, прибывших в 1820-е годы для строительства Военно-Грузинской дороги (Шахбазов 1997: 182). В 1860-е годы, в преддверии конца Кавказской войны (1817–1864), происходил отток мусульманского населения с Кавказа в Османскую империю. Российское государство было заинтересовано в заселении опустевших земель христианами и предлагало грекам-переселенцам земли в Кубанской области и Ставропольской губернии (Иванова 1999: 113). Так, в 1863–1864 гг.

⁴⁷ А с 1917 г., когда Россия de facto потеряла контроль над Карсской областью, греки переместились в другие регионы, преимущественно на Кубань (Иванова 1999: 114; Ващук 2020: 59–60).

греки из Трапезундского вилайета стали прибывать на Ставрополье (Чулгуниди 2007: 8–9). Примечательно, что по пути группа переселенцев осталась зимовать в Грузии, и там к ним присоединилось несколько десятков семей, уже обосновавшихся в Цалке (Там же). В Ставропольской губернии для проживания им были выделены места бывших аулов Султан, Крымгирей и Ногут (Там же; Кокаева 2010: 55–61). Впоследствии потомки первых поселенцев основали села Греческое и Дубовая Балка, где греки проживают и по сей день. В 1860-е годы они появились также в Красной Поляне (ныне — часть Сочи) (Дороватовский 2010: 158–163), в селении Хасаут-Греческое (тогда — Баталпашинский отдел Кубанской области, сейчас — Карачаево-Черкесская Республика), в ауле Мерчан (сейчас — село Мерчанское в Крымском районе Краснодарского края) и на месте бывшей Витязевской станицы (сейчас — пос. Витязево на Черноморском побережье) (Волкова 2000: 19). Греки селились и в других местах Кубани и Ставрополья, например, в поселках Кабардинка и Прасковеевка (о заселении этих мест см. Климова, Никитина 2023а: 190). Помимо этого, достаточно большой поток греческих переселенцев из Османской империи обосновался в Абхазии (Акритас 1962: 423). Большая часть греков-переселенцев занималась земледелием и проживала в сельской местности. Меньшая часть — ремесленники — старалась селиться в городах, таких как Тифлис, Владикавказ и Екатеринодар (ныне Краснодар) (в последнем проживали также греки-купцы). В Цалке основной сельскохозяйственной культурой был картофель, в Абхазии и Прикубанье греки выращивали табак.

Еще одна крупная волна миграции греков в Россию приходится на начало XX в., когда греки перемещались по турбулентной карте мира, в границы которой вмешивались Первая мировая и Гражданская войны. Переселение происходило не только в Россию, но и из ее пределов — так, с 1917 г., в период между Октябрьской революцией и установлением советской власти, из Закавказья греки уезжали в Грецию (Волкова 2000). К этому же периоду относится много нереализованных

планов относительно дальнейшей судьбы греков из Османской империи, которые включали и возвращение на «историческую родину» — Грецию, и создание независимых национальных образований. В одном из таких начинаний принимал участие человек, на чьи исследования мы ссылаемся в этой статье. Это Панайот Акритас (1880–1968) — историк, этнический грек из села Бешташени (Фоменко 2016; Энциклопедия советских греков 1994: 17). Акритас был весьма озабочен судьбой цалкинских греков и даже участвовал в революционном движении (Фоменко 2016: 9; Энциклопедия 1994: 17). Так, его автобиографические данные содержат информацию о том, что с ноября 1919 по март 1920 г. он жил в Греции (в Салониках и Афинах) «в связи с выселением греков-урумов из Грузии, но с приходом советской власти вернулся обратно» (Фоменко 2016: 9). Он был представителем делегации Народного собрания эллинов-крестьян Восточной Грузии, которая отправлялась в 1920 г. в Грецию для переговоров о переселении цалкинцев на территории «большой родины» (Там же). Однако с установлением большевистской власти в Грузии на членов этой организации начались гонения, и планы по переселению греков из Грузии в Грецию остались не реализованными.

Другой план предусматривал создание независимой Понтийской республики. Изначально понтийскими греками (устоявшийся сейчас в научной литературе этноним для греков, проживавших в области Понта в Малой Азии) называли тех, кто прибыл в Грецию после обмена населением в 1923 г., последовавшим за Малоазийской катастрофой 1922 г. Концепт «понтийские греки» родился как политический термин в начале XX в., когда среди греков Османской империи вновь возникли помыслы об отделении и создании собственного государства. Зародилась идея создания независимой Понтийской республики, начали появляться партизанские отряды (Петрунина 2010: 505, 510). Одновременно с этим среди кемалистов росли антигреческие настроения, начались полномасштабные репрессии в отношении греческого населения Османской империи. Уже с 1915 г. греки стали массово покидать пределы

Османской империи, спасаясь от ужесточившихся преследований и этнических чисток. Войска Греции, введенные на территорию Османской империи для разрешения конфликта, потерпели поражение. Итогом конфликта стал Лозаннский мирный договор 1923 г., согласно которому Греция отдавала Турции территории Малой Азии, на которые претендовала, Восточную Фракию, острова Имброс и Тенедос, а греческий военный контингент должен был полностью покинуть Малую Азию. Также договор предусматривал обмен населением (Там же: 513). Значительная часть греков выехала из Турции не в Грецию, а на Кавказ (Акритас 1962: 423).

Многие из предков наших информантов на Кубани и на побережье бежали в Россию именно в начале XX в. В семьях греков до сих пор сохраняются воспоминания о том, как их предки спасались из Турции:

[КАК: А дед ваш был...] *Из Санты.* [КАК: И уехал он оттуда...] *Он уехал, когда он был в партизанах, в горах они там против турок воевали. А потом, когда началась эта резня, геноцид этот, они с семьями со своими подкинулись и бежали сюда, в Россию (ГЮА).*

Но вообще всегда у меня в памяти осталось то, что моя бабушка говорит, когда их турки вырезали там и они на корабль сели, и когда к Греции подошел корабль наш, то греки сказали, вы нам не нужны. А Россия в Новороссийске их приняла (ЕП).

Мой отец родился на пароме в <19>18 году. <...> Вот когда Ленин отдал часть территории России — Карсскую область, в частности — Турции, и тогда турки... Пошла эта резня, и чтоб не остаться в мусульманском государстве, мой отец вместе с русскими войсками... Не мой отец, моя бабушка, мой дедушка, и двое дядек моих. Вот они на пароме. А дед уже раненый был, с турками они же резались, туда-сюда. И, сидя на пароме, приехали сюда, приплыли в Новороссийск. <...> Отец грекоподданный был, паспорт греческий имел. Но на войну забрали его, но он в строительном батальоне (ГАС).

Немаловажно отметить, что в этих нарративах подчеркивается не только жестокость турок, но и благородность России,

принявшей единоверцев. В этом плане показателен рассказ информантки из ст. Северская о том, как корабль с ее бабушкой развернули в Греции. Россия предстает как единственно возможное прибежище не только из-за территориальной близости, но и из-за общности православной веры. Также стоит обратить внимание на то, что события в Османской империи многими информантами напрямую называются геноцидом — вероятно, дискурс о геноциде понтийских греков появился в позднесоветское время, когда стали налаживаться связи с понтийскими общинами за рубежом, в первую очередь, в Греции. Сейчас греки России осведомлены о Дне памяти жертв геноцида греков Понта (19 мая), и общины во многих городах проводят в этот день мероприятия. Так, одна из авторов статьи в 2023 г. смогла посетить мероприятие в Ессентуках, проводимое в храмовом комплексе Петра и Павла возле памятника геноциду греков Понта. Мероприятие включало панихиду и выступления представителей греческих общин из разных городов России. Интересно отметить, что в речах выступавших также подчеркивалось, что истребление греков на территории современной Турции проходило в первую очередь по признаку веры.

ЖИЗНЬ ГРЕКОВ В СССР

Таким образом, к моменту образования советского государства значительная часть греков проживала преимущественно в моноэтничных селах на территории Грузинской ССР в границах Цалкинского, Дманисского, Тетрицкароевского, Боржомского и Марнеульского районов. Сосуществовали с ними армяне, азербайджанцы и русские-духоборы. Данные о том, сколько всего было греческих селений в Грузии, разнятся. Так, в историческом фотоальбоме «Греческие села Грузии» содержится информация о 51 селе в семи районах Грузии (Карупідов 2021: 6). По данным переписи 1939 г., в Грузии проживали 84,6 тыс. греков (Волкова 2000: 23), а по данным 1989 г. — порядка 100 тыс. греков (Иванова 1990). В 1930-е годы греки из нескольких сел Цалкинского района были рас-

селены в район Ессентуков в Кавказских Минеральных Водах, так как из-за строительства водохранилища для ГЭС на реке Храми было решено затопить их села (Иванова 1991б: 12).

Другая часть греков проживала в пределах РСФСР — на Кубани и Ставрополье. Стоит отметить, что эта часть греческого населения преимущественно была грекоязычна, в то время как в Грузии большая часть сел была населена греками-тюркофонами. Советское государство поначалу оказывало большую поддержку грекам. Концепт «национальности» для СССР был крайне важен, и в этапы становления государства оно, по сути, решало, какие этнические группы имеют право на то, чтобы быть самостоятельной национальностью, а какие следует объединить (например, гольды и ульчи объединялись в нанайцев (Hirsch 1997: 274), а в переписи 1937 г. можно встретить «карачаево-балкарцев» и «чечено-ингушей»). В первые десятилетия национальная политика СССР была направлена на проведение границ регионов, открытие национальных школ (т.е. поддержку одних и непризнание других этнических групп достаточно самостоятельными). Греки в первых всесоюзных переписях (1926, 1937, 1939) предстают как единая «национальность», т.е. нет разделения на субэтнические группы греков мариупольских, грузинских и т.д., нет разделения по признаку языка, которое культивировалась советскими этнографами⁴⁸. Таким образом, греки в СССР были полноправной национальностью (как, скажем, армяне, белорусы, поляки), которой оказывалась государственная поддержка в развитии образования и местного самоуправления. Так, в период с 1930 по 1938 г. существовал Греческий национальный район на территории современных Крымского и Абинского районов Краснодарского края (Игнатова 2005: 22). В Северо-Кавказском крае работали 14 греческих национальных советов (Бара-

⁴⁸ При этом у советских этнографов, как писала Ф. Хирш, были сомнения по поводу объединения некоторых субэтнических групп в одну, например, слияния грузинских, центральноазиатских и европейских евреев в одну «национальность» (Hirsch 1997: 263). Так, в переписи 1937 г. фигурируют «евреи», «горские евреи», «крымские евреи» и «среднеазиатские евреи», но «греки» по всем республикам, краям и областям едины (Перепись 1937).

банов 2006: 25). В 1920–1930-е годы в СССР действовали греческие школы, в которых преподавание велось на греческом языке (димотике) с упрощенной орфографией. Ю. Иванова писала, что до 1937 г. в Грузии было 100 греческих школ⁴⁹, а дети из тюркоязычных семей посещали азербайджанские школы (Иванова 1991а: 5). В РСФСР к середине 1920-х годов насчитывалось 60 греческих школ (Джуха 2016: 287). О таких школах вспоминали и наши старшие информанты, чьи родственники успели в них поучиться. Например, наша собеседница из х. Новокрымский на Кубани вспоминала, что ее родители учились в греческой школе и писали письма друг другу на понтийском с использованием греческой графики (выучить алфавит можно было только в греческой школе). На греческом языке издавалась периодика и литература (Там же: 278–279), типография в Ростове печатала учебники для школ (Там же: 5–6). Поддержка оказывалась также театральному искусству — информант из Витязево даже показал нам текст одной из пьес на понтийском диалекте, которую ставили в местном театре в 1930-е годы. Однако вся эта поддержка резко закончилась в 1937 году, когда началась одна из национальных операций НКВД — греческая. В 1930–1940-е годы греческое население РСФСР и УССР (преимущественно Краснодарского края и Донецкой области) подверглось массовым репрессиям⁵⁰. По данным И. Г. Джухи, исследователя репрессий против греков России, в Краснодарском крае всего за период с декабря 1927 по апрель 1938 г. арестовали 5 368 греков, еще 250 греков-уроженцев Кубани — в других частях СССР (Джуха 2016: 297). 91,5 % арестованных были расстреляны (Там же: 298). Примерно 1000 греков арестовали в Абхазии и Аджарии. Греков Цалки репрессии коснулись в меньшей степени. Обвинения, выдвигаемые грекам, были типичны для «национальных операций»: «контрреволюционная деятель-

⁴⁹ По данным И. Г. Джухи, в Грузии в 1938 г. было 140 греческих школ (Джуха 2016: 287).

⁵⁰ Подробнее об истории репрессий против греков СССР см. работы И. Г. Джухи, особенно (Джуха 2006).

ность» и шпионаж в пользу капиталистических государств. Многие из репрессированных греков не были гражданами СССР — из Османской империи они переселились с паспортами Греческого королевства, которые регулярно продлевали в консульствах.

За расстрелами последовали депортации⁵¹. И. Г. Джуха выделил три волны депортации греков СССР — в 1942, 1944 и 1949 г. (Там же: 298). Греческое население выслали из Краснодарского края, Ростовской области, Аджарии, Абхазии и Украины. В 1942 г. около 8 тыс. греков Кубани депортировали в Красноярский край и Северный Казахстан, а в 1949 — свыше 37 тыс. греков с Черноморского побережья оказались в Южном Казахстане (Там же). Наши информанты на Кубани и Черноморском побережье рассказывали о времени репрессий и депортаций, коснувшихся практически каждой греческой семьи. Многие из старших информантов родились в Казахстане или в Сибири, куда были сосланы их родители или они сами в детском возрасте. Возвращаться на прежние места проживания греки стали со второй половины 1950-х годов, но в Казахстане до сих существует греческая община.

Чтобы понять, каким период репрессий и депортаций остался в памяти греков, необходимо послушать их самих:

МГА: *А мои родители, выходцы из Мерчанки, их выслали в 41-м году, мою яю <бабушку> и пятеро детей.*

ОСЧ: *В 41-м? Моих в 42-м.*

МГА: *Нет, в 41-м. И просто выслали — вот так, в степь.*

ОСЧ: *В вагон затолкали и поехали.*

МГА: *В степь. Она одна, бедненькая. Ей было 32 года, девочки, пятеро детей.*

ОСЧ: *Папу, наверное, забрали?*

МГА: *Конечно, их забрали в 37-й. Дедушку в 37-м забрали, репрессировали, а яю с детьми, как жена врага народа... Они же враги народа были, бедные колхозники эти.*

(МГА, ОСЧ).

⁵¹ Подробнее про депортации греков СССР см. (Джуха 2008).

[Соб.: А почему высылали вообще в Казахстан?] *Потому что признали отца как вроде... Враг народа. [Соб.: Вашего отца?] Да. И... в 38 году его расстреляли, мне было... Сорок дней успел зарегистрировать. В феврале родилась, в августе его забрали, а в сентябре расстреляли. А потом как, реабилитировали, что, сняли... в 90 году. И вот по репрессии сейчас копейки платят (СЕА).*

Матушка попросила меня, она же отсюда родом была, в 42-м году их выслали отсюда. Попросила, говорит, хочу умереть на родине. «Проклятый Казахстан, мои косточки промерзли насквозь». Ну а там же морозы, мама моя, под 50. <...> Их сначала бросили на «Голубую линию», на Крымск, копать окопы. Вот их в августе где-то подняли, и до декабря они копали окопы, и потом в декабре их на эти теплушки, как их называют, скотские вагоны, вот эти вот, погрузили — и в Казахстан. И она под старость лет попросила, я сюда вернулся (ГЮА).

И он ходил в греческую школу. [Соб.: Это в каком году было примерно?] Мой отец 28-го года. Ну... Тридцать... Вот эти годы, как раз когда начались годы репрессий. Отец мой ходил в греческую школу. Когда пришли НКВДшники, зашли в дом, отцу моему было 8–9 лет, когда на глазах его забрали отца, увели, в последний раз. Он больше не видел его. [Соб.: Его расстреляли?] Расстреляли его, да. <...> У нас была тут одна, <имя>. Царствие небесное. Она говорит: «Мне было 17 лет, я 20-го года <рождения>». Когда, говорит, это время началось, это страшно было. С одного дома уводили мужа, с другого дома — брата, с третьего дома — зятя, с четвертого дома — сына. И все село, говорит, в таком крике находилось. Вот здесь, говорит, стояли машины. Их грузили на эти машины и увозили (ХЭА).

Это лишь малая часть тех рассказов, которые мы слышали в экспедициях. Вагоны для скота, умирающие дети, степи, голод, землянки, саманки, игра в футбол мячом из газеты, обмороженные ноги, обмен чая на мясо, помощь казахов в виде еды, вплоть до картофельных очистков. А какие-то рассказы мы не слышали. Все это составляет историю греческих семей, историю не такую близкую, но и не такую уж далекую.

Подавляющее большинство репрессированных греков Кубани и побережья были носителями понтийского диалекта. Многие из тех, кого сослали в Центральную Азию, отмечали, что в ссылке они сохраняли свой язык:

Если взять мою семью, по рассказам моего отца, они, когда приехали из Казахстана, младшие дети... [Соб.: У вас семья была сослана в Казахстан?] Да. Ну, мой отец переехал сюда, ему уже было 10 лет, он успел уже в школу в Казахстане пойти. А младшие братья и сестра, которые там не успели пойти в школу, они в принципе по-русски не разговаривали. Они все разговаривали по-понтийски (ВМ).

В ситуации же, когда мужчин из семьи арестовали в 1937–1938 гг., а оставшихся членов семьи не депортировали, понтийский стал передаваться детям хуже — греки стали бояться говорить на этническом языке.

Последняя миграция

Последняя на данный момент массовая миграция греков связана с распадом СССР. Начавшаяся уже в конце 1980-х, она приобрела огромные масштабы в 1990-х и продолжалась в 2000-х годах. Греки двигались в нескольких направлениях. Во-первых, с открытием границ многие устремились в Грецию и на Кипр, на свою «историческую родину», в поисках лучшей или новой жизни, работы и экономической стабильности.

Читатель также может задаться вопросом, почему в предыдущем параграфе так много внимания было уделено истории греков Грузии, если наше полевое исследование проходило среди греков России. Дело в том, что после 1990-х большинство греков Грузии стало греками России, уехав из бывшей союзной республики в РФ. Именно в Кавказских Минеральных Водах, где мы проводили полевые исследования, сейчас живут греки, переселившиеся из грузинских сел. Во многом это направление миграции было обусловлено уже состоявшимся в 1930-е годы расселением нескольких греческих сел на Ставрополье при строительстве ГЭС. Так, у многих греков

уже были знакомые или родственники в Кавказских Минеральных Водах, и, покидая Грузию, они решили направиться туда. Не последнюю роль здесь играет и «ориентация греков на Россию», которая, по словам многих информантов, была всегда им присуща.

Наши информанты рассказывают о том, что они стали уезжать из Грузии из-за политической и экономической нестабильности. Их пугали националистические лозунги и перспектива перевода документации, школ, публичной сферы на грузинский язык (которым мало кто из греков владел, см. (Комахия 2005: 177)). Интересным в этом плане слепком эпохи являются доклады Ю. Ивановой, выполненные в рамках существовавшей в ИЭА РАН программы «Прикладная и неотложная этнология», которую запустили в 1990 г. для исследования этнополитических процессов в регионах уже распадающегося СССР (впоследствии — РФ), см. (Иванова 1990, 1991a, 1991b). Такой прикладной направленностью и обусловлена специфика этих текстов, где автор, основываясь на полевых материалах, не только привела описание (в духе этнопсихологии) витавших в воздухе настроений и своеобразного климата эпохи, но и предложила ряд практических решений для возникших проблем. В работе 1990 г. она написала о том, что «[г]реков, как и все негрузинское население республики, чрезвычайно волнует требование провозглашения самостоятельного грузинского государства» (Иванова 1990: 7). Уже в следующем году Иванова описывала конфликты греческого населения с аджарцами, которых, по мнению местных греков, «провоцируют люди из Батуми и Тбилиси», и заключила — «не удивительно, что нарастает стремление к эмиграции в Грецию» (Иванова 1991a: 4).

Наши информанты любили повторять, что, когда обстановка в Грузии накалилась, им говорили: «Греки умные — сами уйдут». Эти слова они приписывали всем грузинам, но особенно — президенту независимой Грузии З. Гамсахурдии. Покидая Грузию, многие оставляли имущество и дома на произвол судьбы. Как рассказывают греки сейчас, многие из этих

домов были заняты новыми жильцами покинутых сел — преимущественно из Аджарии и Сванетии (покинувшими регионы из-за экологических проблем). Легально продать дома удавалось не всем, а если удавалось — лишь спустя долгое время и через судебные тяжбы. В 2004 г. правительство Грузии выкупило для экологических мигрантов около 100 домов в Цалке, однако отмечается, что цена, предлагаемая государством, была намного ниже рыночной (Комахия 2005: 179).

На протяжении XX в. численность греческого населения в Грузинской ССР только росла и в 1989 г. составляла порядка 100 тыс. человек. Однако уже в 2002 г. она снизилась до 15 тыс. человек (Комахия 2005: 175), в 2014 г. это число еще уменьшилось до 5 544 человек⁵². В 2010-е годы полевые исследования среди оставшихся греков Грузии проводили ученые, чьи работы вошли в специальный выпуск журнала STUF, посвященный грекам Грузии (STUF 2016). Среди тем, которым посвящены статьи, — вопросы языковой идентичности (рассматриваемые в рамках конверс-анализа), а также религиозной и этнической идентичности греков Грузии, причины миграции из Грузии и лингвистические аспекты понтийского и тюркского идиомов.

Для многих из наших информантов, приехавших из Грузии, она остается любимой родиной, о которой вспоминают с любовью и ностальгией. Многие греки продолжали или продолжают ездить в родные села (благо дорога туда с Кавказа на машине не займет много времени) — чаще всего такие визиты совершаются в весеннее и летнее время с привязкой к религиозным праздникам (Пасха, престольные праздники в деревнях — день св. Георгия, Успение Богородицы). Во время посещения церквей на праздники многие греки совершают религиозный ритуал *гурбан* — жертвоприношение барана или петуха⁵³. Обязательным элементом такой поездки считается также посещение кладбищ, уход за могилами.

⁵² <https://www.demoscope.ru/weekly/2017/0723/comments/comm3.html>

⁵³ Подробнее о гурбане см. (Никитина 2023).

ЯЗЫКИ, НА КОТОРЫХ ГОВОРЯТ ГРЕКИ РОССИИ: ПОНТИЙСКИЙ ДИАЛЕКТ

Мы пользуемся термином *греки-эллинофоны* для обозначения греков, которые являются носителями понтийского диалекта греческого языка. Самоназвание диалекта — *ρωμαίικα* (ромéика) ‘ромейский язык’. Самоназвание греков на нем звучит как *οι Ρωμαίοι* ‘греки’ (в ед.ч.: *η Ρωμαίισσα* ‘гречанка’, *ο Ρωμαίος* ‘грек’).

Понтийский диалект развивался отдельно от стандартного новогреческого, который является официальным языком Греции⁵⁴. Наши информанты неоднократно подчеркивают отличие своего диалекта от *эллинского*, на котором говорят *эллины* — именно так греки России называют греков Греции. Показательно, что в экспедициях, когда мы просили найти информантов, «бабушек, говорящих на греческом», нас нередко предупреждали, что «на греческом тут бабушки не говорят», имея в виду, что новогреческим они не владеют.

Подчеркивая эти различия и рассуждая о взаимопонятности новогреческого и понтийского, наши информанты часто апеллировали к большей «древности» последнего. Так, например, один информант рассказал историю, как женщина из Греции, преподавательница новогреческого языка, услышав его разговор с другом на понтийском, подошла к ним и сказала: «Какие вы молодцы, что сохранили древнегреческий язык». Нарратив о том, что понтийский язык — прямой преемник древнегреческого, «язык Гомера и Фукидида», широко распространен как среди его носителей, так и среди «внешних» сообществ. П. Макридж привел следующую цитату из журнала Newsweek за 1990 г., где речь шла о прибытии греков из бывшего СССР в Грецию: «Они не говорят на современном греческом языке; вместо этого они смешивают древнегреческие диалекты с русским и турецким языками, что делает их речь практически непонятной для их бывших соотечественников»

⁵⁴ Подробнее о понтийском диалекте греков России см. (Елоева 2004).

(Mackridge 1991: 336). Он также подчеркивал, что такое восприятие языка распространено даже среди исследователей, приведя в качестве примера доклад на одной конференции в Оксфорде, в котором понтийский язык был назван «искаженной версией древнегреческого» (a corrupt version of ancient Greek) (Ibid). Сам Макридж считал такие генеалогии нерелевантными: по его мнению, все «версии» греческого развились из древнегреческого, а называть форму языка «искаженной версией» — «все равно что назвать язык Шекспира искаженной версией среднеанглийского, на котором писал Чосер, а наш собственный язык — искаженной версией языка Шекспира» (Ibid). Тем не менее, отметил он, сами носители понтийского диалекта поддерживают этот нарратив, потому что им, как и многим говорящим на диалектах, «нравится утверждать, что их диалект древнее остальных» (Ibid: 337). При этом Макридж не пытался спорить с тем, что понтийский диалект крайне архаичен, так как диалекты, географически наиболее удаленные от (экономического и административного) центра метрополии, склонны к большей консервативности в развитии. Далее в небольшой статье он обратился к волнующему не только исследователей, но и информантов вопросу «Понтийский — это язык или диалект?». Во время полевой работы информанты стали делиться с нами радостной новостью о том, что «Российская академия наук признала понтийский язык коренным языком России». На практике это означало, что в монографии «Список языков России и статусы их vitality», выпущенной Институтом языкознания РАН (Список языков 2022), понтийский фигурирует именно как язык, а не как диалект. Авторы монографии считают, «что имеется достаточно оснований, чтобы считать понтийский отдельным языком» (Там же: 24). Конечно, для многих информантов это оказалось важным событием — признание понтийского языком повышает его престиж в глазах носителей. Отметим, что известные нам работы по понтийскому, написанные греками России, позиционируют идиом именно как язык, см. (Катанов 2013; Зимов 2022). Одновременно с этим существует разго-

ворник Никоса Аледжанова (Аледжанов 2021), который преподносится автором как пособие по изучению «понтийского диалекта греческого языка». Однако во введении на одной странице этот термин соседствует с термином «понтийский язык», взятым в кавычки (Там же: 3).

Среди понтийского выделяются разные локальные варианты:

[КАК: Вот вы говорите, что у вас диалекты. У вас трапезундский, вы говорите. А говорят ли на другом диалекте?] Ну, *есть Карσίδες, Σαμσολίδες, Οφλίδες. У них ну, многие, очень многие слова такие же. Но есть отдельные слова, которые... Вот, допустим, мы говорим όνειρον, «сон», да? Допустим, Карσίδες говорят όροσαν. То же самое слово, но говорят уже по-другому. <...> Есть много таких. Допустим, одни говорят ομιλούμε. Вот мы говорим ομιλούμε. А другие говорят калатσεύουμε* (ГЮА).

ЯЗЫКИ, НА КОТОРЫХ ГОВОРЯТ ГРЕКИ РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫЙ ДИАЛЕКТ ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКА

Другая часть греков России в качестве этнического языка пользуется особым идиомом из огузской группы тюркских языков. Этот диалект изучался советскими тюркологами и был охарактеризован как «примыкающий к восточноанатолийской группе турецких диалектов» (Джикия 1958: 109). Полевые исследования идиома проводили в 1940-е и 1950-е годы грузинские ученые Н. Н. Джанашиа и Е. В. Гудиашвили (Там же). Оба исследователя защитили в Тбилиси на грузинском языке диссертации, посвященные особенностям тюркского диалекта греков, проживающих в Цалкинском районе Грузинской ССР. Также в 1970 г. в Баку была защищена еще одна диссертация о речи триалетских греков (Корелов 1970). Помимо этого, существует небольшое сообщение об особенностях речи тюркоязычной жительницы с. Прасковеевка в районе Геленджика, «уроженки Трабзона, долгое время проживавшей и в Эрзеруме» (Тенишев 1973).

У этого тюркского идиома есть несколько вариантов само-названий: *bizim dilça* 'наш язык', *musulmança* 'мусульманский язык', *osman dilça*, *osmança* 'османский язык' и *türkçe* 'турецкий язык'. Часть греческого населения перешла на этот вариант турецко-османского языка в период проживания на территории Османской империи. Некоторые исследователи рассматривают переход на этот язык как следствие роста торгово-экономических связей между деревнями и городами в Восточной Анатолии (Höfler 2016: 216–217). При этом считается, что понтийский сохранили те деревни, которые находились в горной местности, т.е. были более изолированными. В этом плане важны также сведения, записанные от информантов на Кубани. Наши собеседники в этом регионе отмечали, что их предки были двуязычны и в одинаковой степени владели северо-восточным диалектом турецкого и понтийским диалектом греческого языка. Однако с течением времени турецкий постепенно вытеснялся и последующим поколениям передавался только понтийский.

Самими греками-тюркофонами языковой сдвиг сейчас осмысливается как результат систематического подавления греческо-православной идентичности на территории Османской империи и фреймируется как принудительный переход. Так, массовое распространение среди наших информантов имеет нарратив «язык или вера», согласно которому турки в Османской империи ставили греков перед выбором: сохранить православную веру и перейти на турецкий язык или обратиться в ислам и сохранить греческий язык. Конечно же, греки выбрали первый вариант и потеряли родной язык ценой сохранения веры. Этот нарратив воспроизводят все тюркоязычные информанты, независимо от возраста, пола, образования и социального статуса. Вот несколько его примеров:

Они почему притесняли нас? Потому что православная вера была. А турки хотели, чтобы у нас была мусульманская вера. Они условия ставили, или веру поменяете, или язык поменяете. Наши все равно оказались умнее, чем они. Они язык потеряли, оставили турецкий. А веру оставили. В каждом

доме, в подвалах были часовни, чтобы, знаешь, сохранить веру. [Соб.: Чтобы молиться, да?]. Да, чтобы тайно молиться. Подпольно (ННЗ).

Из Турции приехали. А там нас это, это... Били, ругали, чтобы язык потерять. А мы веру не потеряли, язык потеряли. И мы по-турецки, мы сейчас по-турецки говорим. А по-гречески не знаем, потому что нас очень обидели там турки (РСЭ).

С этой объяснительной моделью потери языка знакомы не только тюркофоны, но и эллинофоны, которые, правда, иногда относятся к ней более скептически. Тема утраты родного греческого очень чувствительна и важна для греков-тюркофонов, индикацией чему является как повсеместное распространение нарратива, помещающего этот языковой сдвиг в рамки «жертвы ради веры», так и свидетельства греков о том, что греческий сохранялся в семьях как «язык религии», на котором молились бабушки.

Нам встречались информанты, которые говорили о том, что сознательно стараются отказываться от использования этого диалекта в повседневном общении или в ритуальных целях (на свадьбах, поминках) и не стремятся передать его детям, так как это «язык врагов». Однако во многих семьях тюркский продолжает сохраняться, служить основным языком общения со старшим поколением и передаваться детям. Из-за амбивалентного статуса язык может подвергаться внутренней цензуре среди греков при представлении себя (этнически) другому. Так, не все информанты сразу соглашались называть собирателям лексемы на тюркском и переводить на него какие-то фразы, так как не хотели, чтобы греки ассоциировались с «турецким языком». При этом хотелось бы отметить, что для значительного числа греков идиом осмысливается как часть «своей» этнической традиции, как язык предков — в такой парадигме его забвение не считается чем-то желательным. Существуют также цифровые проекты этнических активистов по продвижению *bizim dilca* — так, одним молодым греком активно ведется канал в Telegram (ок. 1000 подписчиков), который призван обучать тюркскому идиому.

На канале публикуются задания с вариантом ответа (обычно на перевод лексемы или фразы), подборки слов и выражений, пословицы и поговорки, а также отрывки видео со свадеб или из личных архивов, на которых носители диалекта произносят торжественную речь или рассказывают историю. При этом используется кириллическая графика, иногда автор прибегает к помощи голосовых сообщений. Автор канала нередко акцентирует внимание на локальных диалектных различиях в лексике или в произношении, а при уточнении каких-то вопросов отмечает, что консультировался со старейшими носителями языка.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ⁵⁵

ГЮА — м., 1958 г. р., род. с. Лесное (Павлодарская обл., Казахстан), зап. ст. Северская

ЕП — ж., 1961 г. р., род. с. Северное (Павлодарская обл., Казахстан), зап. ст. Северская

ГАС — м., 1951 г. р., род. Спарта, зап. Витязево

МГА — ж., 1957 г. р., род. с. Мерке (Джамбульская обл., Казахстан), зап. Новороссийск

ХЭА — м., 1956 г. р., род. Витязево, зап. Витязево

ОСЧ — ж., 1946 г. р., род. с. Новая Ефремовка (Кокчетавская обл., Казахстан), зап. Новороссийск

СЕА — ж., 1938 г. р., род. х. Новокрымский, зап. Крымск

ВМ — ж., 1990 г. р., Витязево

⁵⁵ Основные сведения об информантах включают инициалы (ФИО), пол, год рождения, место рождения, место записи интервью. В силу сложных миграционных процессов многие информанты, родившиеся в понтийских селах Грузии или Армении, сейчас обосновались в местах компактного проживания греков в Краснодарском или Ставропольском краях на территории РФ, общаются с местным греческим населением, у которого они могут заимствовать некие культурные представления или интересующую нас лексику традиционной культуры. Именно поэтому сведения о месте рождения информанта и месте записи интервью, которое в подавляющем большинстве случаев является местом нынешнего проживания информанта, предоставляют важную информацию для исследования.

ННЗ — ж., 1970 г. р., род. Гунья-Кала (Грузия), зап. ст. Ессентукская

РСЭ — ж., 1939 г. р., род. Цинцкаро (Грузия), зап. Ессентукская

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Аклаев 1988 — *Аклаев А. Р.* Этноязыковая ситуация и особенности этнического самосознания грузинских греков (по материалам исследования в Цалкинском районе) // Советская этнография. 1988. № 5. С. 60–70.
- Акритас 1962 — *Акритас П. Г.* Греки Кавказа // Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2. С. 421–432.
- Аледжанов 2021 — *Аледжанов Н.* РОМЕЙКА. РОМАПКА: Русско-понтийский разговорник. Краснодар, 2021.
- Барабанов 2006 — *Барабанов К. В.* Греческие общины в СССР 1920–1940-х гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. 2006. № 3. С. 24–26.
- Вашук 2020 — *Вашук Р. И.* Вклад греческой диаспоры в социально-экономическое развитие Кубани во второй половине XIX — начале XX в. // История повседневности. 2020. №4 (16). С. 52–63.
- Волкова 2000 — *Волкова Н. Г.* Греки Кавказа // Бюллетень (Центр содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств). Краснодар, 2000. № 2. С. 15–43.
- Джикия 1958 — *Джикия С. С.* О диалектологической работе по тюркским языкам в Грузинской ССР // Вопросы диалектологии тюркских языков. Труды ИЛЯ АН АзССР. Баку, 1958. С. 107–110.
- Джуха 2006 — *Джуха И. Г.* Греческая операция: История репрессий против греков в СССР. СПб., 2006.
- Джуха 2008 — *Джуха И. Г.* Спецэшелоны идут на Восток. История репрессий против греков в СССР. Депортации 1940-х гг. СПб., 2008.
- Джуха 2016 — *Джуха И. Г.* Мариупольские, цалкинские, понтийские... (Что мы знаем друг о друге). М., 2016.
- Дороватовский 2010 — *Дороватовский С.* Сочи и Красная Поляна с окрестностями: путеводитель (репринтное воспроизведение издания 1911 г.). Краснодар, 2010.
- Елоева 2004 — *Елоева Ф. А.* Понтийский диалект в синхронии и диахронии. СПб., 2004.

- Зимов 2022 — *Зимов Д. И.* Русско-понтийский словарь. Пятигорск, 2022.
- Иванова 1990 — *Иванова Ю. В.* Греческое население Грузии: современные межэтнические отношения / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1990.
- Иванова 1991a — *Иванова Ю. В.* Этносоциальные проблемы греческого населения Грузии (часть первая) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1991.
- Иванова 1991b — *Иванова Ю. В.* Этносоциальные проблемы греческого населения Грузии (часть вторая) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1991.
- Иванова 1999 — *Иванова Ю. В.* Из истории греческой диаспоры // Греческая культура в России XVII–XX вв. М., 1999. С. 107–125.
- Игнатова 2005 — *Игнатова М. Е.* Греческий и немецкий (Ванновский) национальные районы Краснодарского края в 20–40-е гг. XX века: автореф. дисс. канд. ист. наук. Краснодар, 2005.
- Катанов 2013 — *Катанов М.* Грамматика понтийского языка. Дубовая Балка, 2013.
- Климова, Никитина 2022 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд понтийских греков г. Сочи (по полевым материалам 2022 г.) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2022. Т. 17. № 3–4. С. 160–178.
- Климова, Никитина 2023 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура ромеев и урумов (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Кавказских Минеральных Вод) // Славянский альманах. 2023. Т. 19. № 3–4. С. 302–319.
- Климова, Никитина 2023a — *Климова К. А., Никитина И. О.* Этнолингвистическая экспедиция к грекам Анапы, Геленджика и Новороссийска (2023 г.) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2023. Т. 19. № 3–4. С. 185–194.
- Климова, Никитина 2024 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Язык и культура греков Северной Осетии — Алании (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Владикавказа) // Славянский альманах. 2024. Т. 20. № 1–2. С. 208–221.
- Кокаева 2010 — *Кокаева А. В.* Появление греков на территории Северного Кавказа // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2010. № 1. С. 46–64.
- Комахия 2005 — *Комахия М.* Греки Грузии: Миграция и социально-экономические проблемы // Центральная Азия и Кавказ. 2005. № 6 (42). С. 173–180.

- Корелов 1970 — *Корелов И. А.* Язык триалетских урумов и его специфические особенности: автореф. дисс. канд. филол. наук. Баку, 1970.
- Никитина 2023 — *Никитина И. О.* Ритуал гурбан в религиозной жизни греков Кавказских Минеральных Вод // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2023. Т. 45. № 7. С. 114–119.
- Перепись 1937 — Национальный состав населения СССР по республикам, краям, областям по материалам Всесоюзной переписи населения 1937 г. // Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 329. Д. 145. 918 л. [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/47599-nationalnyu-sostav-naseleniya-sssr-po-respublikam-krayam-oblastyam-po-materialam-vsesoyuznoy-perepisi-naseleniya-1937-g#-mode/inspect/page/23/zoom/4> (дата обращения: 24.09.2024).
- Петрунина 2010 — *Петрунина О. Е.* Греческая нация и государство в XVIII–XX вв.: очерки политического развития. М., 2010.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Список языков 2022 — *Коряков Ю. Б., Давидюк Т. И., Харитонов В. С., Евстигнеева А. П., Сюрюн А. А.* Список языков России и статусы их витальности. Монография-препринт. М., 2022.
- Тадевосян 2024 — *Тадевосян Т. В.* Греки в Армении (краткий исторический очерк) // Кафедра византийской и новогреческой филологии. 2025. № 20 (3–4). С. 58–65.
- Танрыверди 2024 — *Танрыверди М.* Переселение греков из восточных вилайетов Турции в Цалку (1829–1831) по документам ЦГИА Грузии // Кафедра византийской и новогреческой филологии. 2024. №18 (1). С. 60–67.
- Тенишев 1973 — *Тенишев Э. Р.* Говор урумов села Прасковеевки // Советская Тюркология. 1973. №1. С. 92–96.
- Фоменко 2016 — *Фоменко В. А.* Кавказовед Панаит Георгиевич Акритас // Вестник КБИГИ. 2016. № 2 (29). С. 7–11.
- Чулгуниди 2007 — *Чулгуниди С. С.* Пришедшие за счастьем. Ростов-на-Дону, 2007.
- Шахбазов 1997 — *Шахбазов В.* Из истории греков Владикавказа // Понтийские греки. *Studia Pontocausica*. III. Краснодар, 1997. С. 182–192.
- Энциклопедия 1994 — Энциклопедия советских греков / сост. Ф. Кесиди. М., 1994.

- Hirsch 1997 — *Hirsch F.* The Soviet Union as a Work-in-Progress: Ethnographers and the Category Nationality in the 1926, 1937, and 1939 Censuses // *Slavic Review*, 56 (2). 1997. P. 251–278.
- Höfler 2016 — *Höfler C. M.* Group belonging beyond language boundaries: Language, religion and identity in the multilingual Greek community of Georgia // *STUF — Language Typology and Universals*. 2016. Vol. 69. P. 213–234.
- STUF 2016 — Special Issue: Urum and Pontic Greek: Languages and Communities / ed. by Concha Maria Höfler, Stefanie Böhm, Konstanze Jungbluth and Stavros Skopeteas // *STUF*. 2016. Vol. 69. Issue 2.
- Καρυπίδου 2021 — *Καρυπίδου Α.* Τα ελληνικά χωριά της Γεωργίας. Ιστορικό λεύκωμα. Греческие села Грузии. Исторический фотоальбом. Салоники, 2021.
- Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993 — *Ξανθοπούλου-Κυριακού Α.* Μεταναστεύσεις Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19ο αιώνα // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*. 1993. 10. Σ. 91–172.

Чудь, стрельцы и староверы. Заселение территории и межэтническое соседство в устной традиции русских и коми-пермяков

Коми-Пермяцкий округ как территория славяно-неславянских контактов

До прихода славяноязычного населения в Пермском Прикамье проживали автохтонные народы — коми-пермяки и манси, а на юге края — смешанные угро- и тюркоязычные (прото)этнические общности (Черных и др. 2014: 46–49). Предки коми-пермяков были расселены по всей территории Северного и Среднего Прикамья, о чем, в частности, свидетельствуют топонимы, восходящие к коми-пермяцкому языку: названия рек на *-ва* ('вода', 'река'), поселений на *-горт* ('дом'), *-дор* ('край', 'место, прилегающее к чему-л.'), *-кар* ('городище') и др. (Кривощёкова-Гантман 1973: 23–36; КПРС 1985: 52, 126, 165). Хотя прикамские земли были известны русским еще с XI в., вплоть до XIV–XV вв. их контакты с местными народами носили стихийный и эпизодический характер. Ситуация изменилась после христианизации коми-пермяков и присоединения их земель к Русскому государству. В XV–XVI вв. русские начали заселять Верхнее (Северное) Прикамье — Пермь Великую. К середине XV в. на этой территории возникли два крупных старожильческих очага русского населения: один из них сформировался вокруг города Соликамска (ранее — Соль Камская, Усолье Камское), другой — вокруг Чердыни, которую прежде основали коми-пермяки (Черных и др. 2014: 49–50). В XVI в. русское поселение возникло рядом с Кудымкарским городи-

щем (современный г. Кудымкар), состав жителей которого с тех пор стал смешанным (Оборин 1970: 120–121; 1979: 95). Нарастание миграционных потоков, прежде всего с территорий Русского Севера, и постепенная русская крестьянская колонизация привели к тому, что в XVII в. коми-пермяки на чердынских и соликамских землях были в значительной мере ассимилированы либо переселились в северо-западную часть современного Пермского края, где этот автохтонный народ жил и раньше. Сейчас здесь находится Коми-Пермяцкий округ⁵⁶.

В XVII–XVIII вв. миграционные процессы в регионе продолжались, но характер их существенно изменился. В этот период на территорию Коми-Пермяцкого округа переселялись севернорусские и вятские крестьяне. Еще две большие волны русской колонизации пришлись на конец XVII–XIX вв. Особенность первой заключалась в том, что вглубь коми-пермяцких земель устремились старообрядцы, а второй — в возникновении заводов и принудительном переселении помещичьих крестьян, в основном жителей горнозаводского Урала (Черных и др. 2014: 57–59). Так Коми-Пермяцкий округ стал территорией активных межэтнических контактов, в ходе которых автохтонный народ перенимал у пришлого русскоязычного населения семейные и календарные обряды, фольклорные сюжеты, мифологические представления. Русские, в свою очередь, также испытывали влияние местных традиций, хотя и менее интенсивное.

Сформировавшееся в Коми-Пермяцком округе славяно-неславянское пограничье имеет сложную конфигурацию⁵⁷.

⁵⁶ До начала XX в. в Оханском уезде Пермской губернии проживали оханские коми-пермяки, впоследствии полностью ассимилированные. Сейчас за пределами Коми-Пермяцкого округа остаются две этнографические группы: это язьвинские пермяки, или коми-язьвинцы, населяющие часть Красновишерского района Пермского края (некоторые исследователи считают их отдельной этнической общностью), и зюздинские пермяки, или зюздинцы, живущие в Афанасьевском районе Кировской области (Чагин 2013: 6–13; Черных и др. 2014: 51–52).

⁵⁷ По данным 2024 г. (с учетом итогов Всероссийской переписи населения 2020 г.), численность жителей Коми-Пермяцкого округа Пермского края со-

Кратко охарактеризуем расселение коми-пермяков и русских на этой территории. В Гайнском районе (теперь — муниципальном округе (МО)), в самой северной его части, проживают лупьинцы, или мысовско-лупьинские пермяки. Большая их часть — старообрядцы. Представители этой этнографической группы являются носителями *мысовско-лупьинского диалекта*, который имеет выраженные черты коми (зырянских) говоров (Баталова 1975: 216–220; Пономарёва 2016: 12–14) и является переходным между коми-пермяцким и коми (зырянским) языками. Вплоть до середины прошлого века лупьинцы поддерживали прямые контакты с южными коми (зырянами), что проявлялось, в частности, в праздничных гостеваниях и смешанных браках. Гайнские коми-пермяки, живущие южнее, а также их соседи — косинцы, говорят на другом северном диалекте: *косинско-камском* (Баталова 1975: 214–216). К западу от смешанного русско-коми-пермяцкого поселка Гайны располагался куст русских деревень с центром в селе Монастырь. Это село, известное с 1539 г., представляло собой один из самых ранних очагов русского старожильского населения в Коми-Пермяцком округе, однако ныне этот очаг почти утрачен (Бахматов и др. 2008: 4–5; Чагин 2013: 86–89).

С гайнцами на севере и косинцами на востоке соседствует еще одна группа северных коми-пермяков — кочёвцы, основные жители Кочёвского МО и носители *кочёвского диалекта* коми-пермяцкого языка (Баталова 1975: 212–214). В фольклорно-этнографическом отношении культура кочёвцев характеризуется множественными русскими заимствованиями, имеющими место и в сфере похоронно-поминальной обрядности. Наибольшее влияние на местную мифо-ритуальную традицию оказало соседство с русскими-юрлинцами, проживающими южнее, что позволяет исследователям выделять юр-

ставляет 101,7 тыс. чел., из них 28,5 % населения сосредоточена в единственном городе — Кудымкаре. На территории округа живут представители разных национальностей: коми-пермяки, русские, татары, белорусы и др. Коми-пермяки составляют 41 % от общей численности — примерно 42 тыс. чел. (Общие сведения: эл. ресурс).

линско-кочёвское пограничье как особый культурный ареал (Жуланова 1995: 82–83; Королёва, Тихонова 2024: 133–137). Для нашего исследования он представляет особый интерес.

Отдельная этнографическая группа русских — юрлинцы — компактно проживает в центральной части Коми-Пермяцкого округа. Сегодня она насчитывает около 8 тыс. чел. (Бюллетень Росстата 2024). Русские расселились на этих землях в XVII–XVIII вв.: сначала здесь обосновались выходцы с Русского Севера (в том числе из Вологды), соседней Вятской земли и центральных губерний; затем вторая волна миграций привела сюда прикамских и поволжских переселенцев-раскольников (Александров 1989: 19–24; Бахматов и др. 2008: 4; Черных 2013). Пришлое население заняло земли — вероятно, почти пустые — между северными (косинско-камскими) и южными (иньвенскими) коми-пермяками (Александров 1989: 19–24; Власова 1995: 58–59). Изолированное положение юрлинцев и приверженность части из них старой вере стали факторами, которые сформировали особую этнокультурную традицию «островного» типа с выраженными элементами так называемой поздней архаики (подробнее об этом явлении см. Чистов 1982: 109; Толстая 2019: 291–292, 324). Появление «русского острова» (или «русского клина») создавало своего рода барьер между северными и южными коми-пермяцкими говорами и препятствовало нивелированию различий между ними. Выстроившиеся межэтнические контакты приводили к взаимным культурным и языковым заимствованиям. «Русский остров» испытывал сильное влияние иноэтничных соседей и одновременно выступал «культурным донором». Отсюда распространялись фольклорные сюжеты, ритуально-обрядовые практики, народно-христианские формы культуры. Часть юрлинской мифо-ритуальной традиции исследователи считают результатом совместного формирования ее русскими и коми-пермяками (Бахматов и др. 2003: 15–16; Жуланова 1995: 84). Диалектная речь русских жителей Коми-Пермяцкого округа, и юрлинцев в том числе, включает, с одной стороны, архаические элементы севернорусских говоров, а с другой —

фонетические и лексические заимствования из коми-пермяцкого языка (Бахматов и др. 2003: 7, 15–16; СРГКПО 2006: 25–33, 37–38).

С Юрлинским МО граничат земли южных (иньвенских) коми-пермяков. Большинство их жителей — носители *кудымкарско-иньвенского диалекта* (Баталова 1975: 230–235). Часть юсьвинцев говорит на *нижнеиньвенском диалекте* (Там же: 226–229)⁵⁸, а часть кудымкарских коми-пермяков, проживающих на самом юге округа, — на *нердвинском* (Там же: 229–230). Близость границы, за которой начинаются русские территории, и наличие Кудымкара — города со смешанным населением — влияют на языковую ситуацию: речь иньвенских коми-пермяков включает больше русских заимствований, чем речь северной группы. Русские поселения появились в южной части округа сравнительно поздно, в XVIII–XIX вв., и в основном связаны с работой заводов: так возникло смешанное русско-коми-пермяцкое село Кува в Кудымкарском МО, поселок Майкор и село Пожва в Юсьвинском МО. Рабочие и мастеровые по большей части были переселены из других горнозаводских поселений Среднего Урала. На юге кудымкарской территории есть еще один русский куст — село Полва с окрестными деревнями (Бахматов и др. 2008: 4–7). Их жители считают себя выходцами с соседних карагайских земель. В начале XX в. часть местных прихожан была старообрядцами (Голева 2019: 52). Традиция этого селенческого куста тесно связана с культурой русского Обвинского поречья⁵⁹.

Таким образом, на территории исконного проживания южных и северных коми-пермяков располагается один большой «русский остров» и ряд малых. Они представляют собой кусты

⁵⁸ Еще один диалект — *оньковский*, вплоть до конца XX в. существовавший в окрестностях п. Майкор Юсьвинского района, к настоящему времени полностью исчез.

⁵⁹ Карагайский МО находится за пределами Коми-Пермяцкого округа и граничит с ним. Территория относится к особому историко-культурному региону — Обвинскому поречью. Специфика традиционной культуры здесь определяется ощутимым старообрядческим влиянием: часть Обвинского поречья входит в так называемое Верхокамье — один из известных центров русского старообрядчества.

русских сел и деревень, а также смешанные русско-коми-пермяцкие поселения. Границы районов не всегда совпадают с расселением этносов: на территории русского Юрлинского МО существовало несколько коми-пермяцких деревень (Булычи, Шадрина и др.); в Кочёвском МО расположена русская деревня Ташка, где проживают юрлинцы. Ситуацию усложняют ассимиляционные процессы, которые происходили в обе стороны. В Пожве, Майкоре, Куве и других смешанных селениях коми-пермяцкие семьи постепенно меняли идентичность на русскую. Но были деревни, основанные русскими крестьянами и постепенно «опермячивавшиеся». Исследователи полагают, что когда-то такой процесс мог произойти с несколькими небольшими селениями на иньвенской земле (Оборин 1979: 95), а также с деревней Кукушка, расположенной в Кочёвском МО неподалеку от границы с юрлинцами.

История Коми-Пермяцкого округа и населяющих его народов находит отражение в фольклорных преданиях и легендах. Часть из них опубликована, еще часть хранится в разных архивах. В 2021–2024 гг. в Кудымкарском, Юрлинском, Кочёвском и Косинском МО сбор материала осуществлялся в экспедициях Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ⁶⁰. Далее в работе мы покажем, как древний пласт истории, переселенческие процессы Нового времени и продолжающиеся русско-коми-пермяцкие контакты отображаются в устной фольклорной прозе и самоидентификационных нарративах.

⁶⁰ Выражаем глубокую признательность краоведам и знатокам местной фольклорной традиции, которые помогали в проведении полевой работы и делились своими знаниями: М. Е. Мартынову, Н. И. Чугайновой, В. П. Мелехиной, В. И. Гагарину, Л. В. Гагариной, Н. П. Кучевасовой, Д. А. Тебенькову, Н. С. Истоминой, В. Б. Россомагиной, Л. В. Карандашовой, А. А. Бахматову, Е. В. Моисеевой, Е. В. Шандре, А. Ю. Пятковскому.

ДРЕВНИЕ ЖИТЕЛИ КРАЯ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧУДИ У ЮЖНЫХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Поскольку коми-пермяки — исконные жители здешних земель, для них актуальны фольклорные предания не столько о миграциях, сколько о столкновении с разного рода «чужаками». Подобный культурный опыт может выражаться в различных сюжетах. На обследованной территории это прежде всего предания о чуди.

Представления о древнем народе, отличавшемся от современных людей, бытуют в регионах, где имеются или имелись активные межэтнические контакты. В древнерусской «Повести временных лет» (XII в.) *чюдь* перечисляется среди других народов (*весь, меря* и др.), которые соседствовали с *русью* (ПВЛ 1950: 10, 13). Первоначально этот (прото)этноним обозначал народы и племена прибалтийско-финской группы, проживавшие рядом с новгородскими землями (Березович 2012: 560). Особенность его в том, что он не закрепился как единственное или основное название какой-либо конкретной народности, а вместе с русской колонизацией «мигрировал» в восточном направлении, становясь обозначением новых этнических соседей. В официальной российской историографии вплоть до начала XX в. чудью назывались некоторые автохтонные народы, чаще всего финно-угорские. Название использовалось в том числе применительно к коми-зырянам и коми-пермякам, а также древним жителям их территорий.

Представления о чуди складываются и в устной традиции. Здесь под чудским народом тоже имеются в виду некоторые иноэтничные соседи. Однако в фольклорной прозе этот образ получил и более широкое значение, что сделало его пригодным для отображения границы «свой — чужой», вообще крайне значимой для традиционных сообществ. Инаковость может быть обусловлена целым рядом факторов: это не только представители другого этноса, но и люди, «чужие» в хронологическом (жили очень давно), антропологическом («непра-

вильный» рост, цвет волос или глаз), религиозном («язычники»), социальном отношении⁶¹. В ситуации повторного хозяйственного освоения территории крестьяне неизбежно наталкивались на следы деятельности, оставленные предыдущими жителями этой местности, так что чудскими стали называться «любые остатки древности, происхождение которых неизвестно» (Криничная 1991). Чудь оказалась удобным персонажем, чтобы на языке фольклора описывать как прямые, так и опосредованные контакты с «не своей» культурой. Образ древнего народа при этом значительно мифологизировался.

Предания о чуди зафиксированы на Русском Севере, в Вятском крае, на Урале, в Зауралье и Сибири; за пределами России они известны саамам Северной Норвегии (Дранникова, Ларсен 2008: 19–44). От русских фольклорные представления и сюжеты проникли в устную традицию вепсов, саамов, вятских марийцев, колвинских ненцев, коми (зырян), коми-пермяков, хантов и других народов. Наличие общего для разных регионов набора мотивов (пребывание чуди в конкретной местности; антропологические особенности; основание городов / строительство курганов; исчезновение в результате ухода или самопогребения; оставшиеся от «чужого» народа бытовые предметы / клады и др.) отнюдь не исключает формирования оригинальных (этно)локальных версий «чудских» сюжетов и их комбинаций.

В фольклоре коми-пермяков образ чуди проецируется на представителей тех сообществ, которые осознаются как «чужие» изнутри этой этнической культуры. Набор маркированных таким образом персонажей и связанных с ними мотивов близок к русской традиции, но отнюдь не полностью совпадает с ней. Этнограф Л. С. Грибова, собравшая в 1950–1960-х годах уникальный полевой материал по этой теме, выделила основные типы коми-пермяцких преданий, в которых образ чуди имеет различное содержание: 1) совершенно чуждое коми-пермякам

⁶¹ Многие из этих параметров лежат в основе типичных фольклорных стереотипов об этнических соседях, см. (Белова 2005: 7–13, 23–30).

древнее население Прикамья; 2) дохристианское коми население; 3) богатыри коми; 4) беглые разбойники; 5) раскольники; 6) чудаки (Грибова 2003: 103–109)⁶².

Предания иньвенских коми-пермяков мы охарактеризуем на примере традиции русско-коми-пермяцкого села Кува и его окрестностей. Архивные материалы 1960-х годов и современные полевые записи показывают, что этот микроареал бытования рассказов о чуди включает коми-пермяцкие деревни Вежайка, Городище, Тебенькова, Малая Сидорова и др. Здесь записаны предания о низкорослых чудских людях, проживавших в крае до появления коми-пермяков и русских. Этими устными историями объясняются материальные следы, в частности предметы маленького размера, оставленные более ранними насельниками территории. Служат такие рассказы и для интерпретации отдельных черт внешнего вида, присущих (или приписываемых) жителям некоторых коми-пермяцких деревень. Чаще всего упоминается их более низкий по сравнению с русскими соседями рост.

Для обозначения древнего народа в местных преданиях на коми-пермяцком языке используется словосочетание *чудской народ* ‘чудской народ’, а также идентифицирующие клише *учёт народ* ‘маленький народ’, *учёт морттэз* ‘маленькие люди’, *поснит народ* ‘мелкий народ’, *поснитик народ* ‘очень мелкий народ’. В рассказах коми-пермяков на русском языке зафиксированы обозначения *чучской / чудьской народ*, *чучские / чудские люди*, *чудь*, *чудики*, *чүди*, *маленький народ*, *маленькие люди*.

В современной устной традиции села Кува память о чуди размыта. Лучше всего она представлена в фольклоре переселенцев из соседних коми-пермяцких деревень и их потом-

⁶² Статья, в которой выделены эти типы, написана в 1962 г. В неопубликованном приложении к ней содержится около 140 фольклорных текстов на русском языке. В более поздней монографической работе автор рассмотрела три первые группы преданий, об остальных же упомянула лаконично, что чудью именуются еще «разные категории отверженных людей (беглых разбойников, раскольников), а также каких-то смешных людишек, у которых все получается шиворот-навыворот» (Грибова 1975: 98–99). О чуди в коми-пермяцком фольклоре см. (Голева 2013 и 2024; Королёва, Кротова-Гарина 2021).

ков. Предания о чуди в селе помнят представители двух родственных друг другу семей, в конце 1930-х годов переехавших в Куву из деревни Городище⁶³. В рассказах нашей пожилой собеседницы низкорослый *чучской народ* сближается с персонажами сказок-анекдотов о глупцах⁶⁴. Комические мотивы встречаются в «чудских» преданиях и у северных коми-пермяков, однако в фольклорной прозе иньвенцев они более популярны, см. подробнее (Голева 2024). В кувинской версии несообразительность персонажей заключается в том, что они все вместе переносят один большой мешок с зерном, вместо того чтобы сделать несколько удобных небольших мешочков⁶⁵:

[А в Городище не говорили, что там раньше маленькие люди жили?] *Нет, такие жили.* (Показывает на себя.) [Иногда говорят — чудские или чудь?] Чудь? (Смеется.) *Это чё-то папа, вот разговаривали, когда сидят гости да чё да. Они про чуч... чучские люди. Говорят, **маленькие** они-от были. Дак мешок муки или зерно нагрузят, дак, грит, много возьмуться за этот мешок. <...> Он, говорят, этот народ, **мелкий и малосильный**. Дак большой-то мешок зачем грузить! Маленькие бы такие и сделали ведь мешочки. <...> А мы-то уж, дак мы уже большие были.* [А эти люди куда потом делись маленькие?] *А изжились, наверно. <...> Были, были чучской народ когда-то. А этих <современных> людей, говорит, Господь сохраняет, нас как. Что они мощные, работают сильно.* [А те плохо работали?] *А они **маленькие**, да у них силы-то мало. Силы-то мало — не работают, не могут. За мешок-то гуртом возьмутся, много человек. А у нас-то, эти люди-то — они ведь как возьмутся дак!..* (ЩЕЕ).

⁶³ Деревня Городище Кудымкарского МО, ныне не существующая, располагалась в 9 км от Кувы.

⁶⁴ Сказочно-анекдотические сюжеты связываются с чудью и в русской традиции (Березович 2012: 561). На наличие сказочно-повествовательные структур (возможно, заимствованных) в коми-пермяцких «чудских» преданиях ранее обращали внимание Л. С. Грибова и Ю. Г. Рочев (Грибова 2003: 107; Рочев 1985: 6). Эти рассказы основаны на сюжетных типах СУС 1202, 1205, 1260, 1275 и др.

⁶⁵ В опубликованных коми-пермяцких преданиях о чуди такой вариант сюжета отсутствует. Нет его и в «Сравнительном указателе сюжетов», учитывающем сюжетный состав восточнославянских сказок.

Комический характер предания подтверждает коммуникативная ситуация, в которой оно исполнялось в семье рассказчицы: ее отец развлекал этой историей гостей во время застолий. В ходе полевой работы нам еще несколько раз встретились упоминания о том, что истории о чуди были темой застольных разговоров и споров. Одно из таких сообщений записано в 20 км восточнее Кувы, рядом с селом Белоево:

*Она <чудь> проскальзывала в рассказах, в разговорах у кого-то что-то. <...> Вечером всё это собирается, значит, угощение хозяева готовят. <...> «Вот там чуды жили. **Мелкий** народ там такой-то». Люди всегда находились, которые знали больше: «Да какие мелкие! Они **крупней тебя там были**». Всё, вот такие байки были. Ну, это после рюмочки, после другой рюмочки. <...> А мы чё, пацаны, на полати где-то сидим. Све-сим головы и слушаем... [То есть одни говорили, что они были мелкие, маленькие?] Да, а другие говорили, что они **большие** (ЯВИ)⁶⁶.*

В коми-пермяцкой деревне Малая Сидорова, расположенной неподалеку от Кувы, зафиксирован вариант, не предполагающий комической интерпретации. Здесь маленькие люди используют для ношения зерна мешки небольшого размера:

*Көркө вöмась **поснитöсь народыс, поснитикöсь народыс** вöмась. И меиöккеныс вöмась чуки гуммез. Көркө чукиэсö нойисö бес следоу. Вот отицуда доицуда. Не выше колен, а только доицуда и вот доицуда.* (Показывает расстояние от лодыжки

⁶⁶ Похожий коммуникативный контекст упоминается в рассказе из кочёвской деревни Боголюбово, находящейся неподалеку от границы с Юрлинским МО. В этом варианте сюжета о самопогребении чудь заменяется нечистой силой: *Здешние шибко не рассказывали. Старик токо один, когда выпьет, тогда рассказыват свои байки, сказки. (Смеется.) <...> [А что рассказывал?] Сказки он тогда рассказывал — которо знал, которо чё. Про чертей истории. [Расскажите.] Сказки любил рассказывать, когда выпьет, а у трезвого ты у него не услышишь. [А про чертей что?] Ну, это в старые годы жили-де черти. [И что делали?] А я не знаю, чё они тут делали. Когда де эти люди пришли новые, они де с крыш прыгали, самих себя убивали. Ямы копали. В яму де зайдут и столбы подрубят и. Потолок вместе с землей их давит там. [А он называл их черти или чуды, чуддэз?] Чертями он их называл. [А зачем они это делали?] Самих себя кончали. Люди же пошли новые, белы люди. Большие люди пошли, а они же были маленькие. [Не стали вместе жить?] Но. Вот, самих себя кончали они (МИВ).*

до колена.) *И вот у них такие, говорят, мешёккес сэтшёмось вёёмась. Но. Миян бёрын... Сэсся мийё адззан воимё. А миян бёрын пё бёра воас гырьсь народ. Вот этё старые люди рассказывали. Бёра гырьсь пё воас. А мийё сёроно ведь, ме думайта, последние годы живём. Смотри чё делается. Щёроно как-нибудь да пропадать нам: то наводненнё, то пожар, то война. Как дальше жить? (ИТМ).*

[Когда-то был **мелкий народ**, очень мелкий народ был. И их мешками были чулки без нижней части. Когда-то чулки носили без следов. Вот отсюда досюда. Не выше колен, а только досюда и вот досюда. (*Показывает расстояние от лодыжки до колена.*) И вот у них такие, говорят, мешки такие были. Но. После нас... Потом мы, смотри, произошли. А после нас, говорят, снова будет большой народ. Вот это старые люди рассказывали. Снова большие, говорят, будут. А мы все равно ведь, я думаю, последние годы живем... (*Заканчивает рассказ на русском языке.*)]⁶⁷.

В приведенных записях прослеживаются представления о сменяющих друг друга поколениях людей. Чудь *изжилась*, а современных людей *Господь сохраняет*, потому что они сильные и хорошо работают, однако когда-нибудь им на смену придут люди высокого роста. Подобные рассказы в начале XX в. слышал от коми-пермяков краевед Я. В. Камасинский: «Раньше в городищах жили чудаки, они — первые жители, вторые — мы, третий народ будет после нас» (Камасинский 1905: 106). Аналогичные представления известны восточным и южным славянам, однако последовательность поколений в этих версиях, как правило, противоположная: на смену великанам приходят обычные люди, которых потом должен заменить народ маленького роста (Белова 2004: 28–29).

Идея о небольшом росте чудского народа поддерживается (а отчасти, возможно, и вызывается) обнаружением в земле миниатюрных предметов: посуды, орудий труда и т.п.:

Учёт народ кёркё олёмась татён. Вот. Городищевын, Тебеньын тожо сэтчин. Кытён эшö? Сякёй деревняоккес: Шайтан, Пальник-Чуд, Пальник по Кондовской сэтчин. <...> Ну и

⁶⁷ Здесь и далее перевод текстов с коми-пермяцкого на русский язык выполнила Е. М. Матвеева.

этö, раскопкаэз керöмась керöс вын. Из Гарьян, Городищеас. Ну, посуда сакöйö, учöтикö, паннез, бекöррез адззывöмась (ЩВВ1).

[**Маленький народ** когда-то жил тут. Вот. В Городище, в Тебеньково тоже там. Где еще? Всякие деревушки: Шайтан, Пальник-Чуд, Пальник по Кондовской <дороге> там. <...> Ну и это, раскопки делали на горе. Из Гарьян, в Городище. Ну, посуду всякую, маленькую, ложки, тарелки находили].

В Прикамье артефакты в виде миниатюрных вещей хорошо известны археологам по находкам на святилищах раннего железного века (костищам). Прагматика этих предметов не до конца понятна: предполагается, что они могли предназначаться мифологическим существам (духам, божествам), а закапывание в землю выступало как один из способов принесения вещей в жертву и отправки их в иной мир (Лепихин 2007: 141–142, 150–151, 155–156). Коми-пермяки приписывали случайно найденным «чудским» предметам магическую силу, могли использовать их для целительства и гадания: «В д. Раменье⁶⁸ жила старуха кочёвская. <...> Она лечила чудским ральником (маленький, как ложечка). Напоит больного водой, в которой подержит ральник, больной поправляется» (Грибова АKNЦ: л. 85–86).

В рассказах кувинских жителей 1950-х годов рождения встречается широко распространенный сюжет о самопогребении чудского / маленького народа: не желая подчиняться пришлому населению, он хоронит себя в ямах, подрубив деревянные столбы с крышей:

ЩВВ1: *Нія пö керöмась ямаэз, пильöммеэ керöмась. <...>*
 ЩВВ2: *Столбоккез сувтöтвöмась, подпораэз, сы бердö, видимо, этö көртавöмась гез. Көр пырасö, сэн кыскöны этö подпорасö, и быдöс муыс лэдзчисьö, киссьö и тыртö нийö. ЩВВ1: Вовйөн ния этчö шедасö кыздз могилаö. <...> Так вот это и называется чудьскöй. <...> Чудскöй деревня, чудскöй олан. Ну, что жили там. <...> **Учöт народ. Учöт морттэз.** <...> Но, видимо, не все погибли. Кто-то смешался потом (ЩВВ1, ЩВВ2).*

⁶⁸ Раменье — часть ныне не существующей деревни Верх-Раменье, входившей в бывшую Кувинскую волость.

[ЩВВ1: Они <маленький народ>, говорят, сделали ямы, западни сделали. <...> ЩВВ2: Столбики поставили, подпоры, к ним, видимо, это, завязали веревку. Когда зайдут, там вытащат эту подпору, и вся земля спускается, рассыпается и накрывает их. ЩВВ1: Живыми они туда попадут как в могилу. <...> Так вот это и называется чудьской. <...> Чудская деревня, чудская жизнь. Ну, что жили там. <...> **Маленький народ. Маленькие люди.** <...> Но, видимо, не все погибли. Кто-то смешался потом].

Исследователи предполагают, что этнографической основой для возникновения устойчивого фольклорного сюжета / мотива самопогребения стал особый тип захоронения умерших, при котором в могиле устанавливаются деревянные стойки с настилом («потолком», «полотьями») или деревянный сруб (Лашук 1969: 213; Смирнов 2001: 60–62). В преданиях из других регионов уход в землю, осуществляемый разными способами, связывается не только с чудью, но и с иными мифологизированными первыми жителями территории: *литвой*, *панам* и др.⁶⁹ По мнению А. А. Панченко, представление о самопогребении подчеркивает «“чужесть” покойников, лежащих на заброшенном кладбище, их “выпадение” из нормативного ритуального обихода и связанные с этим опасности, которые могут подстергать живущих» (Панченко 2013: 127–136).

Мотив родства с чудью, характерный для некоторых микролокальных коми-пермяцких традиций, в Куве и окрестностях выражен в ослабленной форме. По преданиям, часть чудского народа осталась в живых и «смешалась» с народом, пришедшим со стороны Вологды. Их потомки, отличавшиеся невысоким ростом, считаются жителями нескольких местных деревень — Пихтовки, Шайтан-Пальника, Чуд-Пальника и др.:

*Ну, такие же легенды есть, что якобы закопались в землю с семьями вместе. Но они все, похоже, потом как бы с другими народами, видимо, сошлись. <...> Кто-то, видимо, не захотел все-таки <себя закопать>, остались и **смешались** потом (ЩВВ2);*

⁶⁹ Типологические параллели к мотиву ухода в землю, совершаемого первыми людьми / предками, см. в (Лимеров 1998: 93–94).

Пришли же сюда другие племена. Вот эти, со стороны Вологды. <...> И с нашими **смешались**, с этим мелким народом. Вот бабушка-то моя как раз была с Пихтовки родом. А там вот такие все. (Показывает высоту себе по грудь.) Тетя Дуся-то тоже еть маленькая. А дед-то у нас очень высокий был, худенький. [И получается, они смешались?] **Смешались**, да. Вот деревеньки там еще по Кондовской <дороге> были. Как назывались-то?.. Шайтан-Пальник назывался, деревенька. Потом как вторая-то? — Чуд-Пальник, вот. Это недалеко от Городища тожо. На Городище-то у нас жили Тотьянины. [А те, которые с Вологды и Тотмы приходили, они были русские или кто?] Дак они тут уже **перемешались** (ЩВВ1).

Чудской народ и его потомки наделяются антропологическими чертами, отличающими их от «обычных» людей. Кроме маленького роста (самый частый мотив), это **черный** цвет волос: Чудские люди, они здесь у нас нету. [А были раньше?] А вот в Белоево есть, там, говорят, они еще есть, то поколение. Ростом они не так большие, **черненькие**. А сейчас не знаю, это есть, нету уж там деревушка-то, Шорйыв (Малая Сидорова Куд., 2023). В архивных записях есть также упоминание о *длинной шее*, которая отличала жителей селения *Важ деревня* 'Старая деревня': Чучкёйес *кузь голяёсь вёлёмась*. Чучкёй *могильник вёлём эстён, огородечын*. Кува дорас олёмась — *Важ деревня шуёны*. Кайлёмась *сэтчинсянь 2 брата* — *кык Сидёр Ку*. [Чудские с **длинными шеями** были. Чудской могильник был здесь, в огороде. Возле Кувы жили — Старая деревня называют. Пришли оттуда два брата — два Сидор Ку.] (Малая Сидорова Куд.) (ГЛС 2023: 189–190). Два брата, оба по имени Сидор, считаются основателями коми-пермяцких деревень Большая и Малая Сидорова в окрестностях Кувы.

Представления о чудском народе в Куве постепенно утрачиваются. Фактором, в какой-то мере их поддерживающим, являются названия существовавших окрестных деревень Чуд-Пальник, Чуды (коми-перм. Чуддэз), а также фамилия Чудинов⁷⁰:

⁷⁰ Как таковая фамилия Чудинов, встречающаяся Пермском крае, действительно восходит к (прото)этнотиму чудь (Полякова 2005: 424).

[А про такой народ чудь слышали? Чучкёй народ.] *Чуды, поди? Есть фамилия Чудиновы, может, от этого произошло. Многие тут Чудиновы.* [Нам рассказывали про чучкой народ, который раньше жил здесь. Нет никаких историй про них?] *Может, когда-то жили чуды. По-моему, даже деревня Чуддээ. Где-то была деревушка в лесу. Но сейчас этих деревень нету. Вроде говорили, Чуддээ* (ИЕЛ).

Однако носители фамилии Чудинов, с которыми нам удалось побеседовать, не связывали ее со здешней чудью и считали не местной. Иногда предлагается версия, согласно которой фамилию эту принесли беглые или приезжие «с Карагая»:

[А вот у вас фамилия еще интересная: Чудиновы.] *Это когда-то приехали, приезжали сюда, когда-то ведь раньше бежали вот, богаты были, что ли. Чудиновы. Три фамилии у нас здесь. Чудики, чудики мы.* [А с каких мест они сбежали?] *Карагайские, говорили, что с Карагая, карагайские* (ЧЭВ).

Карагайский МО (в прошлом — Карагайская волость) находится за пределами Коми-Пермяцкого округа, прилегая к южной его границе. Между землями иньвенских коми-пермяков и русским Обвинским поречьем, частью которого является карагайская территория, существовали тесные миграционные и культурно-экономические связи. Возможно, их след и фиксируют наши полевые записи.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧУДИ И СТАРЫХ ЛЮДЯХ У СЕВЕРНЫХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Некоторые из описанных выше мотивов встречаются не только у иньвенцев, но и почти повсеместно у других групп коми-пермяков. При этом в северной части Коми-Пермяцкого округа, у кочёвцев и косинцев, бытуют такие фольклорные нарративы, которые для южных территорий не характерны. К их числу можно отнести предания и легенды о водных источниках, появление которых тоже связывается с чудью. Следы хозяйственной деятельности древних жителей может объясняться существование в той или иной местности чудского колодца (*чучкёй ошымёс*). Подобные колодцы наделяются

необычными свойствами: в них очень хорошая / лечебная вода; эту воду нельзя брать ночью; взамен нужно оставлять плату / подарок либо еду для поминовения чудских людей; у колодца нет дна; его нельзя «тревожить», в том числе перестраивать, иначе случится стихийное бедствие либо воды станет мало, она исчезнет и т.п. (Голева 2016). Один из таких колодцев располагается на окраине села Пелым Кочёвского МО:

*Будешь вот в сторону Кочёво идти, Кочёво-то, ну? <...> И вот там вот этот **чудской колодец**, совсем-совсем близко от дороги... И что там вода никогда не замерзала! <...> И говорят, этот чудской колодец — это когда-то здесь вместо нас жили **чудики**, другие, другая народность. И вот так, когда смена-то народу настала, и они, которые остались, собрались все вот в этом месте и сделали какой-то балаган как, из жердей да чё да, и все туда зашли, и все туда погибли... все вместе. И вот на том месте вода — святая вода была. Действительно, чудской — чудики что там были, чудской колодец. <...> Люди, у которых глаза болят, у кого желудок болит — все носили <воду> оттуда (НРС).*

С жизнью древнего народа и его внезапным исчезновением связывается самый почитаемый на кочёвской территории родник — *Таркёмыс*⁷¹ (или *Тарка́мыс*). Он расположен в лесу, примерно в трех км от деревни Петухово. Хотя этот природный объект нельзя назвать легко доступным, его паломнический ареал довольно широк: он включает села Кочёво и Пелым, деревни Петухово и Кузьмино, в прошлом — Урью и другие селения. Устные рассказы о нем бытуют в селах Большая Коча, Юкеево, деревнях Большой Пальник, Борино и др. Согласно преданию, на поле Таркэмыс, выше родника, жили когда-то маленькие люди. По одной из версий, причиной их самопогребения стал страх перед обитавшими на соседней территории большими людьми:

⁷¹ В коми-пермяцком языке есть особый гласный [ö], это нелабиализованный звук среднего ряда, среднего подъема (КПРС 1985: 596). Произносится как промежуточный звук между [o] и [э], в русскоязычных текстах обычно передается буквой э, реже — о.

*Вот там как раз, в Тарко́мысе, про них-то и рассказывала мама, что там **чуди** жили — **маленькие люди**, до девяноста сантиметров <ростом> только. А вот где-то это Большая Коча, там **большие люди**. Их находили даже на берегу, эти скелеты, видимо. <...> Вот **ыджыт отир**, «большие люди» значит. <...> И что они хотели, чтобы рабами эти маленькие люди были, <...> на них, что ли, работали. <...> Они построили землянку, жили они в землянках, потому что они маленькие люди были. У них и эти были ложки, всё, глиняные, и стаканы, кружки. И что они вот... я думаю, что из-за больших людей, <...> вот они построили, заживо похоронили себя. [А что построили?] А ту землянку-то! И прямо и под землю они ушли. Это, я думаю, легенда (ГЛВ).*

На нарративы местных жителей 1950-х годов рождения и моложе влияют знания, полученные из школьной программы и современных масс-медиа. История собственной территории интерпретируется с учетом сведений о масштабных исторических событиях — как правило, хрестоматийно известных. Так появляются варианты, в которых чудь, жившая возле села Пелым и на Таркамысе, хоронит себя, испугавшись прихода татаро-монголов:

*Здесь люди когда-то жили, **чуцкие люди**-то. <...> Раньше старинные люди-то, когда-то, эшо под землей да что да жили. [Под землей жили?] Да-да. <...> Монголо-татары да что да были, дак люди-то жили под землей. Они тоже вот **татар-то боялись** и себя землей прямо засыпали. [А-а, вот как. Потому что они татар боялись?] Да-да-да, **монголо-татар-то боялись**, оне <татары> искали тоже золотишко-то. И людей-то убивали. <...> А они <чуцкие люди> когда в земле жили, они эти столбы-то рубали и сами себя хоронили, чтоб им не попась на́ руки-то. [Это вы здесь слышали, в Пелыме?] Да это везде говорят так (НВН).*

Интерес представляет и другая версия событий, согласно которой прежние жители утонули во внезапно появившемся озере / роднике вместе со своей часовней или церковью:

Всякие рассказы, что там будто чё-то утонуло в этом месте, не знаю. Всякое расскажут, что какая-то часовенка или

церквушка кака-то была что будто бы. Старые-то рассказывали, что там она и утонула вместе. Или эти, какие-то... здесь же народ-то был, какие-то чуди что раньше. Что они не хотели этим подчиниться, которые пришли сюда. Они что прямо в эту часовенку зашли, стали молиться — и вместе утонули. [А не хотели кому подчиниться?] А вот большие люди пришли. Здесь же какие-то маленькие люди, чуди жили (ГВЛ).

Еще я слышала, что там озеро было. Где это озеро, я тоже не знаю. Что и золото находили там, золотые какие-то вещи, — это мама же рассказывала, — когда, видимо, пахали это поле-то, поле. <...> Что озеро высохло, а вот ключ-то и появился. Или, может быть, они <чуди> себя как бы убили. <...> И вместо этого этот ключ-то и забил (ГЛВ).

Сюжет о храме / деревне / городе, которые внезапно утонули или провалились под землю, широко известен. В русском фольклоре самой популярной его версий является поволжская легенда о граде Китеже (Савушкина 1972; Кулагина 2004; Матлин, Ефимова 2023), однако предания и легенды о так называемых провалищах бытуют и в других регионах (Юрчук, Казаков 2017; Кувшинская и др. 2021; см. также литовские версии: Завьялова 2024). Уход в воду или под землю интерпретируется обычно как наказание грешников⁷² либо как спасение праведников (от вражеского набега и т.п.). В коми-пермяцкой устной традиции этот сюжет выявлен пока только в связи с родником Таркамыс. Известная нарративная структура встраивается здесь в новый контекст, образованный представлениями о чуди и смене человеческих поколений — маленьких, больших и «нормальных» людей.

Родник Таркамыс пользуется почитанием местных жителей как минимум со второй половины XX в., его вода считается целебной. Любой поход к источнику может сопровождаться поминовением древних людей, однако главным днем для осуществления обряда считается Троица (см. подробнее (Голева

⁷² Ср.: в Архангельской обл. записано предание о том, как в землю провалилась *чудская деревня*, жители которой не почитали праздников, и на этом месте возникло озеро (Дранникова 2008: 51).

2017)). Во время посещения Таркамыса местные жители вслух или про себя обращаются к прежним хозяевам этой земли:

[А ваша мама ходила для чего?] *Дак чтобы помолиться, наверно, помянуть и воду взять. Вот троичная вода — самая лечебная. Вот в тот день, весь день, вечером приходи — вечером там полно людей, с утра и до вечера. <...> Дак я, например, что я говорю, когда вот это: «Поешьте со мной, я помню о вас, прошу здоровья у вас, простите меня, что я тут воду беру у вас, там, хожу по вашей земле, где они жили». Почему-то я думаю, там, в этом месте, они жили (ГЛВ).*

Как у южных, так и у северных коми-пермяков местом проживания чуди считаются древние городища. Некоторые из них являются реальными археологическими объектами. Наиболее ярко в фольклорных нарративах представлено расположенное в Кочёвском МО городище *Курёгкар* (от коми-перм. *курёг* ‘курица’ + *кар* ‘городище’), называемое также *Куропкар*, *Курикар*, *Куркар*, подробнее в (Беломестнова и др. 2018; Голева 2021). В научной литературе этот памятник археологии известен как Боринское городище (по названию соседней деревни Борино), объект относится к периоду ломоватовской и родановской археологических культур VII–VIII вв. н. э. (Талицкая 1952: 178, № 1378). Просматривающийся вал, как и случайные находки предметов пермского звериного стиля, периодически обнаруживаемых возле Курэгкара, способствуют устойчивости фольклорных рассказов про обитателей городища и оставленные ими сокровища:

На Курэгкармысе они <чуди> жили, говорят. При пахоте вещи находили. Там пещера, говорят, была, туда вход с воротами. <...> Говорят, с одного мыса на другой палками перебрашивались — такие богатыри были (около 7 км). <...> У чудей и дороги были. Тракт с Гайн на Юрлу через леса. Здесь через Пелым они ходили, дорога здесь проходила. Они, говорят, все сами себя загубили. Зашли в ямы и засыпали себя землей (Отопково Коч.) (Грибова АКНЦ: л. 32).

Чудской народ описывается в этих преданиях как люди высокого роста и большой физической силы. С ними связы-

вается широко известный сюжет о перебрасывании предметами на дальние расстояния (по международному указателю мотивов С. Томпсона, F531.3.2.3 — Giants throw tools back and forth «Великаны бросают орудия / инструменты взад-вперед»⁷³).

В некоторых текстах чудской народ, поселившийся на Курэгкаре, сближается с разбойниками («жидовляна были, полная шайка»). В одной из записей жители городища предстают как пришлые «чужие» — беглые пугачёвцы: *Есть у нас тут Куроп-кар, «куриная гора» значит. Когда Пугачёва разбили, туда остатки его войска убежали. Там и жили, вокруг ров вырыли — до сих пор заметно. <...> Куда они девались потом — кто знает?* (Маскаль Коч.) (Беломестнова и др. 2018: 68). Имеется, однако, и другая версия, согласно которой на городище жили «старые люди» (коми-перм. *важжез* букв. 'старые'), которых теперь поминают на месте *Важ Мокин* возле деревни Борино (бывшее Мокино): *Тогда везде лес был, земли мало было, да и та мерзлая. Тогда, будто, народ сам себя живьем зарывал в землю. Там теперь и поминают «старых». Часовня там, в Мокино, стояла. Чушкой что ли народ тот был. Будто в Курэг-каре и жили они* (Грибова АКНЦ: л. 35). «Старые люди» — братья-первопоселенцы *Бора* и *Мока* с их женами *Улитой* и *Политой* — герои местных преданий и легенд⁷⁴; их коллективное поминовение на старом *могильнике* (кладбище) в Троицкую субботу неоднократно описано в научной литературе (Жуланова 2003; Чугаева 2008: 264–266; 2015: 175–178; Королёва, Четина 2016: 136–148).

Фольклорная память о заселении края выражается не только в преданиях о древнем народе, но и в историях о первопоселенцах — основателях конкретных сел и деревень. Среди

⁷³ Сюжет хорошо изучен, из последних публикаций см. (Королёва 2024), там же приведена литература вопроса.

⁷⁴ Устная традиция связывает одного из этих легендарных первопоселенцев с соседней деревней Зуево. Имена *Бориско* и *Мокейко* действительно обнаруживаются среди жителей Зуево в переписной книге 1678 г. (Мартынов, Нилогов 2012: 80). Борис при этом оказывается не братом, а отцом Мокия. Деревня Борина впервые фиксируется в документах первой трети XVIII в., среди ее первых жителей были сыновья Бориса и Мокия, приходившиеся друг другу дядей и племянником, см. об этом (Королёва, Четина 2016: 146–148).

таких повествований особое место занимает сюжет о четырех братьях (либо отце и трех его сыновьях) по имени *Юкся, Пукся, Чадзь* и *Бач*. Они считаются основателями села Юкseeво в Кочёвском МО, а также села Пуксиб с деревнями Чазёво и Бачманово в смежном Косинском МО:

Вёлёмась пö көркö нель вон: Юкся, Пукся, да Чадз, да Бач. Вот ния пондёмась паськальны ултырренас. Паськалисö, отирыс уна вöлисö. Öтик местаас лоис сьöкыт олны, дзескыт. И вот ния пондисö стрöитчыны мöдик местаэзö. Перво пö пондём стрöитчыны Чадз. Адззём аслыс места. Вот. И ыксö Юксяыслö: «Кый меным черсö, ме местасö адззи!» Юкся сьлö черсö кыйö. Ся стрöйтöм аслыс позсö. Сыбöрын Бач мунö кошшö местасö. Адззём да ыксö: «Чадз, меным черсö кый!» Чадзыс сьлö кыяс. Бачыс стрöитас. Сэсся бöра Пуксяыс ыксö: «Кый меным черсö!» И ся, Бачыс, сьлö кыяс. Вот сідз и стрöитчисö. Вот сідз и султöтисö керкуэнысö (ММЕ).

[Были, говорят, когда-то четыре брата: Юкся, Пукся, да Чадзь, да Бач. Вот они начали расширяться своими родами. Расширились, людей много было. В одном месте стало тяжело жить, тесно. И вот они начали строиться на другие места. Первым, говорят, начал строиться Чадзь. Нашел себе место. Вот. И кричит Юксе: «Брось мне топор, я место нашел!» Юкся бросает ему топор. Он построил себе дом. Затем Бач идет ищет себе место. Нашел да кричит: «Чадзь, мне топор брось!» Чадзь ему бросит. Бач построит. Потом опять Пукся кричит: «Брось мне топор!» И он, Бач, ему бросит. Вот так и строились. Вот так и поставили свои дома»].

Основанные братьями-силачами села и деревни относятся к числу старинных коми-пермяцких селений. Юкseeво и Чазёво упоминаются в первой писцовой книге 1579 г., Пуксиб и Бачманово — во второй переписи, проводившейся в Перми Великой в 1623–1624 гг. При этом документально подтверждается отантропонимическое происхождение двух топонимов: первыми жителями *починка Чезев* оказываются «Гриша да Петруша *Чезевы*» (Яхонтов: л. 40 об.), а в деревне *Бачманова на Ключе* обнаруживаются «Офон<ь>ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов. <...> Д<вор> Олешки Ива-

нова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшки *Бачманова* сошел безвестно в 1616 году» (Кайсаров: л. 132 об.). Имена двух фольклорных первопоселенцев зафиксированы здесь пусть не прямо, но в виде реальных патронимов и формирующихся фамилий⁷⁵. В дальнейшем фамилии *Чазев* и *Бачманов* стали распространенными, они существуют в Коми-Пермяцком округе до сих пор (Вишневский 1928: 295, 297; Полякова 2005: 43, 409). Предполагается, что имя или прозвище *Чаз* могло возникнуть от коми-пермяцкого либо тюркского слова (Полякова 2005: 409–410), а антропоним *Бачман* происходит от тюркского *badzman* ‘собирающий пошлин’ (Там же: 43).

Фольклорные предания в мифологизированном виде отражают историю заселения этих территорий в XVI–XVII вв., сохраняя, пусть частично, реальные антропонимы первопоселенцев. Тем примечательнее, что смерть основателя Чазёво, а иногда и его братьев, изображается в виде все того же чудского самопогребения:

А люди здесь жили такие когда-то: Чадзь, Бадзь, 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 (СМЕ).

Почитаемая могила первопоселенцев находится примерно в 1,5–2 км от окраины деревни и действующего кладбища, в месте *Важ Чадзёв* ‘Старое Чазёво’. Коллективный поминальный обряд, осуществляемый здесь жителями окрестных сел и деревень, хорошо описан в литературе (Вишневский 1928; Чугаева 2008: 266–269; 2015: 178–183; Королёва, Четина 2016: 139–145; Черных 2023: 406–493). Необходимость поминовения объясняется коми-пермяцкими представлениями о том, что в противном случае разгневанные «старые люди» накажут жителей. Их наказание — *мыжа* (коми-перм. ‘кара’) — проявляется во внезапной болезни, потере человека либо домашнего скота.

⁷⁵ Впервые наличие этих фольклорных антропонимов в писцовых книгах установил краевед М. Е. Мартынов, см. (Мартынов 2013: 3–8).

На значительной части Кочёвского и Косинского МО в устной и рукописной формах бытуют фольклоризованные поминальные молитвы на русском языке с упоминанием братьев-первопоселенцев и других «старых людей»:

...Иван Богослов отворяй ворота, помяни Господи знающих и незнающих <...>. Старые деды, старые бабушки, прав деды, прав бабы <...>. Помяни Господи старолежащих здесь и повсюды Чадз-бач, Юкси, Пукси, Зуев, Мокин, Борис и всех желающих (из частного рукописного собрания, обнаруженного в с. Пуксиб Косинского МО в 2023 г.)⁷⁶.

В косинско-камском и кочёвском диалектах, носителями которых являются косинские и кочёвские коми-пермяки, сложились свои обозначения почитаемых «старых людей». Кочёвцы используют названия *чудской* народ, *чуддэз* букв. ‘чуды’, *важ отир* ‘старые люди’⁷⁷, *важжез* (*важжес*) ‘старые’, *важ-важжез* (*важ-важжес*) букв. ‘старые-старые’, *мокины* (по названию старого кладбища у д. Борино, бывшее Мокино). У косинцев известны лексемы *родителлез* (*родителлес*), *чуддэз* (*чуддэс*) (Королёва, Кротова-Гарина 2021). В экспедиции 2021 г. от жителей д. Чазёво и окрестностей зафиксированы также названия *пöрись отиррез* ‘очень старые люди’, *мокинскойес* ‘мокинские’ и др.

В фольклорных рассказах о Юксе, Пуксе и их братьях интересны мотивы, связанные с внутренними миграциями и проникновением в край русского населения. В одном из вариантов появление легендарных первопоселенцев на коми-пермяцкой земле объясняется тем, что они были высланы из Москвы: «Когда-то изгнали из Москвы или из другого места в ссылку отца с четырьмя сыновьями. Вот они дошли до Юкеево и там остановились...» На месте остановки родственники построили

⁷⁶ Подробнее об этом типе молитв в традиции кочёвцев и косинцев см. (Королёва и др. 2013; Королёва 2014).

⁷⁷ Для этого наименования обнаруживается близкая типологическая параллель: мифоним *стары(е) люди*, обозначающий древнее население края, отчасти сходное с чудью, встречается в русских говорах на Восточном (г. Полевское, Сысерть Свердловской обл.) и Южном Урале (Березович, Иванова 2023: 138).

часовню, посадили четыре ели и разошлись в разные стороны, чтоб основать новые селения (Антология 2013: 29). В материалах 2000 г. люди, похороненные в месте Важ Чадзёв, названы русскими беглыми крепостными:

*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 <на месте Важ Чадзёв>, там мужики, а где река, там женщины. Утварь всю взяли с собой, столбы поставили, крышу сделали, <...> потом в яму-то зашли и стойки-то, которые были, они их свалили. Дак на том месте, говорят, долго еще их голоса слышали, они там, под землей, недели две плакали. Самоубийство кому-то грех, а их нужда заставила. Они **русские** были (ВЕЯ).*

В локальной традиции, связанной с почитанием мест Важ Чадзёв и Кушдор, обращает на себя внимание выраженный старообрядческий след. В одном из рассказов погребенные там названы *староверующей люддес*:

*Голодной годдэз вёлісё, тшыгось бедной отирыс вёлісё, нем вёлі сёйнытё, кытчё воштісясё? <...> Этё, гарйёмось могилаэз ыджыттэз өддьён. И сэтчё столббез пышкас султётёмось, ну, чтобы потом нійё кералны, столббесё. Велдöрас му тэчёмось, кыдз бугор, и сэтчин пырёмась асьныс и потом быдённыс. <...> Нія, этна өддьён **староверующий люддес**, нія өддьён мыжйисёны. Миянлө мыжаэз нія керёны (БАН).*

[Голодные годы были, голодными бедные люди были, нечего было есть, куда денутся? <...> Это, выкопали могилы очень большие. И туда столбы внутрь поставили, ну, чтобы потом их срубить, столбы. Сверху землю положили, как бугор, и туда зашли сами и потом все <похоронили себя>. <...> Они, эти очень **староверующие люди**, они очень сильно карают. Нам мыжи <кару> они делают].

В тексте на русском языке братья-первопоселенцы именуются *староверами*: *Юкся и Пукся братья были, в землян-*

как себя похоронили. Столбы там были, они их подрубили. **Староверы** они были. Староверы — это первые, мы для них были пришлые, как уже мирские, что ли (ПКМ). В одной из записей верующая бабушка рассказчика, ходившая поминать «старых людей», названа *старообрядной бабушкой* (Чазёво Кос.)⁷⁸. В Кочёвском и Косинском МО сфера народной религии действительно включает старообрядческую атрибутику и ритуалистику: надгробные памятники часто имеют форму креста с треугольной «крышей», во время бытовых молений старшее поколение использует как троеперстие, так и двоеперстие и т.д.

В Коми-Пермяцком округе коллективные поминовения чудских / «старых» людей почти не практиковались на юге у иньвенцев, но получили распространение на севере у кочёвцев и косинцев. При этом традиция выходит за пределы Пермского края, образуя довольно отчетливый и целостный ареал. В прошлом аналогичные обряды фиксировались в смежном регионе — Кайгородской и Тушникоской волостях Вятской губернии у проживавших там коми-пермяков и соседствовавших с ними русских (Сорокин 1895). Сходный обычай был известен также зюздинским коми-пермякам. О наличии подобного обряда у коми (зырян) имеются лишь единичные краткие упоминания. По всей видимости, можно говорить о том, что наиболее развитые формы «поминок по чуду» сложились именно в коми-пермяцкой традиционной культуре. Очерченный ареал отражает широту бытования коми-пермяцких мифо-ритуальных традиций и их влияние на русских соседей в XIX — начале XX в.

⁷⁸ Ср.: места погребения старообрядцев иногда маркировались как «чудские» и на Русском Севере. П. С. Ефименков приводит случай, когда кладбище с надгробными надписями на церковнославянском языке считалось чудским, поскольку, по сообщению местных жителей, «тут, в прежние годы, всё такая староверская чуда живала; ее тутоки и клали» (Ефименко 1869: 37–39).

УСТНАЯ ПАМЯТЬ О МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТАХ НА ЮРЛИНСКО-КОЧЁВСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Фольклорная (квази)историческая проза кочёвских коми-пермяков не исчерпывается преданиями о чуде. В числе разнообразных сюжетов имеются рассказы, отражающие внутренние миграции более позднего времени. Один из них связан с обособленным кустом деревень Хазово, Лобозово, Гаинцово (официальная форма Гаинцево) и др., расположенных к юго-западу от села Кочёво. Пожилые жители ныне не существующей д. Гаинцево рассказывали, что являются потомками переселенцев из северного поселка Гайны:

*Там тоже старушка жила <...>. И я вот стала у нее тоже спрашивать: «Почему Гаинцово-то? Отчего?» Мы даже не «Гаинчи» говорили, а «Гáнчи». И никто нас не поправлял никогда, что не «Ганчи», а «Гáинцы». **Переселенцы с Гайн, гаинцы!** А она говорит: «Дак с Гайн! Поэтому у них Исаевы, Дегтянниковы там, фамилии гайнские». Вот так! (МВП).*

По воспоминаниям, жители этой деревни были более зажиточными, а их быт отражал влияние поселковой и городской культуры:

Если в нашей деревне <Лобозово> не было палисадников, там около каждого дома палисадники были. Там ирга росла. Там культурней что ли было, люди что ли культурные были. <...> И там почти в каждом доме у них как типа буфетов были шкафы такие. У нас в деревне таких не было (МВП).

Как почти повсеместно в коми-пермяцких районах, предметом метаязыковой рефлексии местных жителей становится наличие параллельных названий деревень — на русском и коми-пермяцком языках: *Вот это -ово, окончание их... На самом деле это русские уже при переписи -ово это сделали окончание. А на самом деле Лобоз, Гаинчи, Кáз. <Название> Шорша почему-то не поменяли (о деревнях Лобозово, Гаинцево, Хазово, Шорша) (МВП).*

Как и в Косинском МО, на кочёвских территориях ощущимо влияние старообрядческой традиции. В XIX — начале XX в.

в ряде деревень Кочёвской волости проживали единоверцы. В д. Кокушкино (теперь — Кукушка) существовала единоверческая часовня, о которой помнят многие местные жители: *Раньше здесь, в Кукушке, недалеко староверы жили. У староверов часовня была, дак некоторые у них <в ней> детей крестили. Староверы — это русские всё, с Карагая они были. Я их помню, они отдельно жили. А дети у них росли — они уже не стали староверы* (ШИА). В Кукушке, Сеполе и других деревнях представителей некоторых семей называли *кержаками* (Голева 2019: 50, 53). Сегодня память о старообрядцах сохраняется в том числе как часть семейной истории. Такие воспоминания записаны, к примеру, от уроженки д. Тарасово: *Ну, бабушка у меня, да, была <старообрядка>. Она каждое утро вставала, умывалась, надевала платок, вставала на колени и молилась. Каждое утро. Я очень хорошо помню* (КНП).

Устные рассказы, бытующие на юге Кочёвского МО, отчетливо принадлежат традиции межэтнического пограничья. Заметное место в них занимает тема русско-коми-пермяцких контактов. Пожилые жители помнят об изменении административных границ, в результате которого их деревни сначала входили в русскую волость, а затем перешли в коми-пермяцкий район:

*Я пермячка, в Воробьёво-то все пермяки. А вот расскажу. До советской власти-то были губернии. И вот это деревня-та Ёржа, и Боголюбово, и Ташка. <...> **Три деревни** принадлежали Юрлинскому району. И <там> был Зу́линский сельсовет. И вот **три деревни русские**, а вот Сальнико́во да что почему-то туда не вошли... Только три деревни-то русски. <...> Зулинский сельсовет был, поэтому люди были русские здесь, потому что Юрлинский район — русский. <...> И вот при советской власти сделали вот это... Через Косу́ реку́-ту надо много строить это дорогу. Дорога же нету. И вот они распорядились, что <поскольку> за рекой Косой мы <т.е. Ёржа, Боголюбово, Ташка>, — и нас в Кочёвский район взяли. Поэтому вот **три деревни русские** здесь, остальные все коми. В Сёполе — коми, в Кукушке — коми, все-все-все (БЗИ).*

Вплоть до настоящего времени между южными кочёвскими территориями и юрлинскими деревнями сохраняется тесная коммуникация, используются, пусть и реже, короткие дороги, в том числе через речной брод:

Вот Коса река-та бежит, и только семь кило́метров <до юрлинских селений>. Мы, когда я сюда пришла, хаживали в <русское село> Зу́лу-ту. Реку́ перейдешь бродом, и там еще и эти... зу́лински-те, у них там черника не растет, реку переходили и вот за черникой к нам ходили. <...> А то уйду в лес к ним, дак всегда вместе с ними розговаривам и всё. Вот оттуда переходят <русские> эту Косу-реку и в Урже собирают чернику (БЗИ).

Жители приграничья помнят конкретные деревни, перешедшие из одной административной единицы в другую. Однако уроженцы более отдаленных территорий всю сёпольскую сторону (по названию коми-пермяцкой д. Сеполь) могут воспринимать как русскую:

*Вот эти деревни, видимо, все они были русскими. Я точно не знаю, но вот эта сторона сепольская — там русские. У нас даже вот через <деревню> Шоршу, у нас <там> бабушка была, бабушка Фёкла. <...> Она куда-то всё туда в Боголюбово ездила, что у них там какие-то родственники, у шоршинских, были. И она как бы... она какая-то не коми-пермячка, не совсем коми-пермячка была. Она какая-то вот... **что-то русское** в ней было. [А в чем это проявлялось?] Она была модница. (Смеется.) У нас в деревне не носили бусы. Она бусы носила, бусики, она сережки носила. У нее... обувь какая-то была, ботики у нее на каблучке были. У нее был патефон (смеется) (МВП).*

Появление русских на коми-пермяцкой земле фольклорная традиция связывает со Стрелецким бунтом конца XVII в. и ссылкой или бегством стрельцов (иногда эти знания могут опираться на книжный источник):

Чужья, Ба́дя там, Ло́инская. И я где-то читала, это всё были коми-пермяцкие деревни. Но когда переселились русские туда... Что там? Стрелецкая казнь была в Москве, и оттуда все бежали или <их> высылали. И вот они осели в Юрле,

на этой территории. Поэтому это место стало «русским островом». Там были коми-пермяцкие деревни, потом они обрусели. Русские их подавили, коми-пермяцкий язык. Как и везде сейчас (МВП).

ЧДВ: Это вам надо ехать не в Кукушку, это вам надо ехать в Боголюбово. Пока он еще живой. <...> ЧНИ: Один житель, один живет там. ЧДВ: Дьяволово деревня. ЧНИ: Было Дьяволово. Дявыл, Дявыл был. ЧДВ: Вот он <житель деревни> нам рассказал, что Дьяволом называлось, потому что туда ссылали нехороших людей, которых... **стрельцов, бояр**. Боголюбово и Сальниково. Типа вот это от них пошло название, так называли. И что вот из-за того, что вот эти люди, они нехорошие были в свое время, как он говорит, это называли Дьяволово, что люди здесь плохие живут. (Смеется.) Это ему бабушка так рассказывала (ЧДВ, ЧНИ).

ЧДВ: А вот Ташка как раз это и есть Юринский район, вот этот «русский остров». Это Ташка, Дьяволово, Сальникова, Зула, Юм. Вот эта вся сторона — это всё **стрельцы**. ЧНИ: Сальникова-то вообще-то как бы не считалась русской деревней. В Сальниково всегда коми жили вроде (ЧДВ, ЧНИ).

Заметным своеобразием отличаются исторические предания и самоидентификационные нарративы, записанные в д. Кукушка, расположенной неподалеку от южной границы района. Жители этой деревни — кочёвские коми-пермяки. Здесь существует народный этнографический ансамбль «Кукушка» (рук. Н.И. Чугайнова), в бытовом общении старшее и среднее поколение активно использует коми-пермяцкий язык. При этом важной чертой локального самосознания является представление о происхождении от русских первопоселенцев по фамилии Павловы, высланных из Санкт-Петербурга и основавших эту деревню:

Ну да, русские первые были. Ну, потому что мы считали, что вот <...> из-под Санкт-Петербурга приехали Павловы (ЧНИ).

Первого жителя сослал Пётр I с Петербурга, Павлова какого-то. Ну вот в Петербурге ведь тоже есть Павловы. Пётр I кого-то высылал — вот деревня <появилась>. <...> Вот эта

улица была первая. Там вот старый маленький дом есть вот. <...> Вот у этой речки построились. Даже говорят не «рѣчка», а «рѣчка». <...> [А говорили, что этот Павлов русский был?] Но. Дак потому что и все песни поют русские. Вот эти бабушки, тоже они коми-пермяцких песен-то не знают. Вот они знают, дак это у них уже перевод, на коми перевели. Они всё про какую-то Казань поют. А может, из Казани кто-то <здесь поселился>, не знаю (смеется) (ПТИ).

В более подробных вариантах предания сообщается, что братьев было трое и они сели на ключах (поселились у родников). Старожилы знали имена этих первопоселенцев, а некоторые семьи ведут от них свой род:

Ключ-то один, ну, как бы три ключа в одном месте они выходили. Просто один-то сел прямо около ключа этого. Вот один из Павловых, один из этих из братьев. А ключ-то там дальше, как бы речка-то течет, и по речке ниже второй брат <сел, т.е. построил дом>. Там вот так речку даже **Калѣн** <назвали>. Вот первый, я не знаю, как брата-то зовут чѣ-то. А второй-то **Каѣн** был, второй брат-то. И по нему щас, он вот прямо около речки-то жил, и Каѣн-речка, так и всё до сих пор называют **Калин-речка**. Говорят вот это... я помню, всё говорили, что «у нас **Калин рѣд**», — **род-то каѣновский**, ну, **Калин** вот **род** у них, — «а у вас вот другой род». Там еще у кого-то... вот если три брата, дак у каждого <свой род>. Ну, вот у них, я помню, вот она <пожилая жительница> все время говорила: «**Калин рѣд** мян» [«Калин род наш»] (ЧНИ).

Причиной, по которой жители постепенно поменяли язык и этническую идентичность, считается женитьба на коми-пермячках:

Ну, вот эти три брата, да, русские. Ну, а чѣ ж, они женились на пермячках из окрестностей, видимо. <...> И переучили жены-то их на коми. (Смеется.) А чѣ, мамы-то еть все равно коми-пермячки, и они детей все равно привыкли на коми-пермячком <воспитывать>, вот и пошло, и пошло. Ну, а как-то по матери вот коми-пермяками-то и стали дети-то. И всё, про русских и забыли, что Павловы русские (смеется) (ЧНИ).

Пограничный характер территорий проявляется в межэтнических браках, число которых здесь выше, чем в северной части МО: [Как тут русские и коми-пермяки уживались?] *Как уживались — женились! Женились, да и стали коми-пермяки — русскими, русские — коми-пермяками* (смеется) (ЧНИ). Представители смешанных семей и жители смешанных селений характеризуются выражением *коми роч* (букв. 'коми русские'):

*В сепольской стороне, там хотя и Кочёвский район, но, говорят, что это Юрлинский сначала был район. <...> Но тоже уже что-то перемешалось, тоже переженились, там семьи уже стали совместные с коми-пермяками, и уже **коми роч** как стали (МВП)⁷⁹.*

На текущую языковую ситуацию влияет не только близость «русского острова», но и официальная культура. Ее воздействие, как правило, более ощутимо в крупных селах, в том числе муниципальном центре — с. Кочёво. Современную коми-пермяцкую речь носители языка называют *смесь*:

ЧНИ: *Да, на русском больше-то говорят.* ЧДВ: *Не-е-е, на смеси говорят больше-то.* ЧНИ: *Нет, на смеси говорят! Смесь, ну, имеется <в виду> всё равно на коми-то...* ЧДВ: *Это не русский язык, это смесь, это билингва, голимая билингва. (Смеется.) <...>* ЧНИ: *Ну, одно слово на русском, другое, может, на коми, и вообще говор такой (ЧНИ, ЧДВ).*

Одна из наших собеседниц охарактеризовала подобную речь как *идъя-зёръя*, прост. 'засоренный' (о языке), букв. 'ячменно-овсяный' (КПРС 1985: 153): *Коми роч или идъя-зёръя, ид — это ячмень, а зёр — это овес. И если смешивают, то и идъя-зёръя. (Смеется.) Вот это и коми-пермяцкий язык тоже с русскими когда, у нас уже перемешанный, у нас уже чистого коми-пермяцкого языка нет (МВП).*

⁷⁹ Сходным образом говорят о себе жители некоторых пограничных русских деревень: «сорича мы» (т.е. смесь), «мы не русские и не коми», «не пермяк, не русский» (Жуланова 1995: 79).

ФОЛЬКЛОРНАЯ ПАМЯТЬ «РУССКОГО ОСТРОВА»: ПОТОМКИ СТРЕЛЬЦОВ И СТАРООБРЯДЦЫ

Территория проживания кочёвских коми-пермяков на юге граничит с юрлинским «русским островом». Вплоть до начала прошлого века юрлинцы считались обрусевшими коми-пермяками (Бахматов и др. 2003: 4). Теперь известно, что миграции русских на эти земли происходили в XVII–XVIII вв. Обживая новый для себя ландшафт, русские крестьяне наталкивались на древние артефакты и следы чужой хозяйственной деятельности, которая велась здесь раньше. Взаимодействовали они и со своими иноэтничными соседями. Тем показательнее, что в фольклорной прозе юрлинцев практически отсутствуют предания о чуди. Записанные русские тексты буквально единичны. Один из сюжетов бытует в старообрядческой Дубровке и относится к ныне не существующей русской деревне Былом:

МЕВ: Чўчки их называли почему-то, чўчки. <...> ИЕП: Это не у нас было. Пять километров от нас. МЕВ: Это выломские <жители> рассказывали, что вот где-то там они жили. А потом, когда, говорит, вот люди едут — колокольцы тогда на лошадях-то же были <...>, — они, гыт, услышат, что кто-то едет, они, гыт, раз! — в снег падали, чтоб их не видели. А потом вот, как говорят, они заболели. Выкопали одну большую могилу, подпорки сделали, туда землю наложили, а потом, гыт, туда все зашли, подрубили — и сами себя закопали. ИЕП: Захоронили сами себя. <...> МЕВ: И вот, грит, на кладбище есть такое место — там, гыт, как яма такая... Вот может, говорят, вот они там и себя захоронили где-то (МЕВ, ИЕП). Опубликованный вариант этого предания см. в (Бахматов 2018: 5–6).

Широкая распространенность «чудских» преданий в коми-пермяцких районах при почти полном отсутствии этих представлений на территории «русского острова» косвенно может говорить о том, что коми-пермяки заимствовали сюжеты о чуди у других групп русского населения (и, вероятно, в более

раннее время). Юрлинцы, пришедшие на эти земли позднее, осмыслили историю своего появления в Коми-Пермяцком округе с помощью иных фольклорных образов и нарративных схем.

Самым популярным является уже упоминавшийся сюжет изгнания / ссылки стрельцов, связанный с эпохой Петра I. Фигура этого правителя сравнительно слабо представлена в фольклоре Пермского Прикамья. В юрлинских преданиях образ императора выполняет во многом служебную функцию, выступая как временной маркер (что вообще типично для исторических персонажей в устной прозе) и указывая на период, когда случилось недобровольное переселение. Иногда перемещение на Урал осмысливается как бегство — вынужденная мера, чтоб спастись от преследования: *А легенды разные, откуда взялись мы. Одни говорят, что **стрельцы** это **беглые тут...** [А от кого бежали?] А вот в пору Петра, когда вот это гонение было, в петровские времена. Что **стрельцы бежали** сюда, на Урал, и обосновались здесь (КМЛ). Волей царя, который «сгонял людей» на удобную ему территорию, объясняется возникновение целого русского района посреди коми-пермяцких земель:*

*Но что делать, говорят, когда-то **стрельцы** здесь **обосновались**, вот так и русские живут. [Стрельцы?] Ну, стрельцы, когда-то, в свои времена, сюда **поселились стрельцы**. [А что за стрельцы?] А стрельцы, наверное, я не знаю, вот царь-то **сгонял** людей, вот **стрельцов**. И вот почему они здесь среди обосновались, главное, в середине Коми округа? Вот мы одни, Юрлинский район. [Это, получается, первооснователи были?] Да, да. И вот так и живут русские. В основном коренное население — русские здесь, коми-пермяков нету (ЕЕВ).*

Этот сюжет бытует и в старообрядческом кусте деревень. Одной из причин бегства стрельцов здесь считается их приверженность старой вере: *А я вот всё слышал, что мы... у нас эти предки вышли с Москвы, когда восстание было. Вот этих прижимали... [Кого?] Ну, **старообрядцев**-то. Стали превращать в веру мирскую, вот они сюда и сбежались, стрельцы*

эти. [А это вы от кого слышали?] А вот от старых у нас тоже... Ну, этот весь район, видимо, сюда когда-то... <переселился> (МИН).

По сообщению краеведа А. А. Бахматова, в некоторых юрлинских семьях считается, что они носят одну из стрелецких фамилий:

*У многих юрлинцев главная версия, что юрлинцы — это потомки стрельцов. Это самое главное, что ни на есть. <...> Вот он <автор воспоминаний> пишет, что юрлинцы — потомки стрельцов и они дошли до коми-пермяцких деревень, до Цыбьяна. А здесь места пустые, и вот так расселились. Вот, а подтверждение, где подтверждение? Вот также есть воспоминания <учителя>, <...> и вот он пишет, что ему бабушка или прабабушка... рассказывала, что **Сакулины-то**, они, по преданию, **потомки стрельцов**, что их предки-то были сосланы как стрельцы сюда. А Сакулина — деревня это рядышком с Юрлой. <...> И **Сакулины-то**, мол, **стрельцы** (БАА).*

По мнению носителей фамилии **Софин**, встречающейся в Юрлинском МО, она отсылает к имени царевны Софьи, которую поддерживали стрельцы:

***Софины**, у нас же **Софины**, а были они первоначально-то **Софьины**. И он высказывает версию такую, что **Софья**, у Петра I сестра, бунт-то подняла, и вот эти вот стрельцы-бунтовщики были сюда сосланы **Софины**. Вот, а **Софины** — потом мягкий знак выпал, и они стали **Софиными** (БАА), см. также (Бахматов 2018: 7; Бахматов, Шандра 2014: 316–317).*

В генеалогических преданиях родоначальник вообще нередко считается создателем фамилии, переселенцем, который связывается с известной исторической личностью и / или событием (Разумова 2001: 197–198, 206). Однако столь широкое распространение сюжета о стрельцах, сосланных царем Петром I, показывает, что эта повествовательная структура выходит за пределы собственно семейного фольклора и ложится в основу (само)идентификационного нарратива русских-юрлинцев как особой этнографической группы. При этом происходит отбор, редукция и компрессия разнообразного

жизненного материала (Неклюдов 2007), устные воспоминания структурируются в единую повествовательную матрицу, которая и транслируется фольклорной традицией.

Роль Петра I в юрлинских текстах сводится в основном к наказанию провинившихся и их изгнанию из столицы на отдаленные земли. В одном из преданий, однако, сообщается о приезде монарха в Юрлу и сделанном им предсказании:

Вот дедушка мне рассказывал насчет Петра I. <...> Я был ребенком еще, но, знаете, вот рассказы его как будто прилипают сами по себе. В общем, Пётр I якобы ехал в эту сторону, проехал Кудымкар, до Юрлы доехал, остановился. Юрла внизу. Он говорит, что Юрла в яме и <поэтому> Юрла никогда не будет городом. А Кудымкар, поскольку на горе, он будет городом... Вот такая вот легенда (БАА).

Предсказание императора, который на самом деле никогда не посещал Пермский край, — это фольклорная легитимация существующего положения дел, при котором статус окружной столицы достался коми-пермяцкому Кудымкару, а не русской Юрле — в прошлом большому и богатому торговому селу.

За пределами Коми-Пермяцкого округа сюжет о сосланных Петром I стрельцах распространен в Обвинском поречье — у старообрядцев-поморцев Сивинского МО (Чагин 2011: 244–245), в селе Сепыч Верецагинского МО и в других частях Верхокамья⁸⁰. По всей видимости, подобные предания, в том числе юрлинские, отсылают к событиям стрелецкого бунта 1698 г. и последующей расправы Петра I с бунтовщиками, которых, действительно, высылали на отдаленные территории.

Сведения, содержащиеся в исторических документах, подтверждают связь между преследованием стрельцов и приходом русских на коми-пермяцкие земли, однако связь эта носит более опосредованный характер. Исследователи полагают, что один из миграционных потоков в Юрлинский край пришелся на первую половину XVIII в. и был вызван переселением

⁸⁰ Устное сообщение фольклориста О. Б. Христофоровой, которую авторы благодарят эти за сведения.

старообрядцев — бывших стрельцов из центральных регионов России. Первоначально они обосновались на пермских землях несколько южнее, в районах Очёра, Сепыча и Лысьвы⁸¹. В 1725 г. основанные ими старообрядческие скиты были разорены, а сбежавшие старOVERы подались дальше на север — в места своего нынешнего проживания (Бахматов и др. 2003: 5–6). По сообщению епископа Палладия, из скрывшихся скитников двое ушли на реку Юм (Палладий 1863: 45), где сегодня проживают юрлинцы. В устной традиции этнолокальных сообществ, считающих себя причастными к этим событиям, прошлое «сворачивается в символические фигуры» (Пётр I, стрельцы) и превращается «обосновывающую историю» (Асман 2004: 54–55), которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее.

Юрлинская устная традиция сохраняет также память о миграциях из соседней Вятской губернии. В с. Юрла рассказывали о беглых людях из Вятского края, пришедших сюда и поселившихся среди коми-пермяков (Власова 1995: 59). Начало д. Зюздиной дал некий *Зюздяк*, перебравшийся на юрлинские земли в начале XIX в. (Там же: 59); похожим образом возникновение этой деревни описывается и сегодня: *Мы, в общем, это зюздинцы. А зюздинцы-то, они из Кировской области, там эти зюздинские коми-пермяки-то* (БАА). На реке Юм имеется *Кайгородский брод*, указывающий на связь жителей села Юм с вятским Кайгородком:

Насчет Кайгородского брода вы это тоже слышали? [Нет. Расскажите.] Там, я щас не знаю, в котором месте, это, наверное, через <реку> Юм, у них и название Кайгородский брод. <...> <Один из жителей> пишет как раз, что из Вятского края шли. И когда я смотрел 1710-го года переписи, то абсолютное большинство наших фамилий — это из Кировской области, из Вятского края. А <село> Кай-то — это в Кировской области, там <были> Кай-городок и Кайгородский уезд (БАА), см. также (Власова 1995: 59).

⁸¹ О происхождении старообрядцев бывшего Оханского уезда из беглых стрельцов писал, в частности, епископ Палладий (Палладий 1863: 2, 36, 44–45).

Некоторые жители д. Вятчина предполагают, что основатели их деревни тоже были выходцами из Вятской губернии (рассказ об этом может контаминироваться с преданием о стрельцах):

ШЕВ: Ну, у нас же не Вятчина сначала называлась... Была Маркíева, а потом Пармá. <...> А потом Вятчина. [Так, и с чего вдруг стала Вятчина?] <...> МЕВ2: Дак я всё равно считаю, что всё равно у нас <первопоселенцы> с **Вятки**. ШЕВ: Да, у нас вот эти вот... как правильно-то их? Стрельцы. МЕВ2: Да, получается, что с **Вятки**. ШЕВ: Получается, что с **Вятской губернии**-то вот. МЕВ2: Вот когда Пётр I, Софья, они же рассорились, и да? Получается, у Софьи вот этих стрельцов выслали на Вятку. А там земли, там же плохо тоже жили, земли мало, и все они разошлись вот по этим <местам>. Ну, у нас же тут недалеко Кировская-то область. И они <оттуда> пришли (ШЕВ, МЕВ2).

Устная память некоторых семей включает истории о внутренних миграциях:

ИЕП: Ну, у нас вот, про деда моёго говорили, что он приехал с **Кувы**. МЕВ1: Хотя я нашла по метрическим книгам, что он вообще не с Кувы, а вот... с первых переписей, наверное, идет, что вот эта семья Тотмяниных, она вот именно тут и проживала. <...> ИЕП: Дак вот у нас дедушка и говорил, что **мы** с **Кувы**. МЕВ1: Нет, это неправда. Хотя эта там фамилия тоже встречается (ИЕП, МЕВ1).

В прошлом на территории современного Юрлинского МО располагались три волости: Юмская, Юрлинская и Усть-Зулинская. В каждой из них проживали старообрядцы. Согласно документам, приверженцы старой веры и единоверцы имелись в с. Усть-Зулинском, д. Тимина, Сергеева, Пож (Голева 2019: 52–53). Наибольшее число старообрядческих семей проживало в Юмской волости: они имелись в 27 из 82 селений (Бахматов и др. 2003: 13, 14). На этой территории и сегодня находится куст старообрядческих деревень Васькóва, Кóрмина, Дубрóвка, Зарубина, По́дкина. Для многих местных жителей 1950-х годов рождения и младше связь со старообрядче-

ской традицией выражается в том, что идея принадлежности к ней остается важным элементом их самоидентичности:

ИЕП: *Мы тоже ведь перешли <в новую веру>, чё.* МЕВ1: *Мы-то? Мы кержаки-и! <т.е. старообрядцы>.* ИЕП: *А Иван-то ведь мирской!* МИН: *Почему? Кержак я.* МЕВ1: *У него мать кержачка была.* ИЕП: *Потом переходили.* МЕВ1: *А отец-то, говорили, мирской был веры, не знаю. А мать кержачка, всегда он ее кержачка-то звал... ругался когда.* (Смеются.) (ИЕП, МЕВ1, МИН).

Нередкими здесь были смешанные браки, особенно в XX в.:

Еще такое слышала, не знаю, это правда, не правда. Что вот если в семье мать была мирская, отец был кержак, <то, если> дочери рожались, они были мирские, сыновья — кержаки. Вот такое вот я тоже слышала. Что вот таких вер они были (МЕВ1).

Представление юрлинских старообрядческих семей о прошлом — это не столько знания о событиях из истории старообрядчества, сколько «память об определенных практиках» (Душакова 2022: 47). Здесь сохраняются воспоминания о типичных для кержаков бытовых привычках и запретах (некоторые из них старшее поколение продолжает соблюдать):

[Говорят, старoverы ели из своей посуды, здесь тоже такое бывало?] ИЕП: *Да, бывало такое. Я даже слышала, некоторые, grit, свою ложку заворачивали и к иконам ложили, чтобы ее только никто, кроме нее <не использовал>.* МЕВ1: *Вот у него мать, она у него тоже такая кержачка была.* (МИН смеется.) *Я не видала, чтобы она вместе за стол садилась. Вот еще смолodu, как мы стали с ним жить. «Вы садитесь ешьте», — она никогда не ела <с остальными>* (ИЕП, МЕВ1).

Строго соблюдали запреты некоторые старообрядческие семьи, жившие в «мирских» селениях:

Это в Юрле, рассказывали, было. Что жили кержаки, что у них был в речке прорубь, эту воду откуда они носили, они прорубь закрывали на замок. <...> Не давали <другим> носить. Грязными ведрами чтобы туда не лезли, в этот прорубь. Хотя вот вроде это одна речка, да? Но не давали вот <воду> носить (смеется) (МЕВ1).

Судя по устным воспоминаниям, в разных волостях с различной степенью интенсивности осуществлялись межэтнические контакты. Наименьшее число смешанных браков заключалось в Юмской волости, где проживало наибольшее число старообрядцев:

МЕВ1: *Вот я слышала, деревня Горохово-то была. МИН: Ну, дак это уже, они ведь были эти коми-пермяки. <...> Вот Горохов Мыс. <...> МЕВ1: А так коми-пермяков <...> это было очень мало. ИЕП: У нас здесь вообще **никого не было**, кроме двух человек. МЕВ1: А ты рассказывала, что вот в Кормино. ИЕП: **Две пермянки были**. МЕВ1: Александра рассказывала, что у нее бабушка тут была тоже коми-пермячка. <...> Наши женились на коми-пермячках очень редко. **Мы русские больше всего**, русские (МЕВ, МИН, ИЕП).*

В Юрлинской волости имелись более открытые для межэтнических контактов селения. Одним из них была деревня Вятчина:

У нас же Вятчина — Юрлинский район. А <деревня> Цыбьян уже относится к Кудымкарскому... А там коми-пермяки. Ну дак там Цыбьян, Козлова, Захарова, — это же все деревни, они <теперь> исчезли, их же нет. Они коми-пермяки были. [А с Цыбьяна замуж сюда выходили?] Да, да. У нас, получается, даже мама... Мама у нас тоже из Захарова. [Т.е. она коми-пермячка?] Да, она коми-пермячка была <...>. Ну и вот праздники-то все... в Цыбьян-то тоже ходили наши предки-то туда праздновать. <...> Но разговаривали они <жители Цыбьяна> по-русски. С нашими, с Вятчиной, они разговаривали всегда на русском. <...> [А вот из Вятчиной в Цыбьян замуж выходили?] Нет. Все, наоборот, <выходили> вот сюда (МЕВ2).

Наибольшее число русско-коми-пермяцких браков, по сообщению краеведа А. А. Бахматова, заключалось в Усть-Зулинской волости, к которой относилась часть уже упоминавшихся коми-пермяцких деревень, входящих сегодня в Кочёвский МО:

Юмская-то волость, она чисто русская была. Практически, может, на 99 %. А Юлинская — там браки смешанные ежегодно 10–15 % с коми-пермячками. А зулинцы — там полови-

на деревень почти были коми-пермяцкие. Там много деревень, что за <рекой> Косой. <...> Но жили-то ведь — я не слыхал, что были какие-то там конфликты национальные, не слышал (БАА)⁸².

Усть-Зулинская сторона отличается наибольшей близостью к коми-пермяцкой культуре (Бахматов и др. 2003: 13), именно отсюда осуществлялся самый активный трансфер русскоязычного фольклора, в том числе духовных стихов.

Исследователи отмечают, что русский юрлинский говор испытал значительное влияние коми-пермяцкого языка. При этом юрлинцы редко говорят по-коми-пермяцки. Как правило, им владеют те, кто имеет опыт проживания в коми-пермяцких районах.

УСТНАЯ ПАМЯТЬ ГОРНОГО ЗАВОДА: ПУГАЧЁВЦЫ И МАСТЕРОВЫЕ

По юрлинским территориям проходила граница Пермского имения Строгановых — известного рода солепромышленников и заводовладельцев, чьи земли располагались южнее. В начале XVIII в. указом Петра I значительная часть иньвенских коми-пермяков пополнила число строгановских крепостных крестьян. Русские-юрлинцы, как и северные коми-пермяки, остались крестьянами государственными, о чем здесь по-прежнему хорошо помнят:

*Там вот еще у нас места такие есть, **Графская грань** называется. Вот я часто встречала раньше **Графская грань**, потому что там, видимо, по гранй был этот **Строганов граф**. Раньше вот этот же Кудымкарский-то район, он принадлежал ведь Строганову, а у нас-то были **свободные территории** (МЕВ1).*

Фольклорная память бывших строгановских селений, и в особенности горных заводов, возникших в более позднюю историческую эпоху, конструируется существенно иначе.

⁸² Более точная статистика смешанных браков в XIX в. отражена в (Бахматов, Шандра 2014: 13).

В ходе полевой работы 2022–2023 гг. была подробно обследована устная традиция и похоронно-поминальная обрядность одного такого бывшего завода, ныне села Кува Кудымкарского МО (о некоторых результатах экспедиции см. (Королёва и др. 2023)). Собранный материал включает фольклорную прозу об основании селения и коми-пермяцко-русских контактах.

Кувинский чугуноплавильный завод, принадлежавший Н. П. и С. Г. Строгановым, работал с 1853 по 1909 г. К предприятию были приписаны многочисленные жители соседних коми-пермяцких деревень. Русское население складывалось из переселенцев, переведенных в Куву с Билимбаевского, Очёрского, Добрянского, Павловского и других уральских строгановских заводов (Чупин 1878: 171–172). Поселение изначально формировалось как смешанное, в дальнейшем тут численно доминировали русские, а коми-пермяки относительно быстро русифицировались. Сейчас ситуация иная. В Куве проживает около тысячи человек, состав населения постепенно меняется: коренные кувинцы переезжают в города, а в село перебираются деревенские жители из коми-пермяцких деревень Важ-Пашня, Большая и Малая Сидорова, Пихтовка, Тебенькова и др. Село все еще считается русским, однако коми-пермяки теперь количественно преобладают.

Часть Кувы, расположенную на возвышенности, жители называют Щукино. В устной традиции сохраняются предания, согласно которым до возникновения завода здесь уже существовало несколько домов. Исторические данные подтверждают эту версию. Впервые селение появляется в документах в 1716 г., но под другим названием — как «починок за Кувой речкой» (Книга переписная 1716: л. 1037 об.). Второе название — «починок за Кувой рекой, она же Щукина» — возникает в ревизской сказке 1782 г. (Ревизские сказки 1782: л. 659)⁸³. В дальнейшем маленькое селение разрослось до деревни и составило ядро заводского поселения.

⁸³ Благодарим краеведа С. Н. Копытову, а также историка и фольклориста А. Б. Ипполитову за помощь в работе с историческими документами.

Фольклорная память «не столько <...> сохраняет событийно-фактологическую часть прошлого, сколько “поясняет” настоящее для рассказчиков и слушателей» (Пригарин 2016: 117). В Куве и окрестностях одним из фактов, требующих объяснения, становится не только возникновение села как такового, но и появление русских на территории, которую издавна населяли коми-пермяки. В современной устной традиции нарративы о Щукинском починке по-разному манифестируют этническую идентичность первопоселенцев, которую тот или иной рассказчик считает «изначальной». Фольклорная история починка ретроспективно выражает отношения между селом и окрестными деревнями: в преданиях будущая Кува либо возникает так же, как остальные селения, либо появляется гораздо более необычным образом, как бы изначально имея особую судьбу.

Предания об основании селений базируются на сравнительно небольшом количестве однотипных ситуаций, едва ли не самая популярная из них — основание соседних деревень несколькими братьями. В случае со Щукинским починком реализована иная, хотя и похожая, сюжетная схема: здесь первыми жителями одного селения выступают четыре брата — коми-пермяки, пришедших из какой-то местной деревни:

*А Кува-то ведь тоже <коми-пермяцкая была>. Это Щукинский починок тут был. Они тут **все коми-пермяки были**, русских-то вообще не было. Потом только, со временем <появились>, а Щукинский починок — это **коми-пермяцкий**. Четыре домика было. <...> [А Щукины — это кто?] А вот **четыре брата** они были вроде бы. Вот они и это... тут жили, деревенские (ЧНД).*

По другой версии, первопоселенцами были два русских брата, причем имевших особый социальный статус. Эта версия — намного более популярная в Куве — связывает возникновение Щукинского починка с Пугачёвским восстанием (бунтом) 1773–1775 гг., а его основателями считает беглых пугачёвцев:

*Пугачёва на лобном месте в Москве, значит, четвертовали там, значит, отрубили ему голову, казнили. А вот приближенные-то к нему люди, они все разбежались. Всё войско-то разбежалось. И вот есть такое предположение, что некие **казаки** приехали, прибежали через леса. Поскольку здесь были непроходимые леса, топи. А и вот бабушка говорила, здесь токо разбойники, говорит, бегали. <...> И вот они здесь на Урале, вот в этих дремучих лесах скрывались. И вот, значит, она такую версию рассказывала, что были **два брата Щукиных**, видно, <старший из них> по прозвищу **Щука атаман**. Атаман по прозвищу Щука. И вот они обосновались как раз вот в том месте, на холме. Построили, значит, там, может быть, дом, может, два. И вот отсюда начался починок Щукинский (РВБ).*

Братья женились на местных девушках-коми-пермячках, и младший ушел жить в соседнюю коми-пермяцкую деревню Важ-Пашня (коми-перм. 'Старая Пашня'). Известны и такие варианты, где разбойный атаман Щука не имеет брата. Он приходит на место будущего починка вместе с несколькими пугачёвцами:

*И вот один из наших старожиллов вот рассказывал, что будто бы — это легенда, конечно, — что **пугачёвцы**, они бежали в далекие леса, когда их Екатерина II разгромила, так скажем, это восстание, и здесь поселились. <...> А потом... назвали **Щукинский починок**, потому что привел **атаман Щука** своих людей. Ну, сколько их там было человек, может, несколько, два, три, пять человек. Потом, может, обзавелись семьями, дети появились. <...> И он говорит, что этот атаман Щука как был будто бы его далекий родственник (КАМ).*

Щукинский починок действительно получил свое название по фамилии нескольких семей **Щукиных**, проживавших там. Эта фамилия до сих пор является одной из самых распространенных в Куве и ее окрестностях.

В вариантах, настаивающих на русском происхождении починка, чаще проявляется мотив *terra nullius* — «ничейной земли», «пустой» не только в физическом (незаселенность), но

и в культурном смысле (Эткинд 2013: 144–148)⁸⁴. Мотив этот встречается во множестве интервью: «А здесь вообще никто не жил»; «Здесь еще ничего не было на Урале-то»; «А здесь была тайга сплошная, вечная»; «Здесь вообще пустые земли <были>, даже Пётр I не знал, что тут земли какие-то такие»; «Здесь было когда-то вообще болото на этом месте»; «Здесь же болота были, здесь же всё болото. А два дома токо тут были»; «Здесь дебри такие были, никто тут не жил. Два дома построили и потом завод сделали, руду добывали» и т.д. (записи 2022 и 2023 гг.). Согласно этой точке зрения, культура приходит сюда только вместе с заводом.

В фольклорных рассказах об основании Кувы, действительно, часто упоминается построенный завод и установленный при нем социальный порядок. Показательны высказывания, что в то время Кува «была столица» и превосходила нынешний административный центр Коми-Пермяцкого округа: [Вы интересно говорите, что в Куве уже не деревенские люди?] *Когда-то же Кува-то — это была столица, вот щас как у нас Кудымкар. При Строгановых это у нас был тот же самый город Кува (БАМ).* В текстах подчеркивается связь села с Санкт-Петербургом, откуда заимствовались стандарты индустриального и гражданского строительства. Петербургским влиянием объясняются в кувинских нарративах прямые широкие улицы и большие дома, выгодно отличавшие Куву от других сел и деревень.

Устные нарративы описывают появление нового социального мира, который возникает по воле заводовладельца как будто с нуля. Сообщается, что граф отовсюду собирал и переселял тех, кто ему нужен. Некоторые тексты имеют форму мемуаров, поскольку повествуют о семейной истории рассказчиков: *Граф Строганов запросил мастеров сюда, на Урал, и отец моего отца, то есть дедушка, двинулся сюда из Санкт-Петербурга. Три месяца обозом, железная дорога только строилась*

⁸⁴ А. М. Эткинд внесен Министерством юстиции РФ в список иностранных агентов.

еще (АЗД)⁸⁵; Он ведь сюда людей-то отовсюд собирал. У него работали люди с какими-то знаниями, с какими-то навыками. Вот. И здесь у нас народ-то русский. <...> И вот тут уже родился мой дедушка, получается (ЧЛА). Из конкретных территорий, откуда велось переселение, кувинцы называют Билимбаевский завод — современный поселок Билимбаев Свердловской области, и в этом случае устная память соответствует историческим данным.

Иногда рассказчики отмечают, что именно так в Куве появляются первые русские жители: *И вот, говорят, семьями приезжали сюда. Строганов-то отправлял семьями сюда таких мастеровых-то, таких грамотных-то. Вот они потом и это, вот у нас и появились русские-то тут. А так ведь у нас коми-пермяцкая <земля> (ЧНД).* Приезжие обычно наделяются положительными качествами: это люди грамотные, состоятельные, интеллигентные и т.п. По воспоминаниям, потомственных заводчан даже в советское время отличал особый внешний вид — они были высокие и красивые, женщины зимой носили шапки и пуховые шали: *Тут очень культурное село было. Я помню, здесь же люди были переселенцы вот эти, строгановские. <...> И культура была высокая, вот. А потом, я еще училась в школе, люди еще тут жили некоторые. Они ходили, я помню, такие интеллигентные они были, такие высокие, красивые, русские, вот. Они носили шапки и поверх шапок пуховые шали (ЩГД).*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История заселения Коми-Пермяцкого округа отражается в разных группах сюжетов, которые не вполне совпадают для северных и южных районов, для коми-пермяцких земель, «русского острова» и смешанных селений. Известно, что более-менее достоверная память живет в устной культуре примерно в течение трех поколений, т.е. около ста лет. В дальней-

⁸⁵ Материал 2013 г. собран в Куве в ходе выезда под руководством диалектолога И. А. Подюкова.

шем пережитый исторический опыт настолько адаптируется к обобщенным нарративным шаблонам, что практически вся фактографическая специфика утрачивается. Вместо нее на первый план выходит этиологическая функция повествований, объясняющая появление какого-либо природного или культурного объекта, известного местному сообществу и важного для него (Панченко 2013: 127–129).

На территории проживания автохтонного народа такую объяснительную функцию выполняют предания о чуди: они предлагают свою версию появления древних городищ, колодцев, родников, проливают свет на происхождение миниатюрных вещей и предметов так называемого пермского звериного стиля, обнаруживаемых в земле. В сферу влияния нарратива о самопогребении «втягиваются» предания о первопоселенцах, разбойниках, старообрядцах. В традициях кочёвских и косинских коми-пермяков первые / ранние жители территории и их легендарные могилы включаются в коллективные поминальные практики, упоминаются в фольклоризованных молитвенных текстах.

Предания русских-юрлинцев и жителей бывших горных заводов отсылают к конкретным историческим событиям, в таких текстах фигурируют конкретные исторические лица (Пётр I, Екатерина II, Емельян Пугачёв и др.). Однако и к этим нарративам природа фольклорной прозы не позволяет относиться как к буквальным историческим свидетельствам. Одной из функций устных рассказов о сосланных стрельцах, беглых пугачёвцах и переселенных мастеровых является поддержание групповой идентичности. Немаловажно и то, что они помогают ответить на вопрос о происхождении русских селений на исконно коми-пермяцких землях.

Этнолингвистические и фольклорные экспедиции к коми-пермякам и русским, проживающим в Коми-Пермяцком округе Пермского края



Составители карты:

С. Ю. Королёва,

М. А. Брюханова,

Ю. В. Попова

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Названия муниципальных округов (ранее — районов)
Коми-Пермяцкого округа:

Кос. — Косинский

Коч. — Кочёвский

Куд. — Кудымкарский

Юрл. — Юрлинский

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

АЗД — Ахметзянова Зоя Дмитриевна (1925 г. р., русская,
с. Кува Куд., зап. 2013 г.)

БАА — Бахматов Анатолий Андреевич (1950 г. р., русский,
с. Юрла, зап. 2024 г.)

БАМ — Бачева Анфиса Михайловна (1998 г. р., коми-пермячка,
д. Большая Сидорова Куд., зап. 2023 г.)

БАН — Батуева Анна Николаевна (1952 г. р., коми-пермячка,
д. Пеклаыб Кос., зап. 2021 г.)

БЗИ — Богомолова Зоя Ивановна (1938 г. р., коми-пермячка,
д. Уржа Коч., зап. 2023 г.)

ВЕЯ — Вавилина Евдокия Яковлевна (1930 г. р., коми-пермячка,
д. Чазёво Кос., зап. 2000 г.)

ГВЛ — Гагарин Василий Леонидович (1958 г. р., коми-пермяк,
д. Петухово Коч., зап. 2023 г.)

ГЛВ — Гагарина Любовь Васильевна (1959 г. р., коми-пермячка,
д. Петухово Коч., зап. 2023 г.)

ЕЕВ — Ефремова Евдокия Васильевна (1950 г. р., русская,
с. Усть-Зула Юрл., зап. 2014 г.)

ИЕЛ — Истомина Екатерина Леонидовна (1959 г. р., с. Кува
Куд., зап. 2023 г.)

ИЕП — Ивановна Елизавета Павловна (1948 г. р., русская,
д. Дубровка Юрл., зап. 2024 г.)

ИТМ — Истомина Татьяна Михайловна (1947 г. р., коми-пермячка,
д. Малая Сидорова Куд., зап. 2023 г.)

- КАМ — Кладов Анатолий Михайлович (1957 г. р., русский, с. Кува Куд., зап. 2023 г.)
- КМЛ — Кудымова Марина Леонидовна (1969 г. р., русская, д. Лобанова Юрл., зап. 2013 г.)
- КНП — Кучевасова Нина Павловна (1958 г. р., коми-пермячка, с. Кочёво, зап. 2023 г.)
- МВП — Мелехина Вера Петровна (1965 г. р., коми-пермячка, с. Кочёво, зап. 2024 г.)
- МЕВ1 — Моисеева Елена Викторовна (1971 г. р., русская, д. Дубровка Юрл., зап. 2024 г.)
- МЕВ2 — Мельчакова Екатерина Васильевна (1958 г. р., русская, д. Вятчина Юрл., зап. 2023 г.)
- МИВ — Мошегов Иван Вячеславович (1956 г. р., д. Боголюб-во Коч., зап. 2024 г.)
- МИН — Моисеев Иван Николаевич (1965 г. р., русский, д. Дубровка Юрл., зап. 2024 г.)
- ММЕ — Мартынов Михаил Егорович (1954 г. р., коми-пермяк, д. Чазёво Кос., зап. 2021 г.)
- НВН — Никонов Василий Никифорович (1952 г. р., коми-пермяк, с. Пелым Коч., зап. 2023 г.)
- НРС — Никонова Раиса Степановна (1939 г. р., коми-пермячка, с. Пелым Коч., зап. 2023 г.)
- ПКМ — Павлова Клавдия Михайловна (1928 г. р., коми-пермячка, д. Кукушка Коч., зап. 2000 г.)
- ПТИ — Пикулева Татьяна Ивановна (1954 г. р., коми-пермячка, д. Кукушка Коч., зап. 2022 г.)
- РВБ — Россомагина Вера Борисовна (1948 г. р., русская, с. Кува Куд., зап. 2022 г.)
- СМЕ — Салтанова Мария Еремеевна (1924 г. р., д. Чазёво Кос., зап. 2000 г.)
- ЧДВ — Чугайнов Денис Владимирович (1982 г. р., коми-пермяк, с. Кочёво, зап. 2024 г.)
- ЧЛА — Чакилева Лидия Алексеевна (1956 г. р., русская, с. Кува Куд., зап. 2022 г.)
- ЧНД — Чугаева Надежда Дмитриевна (1961 г. р., коми-пермячка, с. Кува Куд., зап. 2023 г.)

- ЧНИ — Чугайнова Надежда Ивановна (1959 г. р., коми-пермячка, с. Кочёво, зап. 2024 г.)
- ЧЭВ — Чудинова Элеонора Васильевна (1943 г. р., коми-пермячка, д. Малая Сидорова Куд., зап. 2023 г.)
- ШЕВ — Шандра Елена Валерьевна (1980 г. р., русская, д. Вятчина Юрл., зап. 2023 г.)
- ШИА — Шипицына Ирина Андреевна (1926 г. р., коми-пермячка, д. Кукушка Коч., зап. 2000 г.)
- ЩВВ1 — Шукина Валентина Владимировна (1953 г. р., коми-пермячка, с. Кува Куд., зап. 2023 г.)
- ЩВВ2 — Шукин Владимир Васильевич (1951 г. р., коми-пермяк, с. Кува Куд., зап. 2022 и 2023 г.)
- ЩГД — Шукина Галина Дмитриевна (1948 г. р., коми-пермячка, с. Кува Куд., зап. 2022 г.)
- ЩЕЕ — Шукина Евдокия Егоровна (1934 г. р., коми-пермячка, с. Кува Куд., зап. 2022 г.)
- ЯВИ — Ярков Василий Иосифович (1949 г. р., коми-пермяк, д. Пруддор Куд., зап. 2024 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Александров 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. / под ред. В. А. Александрова. М., 1989.
- Антология 2013 — Антология традиционного фольклора народов Прикамья / сост. и вступ. ст. А. В. Черных. Пермь, 2013.
- Ассман 2004 — Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М., 2004.
- Баталова 1975 — Баталова Р. М. Коми-пермяцкая диалектология. М., 1975.
- Бахматов 2018 — Бахматов А. А. Тайны «Русского острова». Юрлинский район: события, люди, судьбы. Пермь, 2018.
- Бахматов, Шандра 2014 — Бахматов А. А., Шандра Е. В. Летопись деревень Юрлинского района. Пермь, 2014. Кн. 1: Вятчинский сельсовет.

- Бахматов и др. 2003 — Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX–XX вв. / А. А. Бахматов, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, А. В. Черных. Кудымкар, 2003.
- Бахматов и др. 2008 — Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2008.
- Белова 2004 — Белова О. В. «Народная Библия». Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
- Белова 2005 — Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Беломестнова и др. 2018 — Беломестнова (Окунева) А. С., Королёва С. Ю., Чуйкина Е. В. Петух на чудском городище (об орнитоморфных мотивах в русских и коми-пермяцких преданиях о кладах) // Филологические заметки. 2018. Т. 2. № 18. С. 53–71.
- Березович 2012 — Березович Е. Л. Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5-и т. М., 2012. Т. 5 / под общ. ред. Н. И. Толстого. С. 560–562.
- Березович, Иванова 2023 — Березович Е. Л., Иванова Е. Э. К реконструкции имен мифических народов в горной мифонимии Урала // Уральский исторический вестник. 2023. № 4. С. 132–142.
- Бюллетень Росстата 2024 — Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2024 г. [Бюллетень Росстата]. URL: <https://rosstat.gov.ru/compendium/document/13282>.
- Вишневский 1928 — Вишневский Б. Н. К топонимике Коми-Пермяцкого края // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб., посвященный академику А. И. Соболевскому / под ред. В. Н. Перетца. (Сб. Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР. Т. 101. № 3: Статьи по славянской филологии и русской словесности). Л., 1928. С. 295–298.
- Власова 1995 — Власова И. В. К изучению этнографических групп русских (юрлинцы) // Наш край: Сб. научно-популярных и краеведческих ст. / сост. В. С. Дерябин. Кудымкар, 1995. Вып. 7. С. 58–65.
- Голева 2013 — Голева Т. Г. Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов / сост. С. М. Аристова. Кудымкар, 2013. С. 139–143.

- Голева 2016 — *Голева Т. Г.* Водные объекты как места памяти о древнем населении в традиционной культуре северных коми-пермяков // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. № 3. С. 125–133.
- Голева 2017 — *Голева Т. Г.* Почитание коми-пермяками родника Таркомыс // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. 2017. Вып. XIII. С. 125–132.
- Голева 2019 — *Голева Т. Г.* Старообрядцы на территории Коми-Пермяцкого округа // Вестник Пермского нац. исслед. политех. ун-та. Сер. Культура. История. Философия. Право. 2019. № 1. С. 46–60.
- Голева 2021 — *Голева Т. Г.* Предания коми-пермяков о древнем городище Курэгкар // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. 2021. Вып. XIX. С. 145–152.
- Голева 2024 — *Голева Т. Г.* Юмористические сюжеты в коми-пермяцких преданиях о древнем населении края // Гуманитарные исследования. История и филология. 2024. № 13. С. 27–40.
- Грибова АКНЦ — *Грибова Л. С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской обл.) [Рукопись статьи; с приложением] // Научный архив Коми научного центра (АКНЦ) Уральского отделения РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. 127 л.
- Грибова 1975 — *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. М., 1975.
- Грибова 2003 — *Грибова Л. С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям / подгот. к публ. П. Ф. Лимеров // Арт. 2003. № 4. С. 102–118.
- ГЛС — [*Грибова Л. С.*] Материалы полевых дневников // Грибова Любовь Степановна / сост. Л. М. Войлокова, Н. А. Мальцева, Ж. А. Надымова, А. М. Хорошева. Кудымкар, 2023. С. 154–202. (Сер. «Замечательные люди Пармы». Вып. 10.)
- Дранникова 2008 — *Дранникова Н. В.* Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008.
- Дранникова, Ларсен 2008 — *Дранникова Н. В., Ларсен Р.* Образ «чуди» в фольклоре народов Европейского Севера // Чудь в устной традиции Архангельского Севера / под ред. Н. В. Дранниковой. Архангельск, 2008. С. 19–44.
- Душакова 2022 — *Душакова Н. С.* Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М., 2022.

- Жуланова 1995 — Жуланова Н. И. Юрлинцы: русский «остров» или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 1995. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. С. 77–88.
- Жуланова 2003 — Жуланова Н. И. Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычай. Художественная практика. М., 2003. С. 149–172.
- Ефименко 1869 — Заволоцкая чудь / сост. П. С. Ефименко. Архангельск, 1869.
- Завьялова 2024 — Завьялова М. В. Литовские предания о провалившихся под землю городах в типологическом аспекте // Живая старина. 2024. № 2. С. 39–43.
- Кайсаров — Писцовая книга Перми Великой 1623–24 г., составленная М. Кайсаровым. Список 1877 г. [Рукопись] // Российская государственная библиотека. Ф. 256. № 308. Л. 47–152.
- Камасинский 1905 — Камасинский Я. Около Камы. Этнографические очерки и рассказы. М., 1905.
- Книга переписная — Книга переписная церковнослужителей, подьячих, приказчиков, крестьян, варнишных работников соленых промыслов, половников, подварников и другого населения вотчин именитых людей Строгановых в Соликамском уезде (1716) // Рос. гос. архив древних актов. Ф. 350. Оп. 1. Д. 376. Ч. II.
- КПРС — Баталова Р. М., Кривощёкова-Гантман А. С. Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985.
- Королёва 2014 — Королёва С. Ю. Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования // Коми-пермяцкий этнографический сборник / под ред. А. В. Черных, А. С. Лобановой СПб., 2014. (Труды Ин-та языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Вып. X). С. 115–162.
- Королёва 2024 — Королёва С. Ю. Богатыри, топоры и камни: сюжет о перебрасывании предметами // Камень в языке и культуре. Народная минералогия: лексика, сюжеты, ритуалы / отв. ред. Е. Л. Березович, А. В. Черных. СПб., 2024. С. 189–241.
- Королёва, Кротова-Гарина 2021 — Королёва С. Ю., Кротова-Гарина А. В. Предки: мифологические персонажи и их названия в устной традиции коми-пермяков // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 4. С. 10–39.

- Королёва, Тихонова 2024 — *Королёва С. Ю., Тихонова М. А.* Духовные стихи в рукописных поминальных тетрадах (традиция русско-коми-пермяцкого пограничья) // Шаги / Steps. 2024. Т. 10. № 3. С. 128–162.
- Королёва, Четина 2016 — *Королёва С. Ю., Четина Е. М.* Юкся, Пукся, Бора, Мока и другие «чудские родители» (о почитании первых насельников Верхнего Прикамья) // Арт. 2016. № 3. С. 129–150.
- Королёва и др. 2013 — *Королёва С. Ю., Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа // Живая старина. 2013. № 1. С. 53–56.
- Королёва и др. 2023 — *Королёва С. Ю., Шкураток Ю. А., Матвеева Е. М.* Похоронно-поминальная обрядность русских и коми-пермяков Иньвенского края: некоторые итоги полевого обследования // Живая старина. 2023. № 2. 49–53.
- Кривощёкова-Гантман 1973 — *Кривощёкова-Гантман А. С.* Откуда эти названия? Пермь, 1973. С. 23–36.
- Криничная 1991 — *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/pre/dan/iya/1.htm#2>.
- Кувшинская и др. 2021 — *Кувшинская Ю. М., Смирнова А. А., Брюхачева П. А.* Сюжеты о провалищах в Южском и Пестяковском районах Ивановской области // Живая старина. 2021. № 2. С. 48–52.
- Кулагина 2004 — *Кулагина А. В.* Несказочная проза об озере Светлояр: к вопросу о динамике фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3 / отв. ред. А. А. Иванова. С. 62–70.
- Лашук 1969 — *Лашук Л. П.* Чудь историческая, чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 208–216.
- Лепихин 2007 — *Лепихин А. Н.* Костища гляденовской культуры в Среднем и Верхнем Прикамье. Пермь, 2007. (Сер. «Древняя культура финно-угорских народов пермского Прикамья»).
- Лимеров 1998 — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
- Мартынов 2013 — *Мартынов М. Е.* Преданье старины глубокой (Чадз, Бадз, Юкся, Пукся). Пермь, 2013.
- Мартынов, Нилогов 2012 — *Мартынов М. Е., Нилогов А. С.* Косинско-Камское поречье в переписях и ревизиях XVI–XIX вв. Кудымкар, 2012.

- Матлин, Ефимова 2023 — *Матлин М. Г., Ефимова А. Д.* Озеро Светлояр в современном сакральном дискурсе // Этническая культура. 2023. Т. 5. № 3. С. 8–15.
- Неклюдов 2007 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина / ред. Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон. СПб., 2007. (Studia Ethnologica. Вып. 4). С. 77–86.
- Оборин 1970 — *Оборин В. А.* Основание и ранняя история Кудымкара // Наш край: Сб. ст. Кудымкар, 1970. Вып. 4. С. 113–121.
- Оборин 1979 — *Оборин В. А.* Заселение и освоение Коми округа русскими и коми-пермяками в XVI–XVII вв. // Наш край: Сб. ст. / сост. М. Д. Вавилин, Г. К. Конин. Кудымкар, 1979. Вып. 5. С. 91–97.
- Общие сведения [о Коми-Пермяцком округе Пермского края] // Министерство по делам Коми-Пермяцкого округа Пермского края [Официальный сайт]. URL: <https://minkpo.permkrai.ru/koми-permyatskiy-okrug/obshchie-svedeniya>.
- Палладий — *Палладий (Пьянков П.)*. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863.
- Панченко 2013 — *Панченко А. А.* Паны, литовцы, чудаки и прочие: кто все эти люди и что все это значит? (Псевдоэтнонимы и коллективная память в русской крестьянской культуре) // Россия — Запад — Восток: литературные и культурные связи. СПб., 2013. Вып. 1: Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре / редкол.: В. Е. Багно и др. С. 127–136.
- ПВЛ — Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / подгот. текста Д. С. Лихачёва; под ред. В. П. Адриановой-Перетц.
- Полякова 2005 — *Полякова Е. Н.* Словарь пермских фамилий. Пермь, 2005.
- Пономарёва 2016 — *Пономарёва Л. Г.* Речь северных коми-пермяков. М., 2016.
- Пригарин 2016 — *Пригарин А. А.* «Народные предания» и «историография»: уровни исторического (со)знания липован // Шаги / Steps. 2016. Т. 2. № 4. С. 114–149.
- Разумова 2001 — *Разумова И. А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.
- Ревизские сказки — Ревизские сказки 1782 г. Пермского наместничества Соликамской округи... вотчин графа А. С. Строганова о состоящих дворовых людях, промысловых работниках

- и крестьянах. [Четвертая ревизия] // Государственный архив Пермского края. Ф. 13. Оп. 1. Д. 31.
- Рочев 1985 — *Рочев Ю. Г.* Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. (Сер. «Научные доклады». Вып. 124).
- Савушкина 1972 — *Савушкина Н. И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. М.; Л., 1972. Т. 13: Русская народная проза / под ред. А. М. Астаховой и др. С. 58–76.
- СРГКПО — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / Н.Ю. Копытов, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь, 2006.
- Смирнов 2002 — *Смирнов Ю. И.* Самопогребение чуди // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса / науч. ред. В. М. Гацак; отв. ред. Н. В. Дранникова. Архангельск, 2002. С. 58–64.
- Сорокин 1895 — *Сорокин П.* Чудь Кайского края. Вятка, 1895.
- Талицкая 1952 — *Талицкая И. А.* Материалы к археологической карте бассейна р. Камы (по данным, собранным М. В. Талицким). М., 1952. (Сер. «Материалы и исследования по археологии СССР». Вып. 27).
- Толстая 2019 — *Толстая С. М.* Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2019. С. 291–329.
- Чагин 2011 — *Чагин Г. Н.* Исторические знания народов Урала в XIX — начале XXI в. Екатеринбург, 2011.
- Чагин 2013 — *Чагин Г. Н.* Очерки по истории и этнографии коми-пермяков. Кудымкар, 2013.
- Черных 2013 — *Черных А. В.* Русский «остров» в коми-пермяцком окружении в Пермском крае России // *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe* / pod red. E. Nowieckiej i M. Głuszkowskiego. Toruń, 2013. S. 173–184.
- Черных 2023 — Коми-пермяки на фотографиях XX в. Этнографический альбом / под общ. ред. А. В. Черных. СПб., 2023.
- Черных и др. 2014 — *Черных А. В., Каменских М. С., Белавин А. М.* Этническая история Пермского края // Народы Пермского края: этническая история и современное этнокультурное развитие: Словарь-справочник / под ред. А. В. Черных и др. СПб., 2014. С. 39–82.
- Чистов 1982 — *Чистов К. В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. В. К. Соколова. М., 1982. С. 101–114.

- Чугаева 2008 — Чугаева С. В. *Важ важжез касьтылӧм* — поминание предков на культовых местах коми-пермяков // Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях / отв. ред. О. В. Белова. М., 2008. С. 260–271.
- Чугаева 2015 — Чугаева С. В. Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.
- Чупин 1878 — Чупин Н. К. Географический и статистический словарь Пермской губернии. Пермь, 1878. Т. 2.
- Эткинд 2013 — Эткинд А. Внутренняя колонизация. Опыт имперской России. М., 2013.
- Юрчук, Казаков 2017 — Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские фольклорные легенды о «провалищах» // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 2. С. 137–145.
- Яхонтов — Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Список 1877 г. [Рукопись] // Российская государственная библиотека. Ф. 256. № 308. Л. 1–46.

ЧАСТЬ II.

Наименования ключевых фрагментов похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии в этнолингвистическом аспекте

ВСТУПЛЕНИЕ

Ситуация межэтнического взаимодействия неизбежно приводит к языковой и культурной интерференции, заимствованиям как в области языка, так и в сфере народной культуры. Современные процессы урбанизации и глобализации способствуют постепенной утрате этническими сообществами своей самобытности, в силу чего сбор лингвистических и фольклорно-этнографических сведений, характеризующих традиционную народную культуру славянских народов и их соседей, в настоящее время приобретает особую актуальность, позволяя ввести в научный оборот ценные языковые и культурно-этнографические данные.

На сегодняшний день погребально-поминальная традиция сохраняет живое бытование — именно это позволяет применить к ней методы этнолингвистического исследования в полной мере. Этнолингвистический подход, выработанный представителями Московской этнолингвистической школы, основателем которой стал Н. И. Толстой, связан с распространением методов лингвистики на невербальные явления культуры, которые исследуются как особая система символов, выраженных «языком фольклора» (сюжеты, мотивы, персонажи, жанровый канон) и «языком обряда» (предметный, акционный, пространственный, темпоральный, соматический и другие коды).

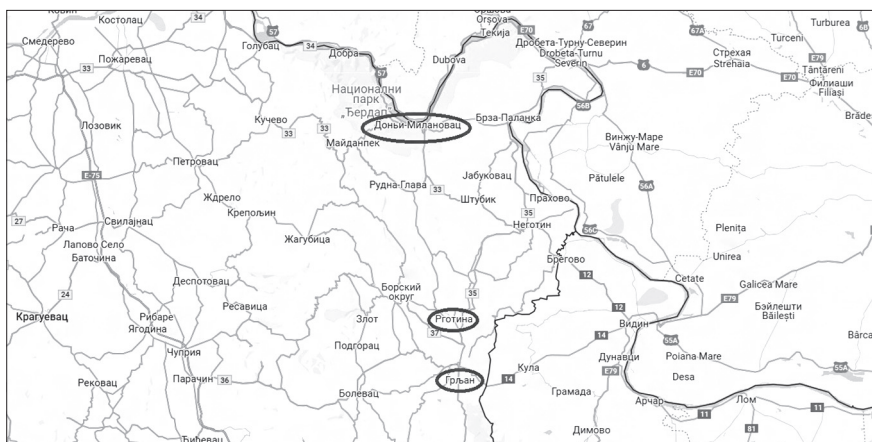
Регионами полевого этнолингвистического обследования в восточной Сербии стали преимущественно Неготинский край, Заечарский край и регион Пореч, поскольку именно там автор статьи проводил экспедиции по проекту «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении»: в 2023 г. были обследованы сербские села Брачевац, Роглево, Смедовац, Раяц на юге Неготинского края, а в 2024 г. — смешанное село Грлян, сербское Рготина в Заечарском крае и городок Дони-Милановац как центр приезжающих селян из окрестных деревень Мосна, Мироч и др., подробнее см. аналитический обзор экспедиции (Плотникова 2024). Кроме того, гораздо раньше, в 2005 г., в районе Болеваца автором были обследованы сербские села, соседствующие с влашскими: Руиште, Добруевац, Мирово и Ябланица в районе Болеваца (регион Црна Река)⁸⁶, причем во всех указанных случаях применялась авторская этнолингвистическая программа (Плотникова 1996).

Рассматриваемая зона северо-восточной Сербии характеризуется наличием большого числа собственно влашских (исторически — румынских) сел, население которых так или иначе смешивается с сербским (межнациональные браки, использование сербского языка как государственного и т.д.), в частности — с пришедшим на эти земли с Косова (ЦР: 24–26). В результате в селах, которые считаются сербскими (в отличие от влашских, характеризующихся большей численностью проживаемых там влахов), часто можно столкнуться с ситуацией, когда в семейной обрядности — и это прежде всего относится к похоронно-поминальной ее части — обнаруживается большое число заимствованных влашских компонентов, которые сербское население считает «своими» (в отличие от «чужих» — влашских, которые, безусловно, многообразнее проявляются в селах их соседей). Далее это положение будет продемонстрировано на примере ряда ключевых компонентов сербского

⁸⁶ Экспедиция состоялась в составе команды из Института балканистики Сербской Академии наук под руководством Б. Сикимич, подробнее см. (Плотникова 2013: 333–348).



Экспедиция к сербам Неготинского края
Н. Г. Голант и А. А. Плотниковой (2023 г.)



Экспедиция А. А. Плотниковой к сербам
Заечарского края и Пореча (2024 г.)

похоронно-поминального обряда на юге Неготинской Краины, а также в селе Грлян южнее Заечара, где автор наблюдал за одним из этапов поминальной обрядности в смешанной сербско-влашской семье.

Этнолог П. Дурлич в книге по результатам многолетнего этнографического (и отчасти языкового) изучения регионов проживания влахов на северо-востоке Сербии предлагает классифицировать обследованные села⁸⁷ как сербские; влашские; смешанные сербско-влашские; села с преобладанием сербов, идентифицирующих себя как вlahи; села с преобладанием влахов, идентифицирующих себя как сербы. Кроме того, П. Дурлич выделяет «смешанные села с сербской основой», «смешанные села с влашской основой», а также указывает на проживание в некоторых селах цыган (которые, по моим наблюдениям, могут также относить свою традицию к влашской)⁸⁸. Согласно этому делению, в настоящее время в Неготинской Краине: Роглево — это село, где проживают сербы и вlahи, «ставшие сербами», ближайшее к нему село Смедовац — полностью сербское село, а Раяц и Брачевац на правом берегу р. Тимок — это села, где проживают сербы и вlahи, «ставшие сербами» (см. карту в: (Durlić 2023: 732). Села Брушник и Брестовац, из которых родом опрошенные мною две информантки в с. Раяц, также относятся к тем, где проживают «ставшие сербами вlahи» (карта в: (Durlić 2023: 733)). Что касается расположенного под Заечаром мультинационального села Грлян, то оно, по Дурличу, смешанное, «с влашской основой» (Durlić 2023: 730). Городское поселение Дони-Милановац, а также и с. Мироч, откуда в моем архиве есть ценные записи от аутентичной информантки, характеризуются в книге Дурлича как «смешанные», впрочем, с помощью красного цвета на карте он относит оба пункта к «сербской основе»,

⁸⁷ Это деление отражено с помощью значков на его картах северо-восточной Сербии, см. (Durlić 2023: 723–733).

⁸⁸ Так, в селе Рготина нам посчастливилось познакомиться с такой семьей влашских цыган и записать их двухчасовое интервью. П. Дурлич это село характеризует как «смешанное с сербской основой» (Durlić 2023: 730).

в отличие, например, от Рудна-Главы и Мосны, которые обозначены желтым как «полностью влашские» (Durlić 2023: 729). Все эти ценные наблюдения этнолога до определенной степени подтверждаются в наших экспедициях, хотя и с оговоркой, что такая классификация сел, разумеется, условна, и в каждой конкретной ситуации мы можем обнаружить самые разные варианты культурных и языковых заимствований (в том числе кальки). Особенно очевидны такие фрагменты культурной традиции, как, например, празднование Сочельника и Рождества по-сербски, а обустройство похорон и дальнейших поминок в соответствии с влашской традицией и т.п.

По поводу похоронно-поминальной традиции можно привести слова владелицы похоронного агентства Ясины Стефанович о том, что, несмотря на единство традиции, каждый хозяин или хозяйка во всех селах стремится привнести в процесс похорон свои представления о том, «как должно быть правильно». Кроме того, по мнению моей собеседницы, в регионе Пореч есть села, где «влашских черт больше, чем в других»:

(1) *То ја организујем, ја сам преузела то све јер управо из тог разлога да се не мешају, један каже овако, један онако. Врло сматрам озбиљним мој посао. И ја то волим да то буде стварно тихо, мирно, достојанствено. То ја тако* (ЈС)⁸⁹.

[Это я организую, я все это взяла на себя, чтобы никто не вмешивался, один говорит, что надо вот так, другой, что по-другому. Считаю свою работу очень серьезной. И я люблю, чтобы все было действительно тихо, спокойно, с достоинством. У меня так.]

(2) *У сваком селу. Ја имам обичај породици да кажем... јер породица када се десе такве ствари има пуно обавеза. И увек им кажем да... скупи се овде и комилук и родбина и пријатељи. Да она жена која је задужена за то, да буде само она. Значи ако се једна жена прихвати тих ствари, да само она води тај ред* (ЈС).

⁸⁹ Благодарю за участие работе над расшифровками аудиотекстов А. И. Чиварзину и Н. И. Муравлеву.

[В каждом селе <хотят по-своему>. Я обычно говорю, что... ведь у семьи, когда такое случается, полно обязанностей. И я всегда говорю, что... нужно собрать здесь и соседей, и родню, и друзей. И чтобы женщина, которой поручили всё сделать, была только одна. Значит, если одна женщина взялась за эти дела, то чтобы только она одна следила за процессом.]

Особые проблемы появляются в тех местах, где нет священника (или его трудно позвать):

(3) *С обзиром да свештеника не зову, онда се ту препличу те бабе. Има и' колко хоћете. Једна каже овако, једна каже онако, једна каже не тако, него овако, не тако, него овако. И то некад испадне циркуса (ЈС).*

[Учитывая, что священника не зовут, тогда здесь препираются эти бабки. Сколько хотите их! Одна говорит одно, другая — другое, одна говорит, что не так, а вот так, другая — по-другому. И иногда получается полный сумбур.]

Эти высказывания подтверждают идею самых разных вариантов проведения похоронно-поминального обряда в селах, несмотря на то что ключевые моменты для каждой локальной традиции, в данном случае — Пореча, сохраняются.

ПОХОРОННАЯ ПРОЦЕССИЯ

В ряде мест до сих пор покойный остается на ночь в доме. Это связано не только с обычаем, но и с отсутствием специальных помещений (*капела* 'часовня', зд.: 'усыпальница'), где бы тело оставляли до похорон:

(4) *Милановац има капелу. Законом је забрањено држати покојника у кући. <...> Постоји закон о гробљу, без сахрањивања, још од 1978. године. С обзиром да не постоје капеле, и ова наша коју имамо овде горе на гробљу, није то сређено, није то... То је само једна просторија са оним одром и то је то. <...> Или када одем по неком... из неког већег места, ја одвезем у капелу и преноћи до сутрадан, до сахране. По селима тога нема и покојник се држе у кући. То је велика мука (ЈС).*

[В Милановаце есть усыпальница. По закону запрещено держать покойного в доме. <...> Существует закон о кладбище,

если без похорон, еще с 1978 года⁹⁰. Поскольку не существуют усыпальницы, а эта наша, что наверху⁹¹, на кладбище, не обустроена, не то... Это только одно помещение с одним столом, и всё. <...> Или, когда забираю кого-нибудь... из города <букв. «более населенного места»>, я отвожу в усыпальницу, чтобы переночевал до следующего дня, до погребения. В селах этого нет, и покойного держат в доме. Это большое мучение.]

В селах обычай бдения над покойным в течение ночи сохраняется:

(5) *Али је мука и приликом уношења и изношења. Иде и кроз прозор и... и на врата, и... Велики је то проблем. Међутим, по селима то је... то су ти обичаји наши. Они кажу да мора да буде у кући. <...> Седе целу ноћ, **чувају** га. Целе ноћи (ЈС).*

[Но есть трудности и при внесении в дом и при выносе из дома. Приходится нести и через окно, и через дверь, и... Это большая проблема. Однако в селах это... это те самые наши обычаи. Селяне говорят, покойный должен быть в доме. Сидят всю ночь, охраняют его. Всю ночь.]

Что касается ворот кладбища, следует привести высказывания по поводу идеи символического ожидания покойным и его родственниками следующего умершего, что называется *стража*:

(6) *Знам да постоји нека **стража**. Постоји, тако зову, стража. Неко данас умре и он је на стражи. Све док не умре следећи. Тај следећи смењује овог са страже. Да породица од претходно(г) који је умро, оде на гробље па запали свећу да би заменио претходног са страже (ЈС).*

[Я знаю, что существует какая-то стража. Есть, так говорят: *стража*. Кто-нибудь сегодня умирает, и он на страже. Все время, пока не умрет следующий. Тот следующий меняет этого на страже. Т.е. семья прежнего умершего пойдет на кладбище и зажжет свечу, чтобы его, прежнего, заменили на страже.]

⁹⁰ По всей видимости, речь идет о Законе 1977 г., согласно которому кладбище является единственным местом погребения покойного, детальнее см. <https://pravno-informacioni-sistem.rs/eli/rep/sgsrs/skupstina/zakon/1977/20/5>.

⁹¹ В городке Дони-Милановац перед входом на кладбище, которое находится на высоком холме, стоит небольшое одноэтажное сооружение, внутри практически пустое.

Родственники умершего не могут знать следующего покойного, который будет похоронен на том же самом кладбище, поэтому обращаются к священнику (с. Грлян) или к самой владелице похоронного агентства (г. Дони-Милановац), которая так пояснила мне свои слова:

(7) Неко је данас умро. И он је изложен у капели. Долазе људи, пале свеће, пре сахрањивања. Породица претходног, тога који је умро пре два-три дана, разумете? У четири дана, пет дана. Они долазе и пале свеће (ЈС).

[Кто-то сегодня умер. И он лежит в усыпальнице. Приходят люди, зажигают свечи перед похоронами. Семья предыдущего, того, кто умер два-три дня назад, понимаете? Четыре дня, пять дней <не важно, когда умер>. Они приходят и зажигают свечи.]

В памяти жителей сохраняются и более ранние обычаи захоронения покойных, практически утраченные в настоящее время. Это относится к ношению плодоносного дерева впереди процессии, которое затем сажали на могиле:

(8) То се већ изгубило. Тога више нема... Су младу вођку носили. Обично је то шљива. Поред крста и жита на челу колоне носили су младу вођку. Кажем опет, мислим да је шљива била која је била украшена, тако да кажем. <...> На том дрвету са кореном, и то се сади. Да, да. Ту су качили пешкире, чарапе, марамице, цвеће. Обично када умре неко млад... (ЈС).

[Это уже утратилось. Этого теперь нет... Молодое плодое дерево носили. Обычно — сливу. Кроме креста и кутьи во главе процессии несли молодое фруктовое дерево. Скажу снова, думаю, что это была слива, украшенная, как бы сказать. <...> На этом дереве с корнем, и его сажали. Да, да. Здесь вешали полотенца, носки, платочки, цветы. Обычно, когда умирал кто-то молодой.]

До сих пор сохраняется обычай останавливаться три раза на перекрестках или на мосту во время похоронного шествия из церкви на кладбище. Во время этих остановок одна из женщин окуривает гроб:

(9) Станем на свакој раскрсници. Сад ја кажем раскрсница, није то раскрсница ова класична, него негде где се одваја неки

пут за друго место. Разумете? Или мост. Онда станем. <...> Обично та жена која кади иде са мноу у комби. На тој некој раскрсници станемо на три места. Онда изађемо. Ја отворим гепек. И она кади (ЈС).

[Останавливаюсь на каждом перекрестке. Сейчас я говорю «перекресток», но это не классический перекресток, а место, где дорога раздваивается и ведет куда-то в другое место. Понимаете? Или на мосту. Тогда останавливаюсь. <...> Обычно эта женщина, которая окуривает, едет со мной в фургоне. На этом перекрестке останавливаемся три раза. Потом выходим. Я открываю кузов. И она окуривает.]

Важно при этом останавливаться на развилке, где одна из дорог — главная (т.е. останавливаются не на каждом перекрестке, а там, где символический путь уходит вдаль). Именно там окуривают и «платят путь», т.е. бросают на дорогу мелкие деньги. На мой вопрос, может ли это быть проселочная дорога, собеседница ответила:

*(10) Нема везе, рецимо са брда, када сиђемо на сахрану у Голубиње, то је брдо. Људи знају где се тај пут наставља, рецимо за Кладово. И ту станемо. Па станемо на један мост, на путу за Голубиње. Па тако на та нека три места, ја знам на која места. И онда се каде. <...> У Милановцу се, рецимо, од цркве до гробља стане на једно место. И онда имају ситне паре. И то бацају, **плаћају пут** (ЈС).*

[Не имеет значения, например, с горы, когда съезжаем на похороны в Голубине⁹², то там гора. Люди знают, где этот путь продолжается, к примеру, на Кладово. И тут останавливаемся. И останавливаемся на одном мосту по дороге в Голубине. И так — в трех местах, я знаю, в каких именно местах. И тогда окуривают. <...> В Милановаце, например, от церкви до кладбища останавливаемся на одном месте. И тогда идут в ход мелкие монеты. Их бросают, «платят за путь».]

⁹² Село Голубине (со смешанным населением, в основе сербским, по П. Дурличу) находится на крутом берегу Дуная по дороге в город Кладово.

СВЕЧА

Свеча перед похоронами и во время обряда имеет важное значение в этих регионах. До сих пор считается обязательным, чтобы человек умирал при зажженной свече (*умро на свећу*). Эту свечу хранят и зажигают во время каждого следующих поминок в течение года:

(11) *Када се унесе покојник у кућу, прво се пали та његова свећа. Ако је умро у кући на свећу, знате то? Ако је умро на свећу, то је та његова свећа. И она се пали до годину дана. Ако није, ако је рецимо у болници умро, онда купују ону рајску свећу. Ја је тренутно немам, али сигурно знате како она изгледа*» (ЈС).

[Когда вносят покойного в дом, сначала зажигают его свечу. Если умер дома при свече, знаете об этом? Если умер при свече, то это его свеча. И ее зажигают в течение всего года. Если нет, например, в больнице умер, тогда покупают «свечу для рая». У меня сейчас нет⁹³, но, конечно, знаете, как она выглядит.]

По свидетельству собеседников из самых разных сел Пореча, умершему без свечи, ставят «свечу для рая» (серб. *рајска свећа*), которая представляет собой замысловатое двухэтажное «дерево» с одной большой свечой в центре и деревянной полочкой, где сделаны отверстия для сорока маленьких свечек, которые зажигают на сорок дней (в селе Мироч: 42 «свечечки» на 42 дня — т.е. на *шес(т) недеља*), когда проходит *велика помана* (т.е. большие поминки), затем в полгода и год, когда этот цикл завершается (*нема више посао* [нет больше работы]).

Свеча покойного (с которой он умер) прежде всех других зажигается на 40 дней — «большие поминки»:

(12) *И то се пали на четрдесет дана. Она се пали да би тај покојник имао светлост на оном свету* (ЈС).

[И ее зажигают на 40 дней. Зажигают, чтобы покойному было светло на том свете.]

⁹³ Имеется в виду, что в частном похоронном агентстве Дони-Милановаца, где велся разговор с информанткой, этих «райских» свечей на тот момент не было, и хозяйка не смогла мне ее показать.

Поминки

Общеродовое название ритуала поминовения — *помана* (серб. *помен*), а также *парастос* (церк.-слав., серб.). Это может быть угощение участников похорон после погребения, и первая субботняя «помана», и сорокодневная (*велика помана* ‘большое поминовение’), и поминовение через год после смерти — *годишња помана*, а также и на семь лет.

Этимология слова *ротан* в румынском языке связывается с **mniti* (ср. рус. *помянуть*, серб. *помен* ‘память; поминовение’ и т.д.), откуда рум. *rotean* > *rotan* (Skok 2: 444–445), что в сербском языковом пространстве как славизм, разумеется, не осознается⁹⁴. При этом лексема связывается с представлениями об излишнем изобилии на поминках, их длительностью и разнообразием похоронно-поминальных ритуалов, свойственным влашской народной традиции, о чем свидетельствует выражение *влашка помана* ‘излишества во время трапезы; большое празднество’, а также противопоставление двух типов пышных торжеств — сербской свадьбы и влашских поминок в присловье *српска свадба* <исто што је> *влашка помана* [сербская свадьба — <то же, что и> влашская помана] (с. Добруевац, соб. зап., 2005).

Многие из подобных ритуальных действий я наблюдала лично во время «поманы» в с. Грлян в первую субботу после похорон⁹⁵, когда, в частности, совершался ритуал передачи покойному воды на «тот свет». Девочка восьми лет (ритуально «чистая»⁹⁶) из семьи покойного с помощью старшей родствен-

⁹⁴ Вместе с тем, термин *помана* / *rotana* в значении ‘поминки’, реже — ‘дар’, ‘задабривание’ известен и на других территориях, сопредельных с румынским лингвистическим пространством или румынскими анклавами: прежде всего — на северо-западе Болгарии (где также проживают влахи, подробнее см. Анастасова 2002; Бизеранова 2013), а также в Карпатах в Черновицкой области, где *помана* — набор поминальных предметов (Седакова 2004: 227).

⁹⁵ Мне выпала случайная возможность присутствовать на субботних поминках, называемых *помана*, в с. Грлян — мультинациональном селе, где проживают сербы, влахи, цыгане и болгары. Наиболее многочисленная часть населения, переселившаяся сюда и из окрестных мелких поселений, — это влахи.

⁹⁶ Т.е. не имевшая *mensis*.

ницы проливала немного воды из кувшина на пол в доме покойного перед отправлением всей семьи утром на кладбище, а перед трапезой на могиле поливала водой плиту. Затем разложенную на могильной плите скатерть с коливом, постной едой и напитками все близкие родственники окуривали три раза из кадиланицы по солнцу и один раз в обратном направлении. Центральной частью всего ритуала на кладбище было символическое преподнесение всей еды покойному: каждый из присутствующих держался за край расстеленной скатерти, а хозяйка произносила: «Всё, что здесь лежит (слоеный пирог с тыквой, голубцы, закуска, напитки <перечисляются все блюда и напитки>), пусть будет у деда Мики <покойного>». Ритуальные слова произносились по-сербски⁹⁷, и буквально их можно перевести как «чтобы оказалось на том свете у покойного» (*да се нађе код деда Мике*). Затем каждый съел по ложечке колива, после чего пили и закусывали всем, что лежало на скатерти. В заключение хозяйка выложила в мисочку около памятника все оставшееся коливо (*жито се не враћа*, как пояснили мне стоявшие рядом участники, т.е. «коливо домой не возвращают») и отложила туда же понемногу от каждого оставшегося блюда «для покойного». В доме за столом было выделено основное место для незримо присутствующего умершего: стоял прибор, и в тарелку затем откладывали понемногу от каждого блюда за столом, с которого начинали. Перед началом трапезы в доме после отливания воды покойному (снова девочка под руководством одной из «кухарок»⁹⁸ немного отлила из кувшина на пол) и окуривания трапезы со стороны места покойного каждый сидящий взялся за краешек стола, и все трижды произнесли слова о том, что все приготовленное предназначается умершему (*да се нађе код деда Мике*).

Отмечу, что каждое ритуальное действие на поминках (отливание воды мертвому, дарение еды и пр.) неизменно сопро-

⁹⁷ По собственному признанию хозяйки, она не говорила по-влашки, хотя и понимала влашскую речь (ДН).

⁹⁸ Так называемые *куварице* («кухарки»), в нашем случае — три (т.е. обязательно нечетное число), должны были готовить еду каждый раз, когда были поминки, начиная с тех, что совершались сразу после похорон.

вождается вербальной формулой *Бог да прости* [Да простит Бог]; на эти слова присутствующие отвечают тем же изречением *Бог да прости*. Это вербальное клише в символике ритуального поведения во время похоронно-поминальной обрядности трактуется сербскими учеными и как приветствие, и как выражение сочувствия или соучастия (Раденковић 2019: 99); оно соответствует влашским, например: *Bog dea proste*, ср. (Голант, Струтинский 2023: 129–130). По всей видимости, это более раннее славянское заимствование в румынском⁹⁹, ср. румынские формы *bogdaproste*, *bodaproste* или *bodaprosti* употребляемые и в более широком контексте (благодарность всевышнему): *bogdaproste c-am scăpat* «Слава богу, что я спасся» (DEX).

Как уже упоминалось выше, во всех обследованных восточносербских селах ритуал, называемый *велика помана*, проводится на сороковой день после похорон: торжественная трапеза в память о покойном. В данном случае бросается в глаза богатый стол, обилие поминальных хлебов разной формы, ритуалы одаривания гостей в честь умершего и др. Следует кратко остановиться на специфике сакрального содержания описываемого изобилия при угощении гостей в связи с поминовением. Широкое застолье в честь умершего собирается в соответствии с представлением о том, что душа на том свете нуждается в еде, питье, а также обогреве и всех тех утехах, которые человека радуют при жизни — уютном интерьере и мебели в помещении, а также в пении, танцах и пр. Не случайно у влахов восточной Сербии известен обрядовый танец в честь умершего, который устраивается в один из годовых поминальных дней — *orađ de romană*. В этот день всех гостей одаривают самыми разными вещами, в дом даже покупается мебель «для покойного», которая остается проживающим в доме, но при этом принадлежит умершему, — очень подробно о феномене снабжения, кормления и увеселения умершего на том свете во второй половине XX в. писал П. Драгич в региональном

⁹⁹ В пользу чего может служить и затемненный звук в конце всего выражения: *e* вместо *i*.

заечарском журнале «Развитак» (Драгић 1975); эта работа впоследствии часто привлекала внимание ученых-этнографов, описывавших погребально-поминальные обряды самых разных регионов северо-восточной Сербии — сел в округе Неготина (Братић 1993), Заечара (Антић 1995: 221) и др.

Существует и дополнительный важный аспект проведения «поманы» на широкую ногу: повсеместно у влахов бытует идея усиления масштабности поминальных мероприятий, чтобы связь с предками — помощниками в обычной жизни — стала особенно ощутимой для окружающих. В настоящее время родственники умершего положительно относятся к документальной передаче всего действия — фото, видео, которые запечатлевают происходящее как факт, соответствующий установленному по традиции порядку. Наблюдения подобного рода фиксируют многие ученые при полевом обследовании влахов, например: «...стремление, чтобы на “поманах” было как можно больше людей, — на самом деле и есть показатель ее успеха, поскольку присутствующие выступают как своего рода свидетели того, что семья исполнила свой долг по отношению к тем, кто на “том свете”» (Братић 1993: 276).

Вторичные словоупотребления обрядового термина *romana* могут относиться к задабриванию некоторых вредоносных мифологических персонажей, в том числе — персонифицированных духов болезни (*romana bolilor*), змея-дракона халы (*romana halilor*)¹⁰⁰, обитающих в природе змей и даже дома, где проживает семейство (см., например (Драгић 1975: 77; Ћокић 2000: 213)). По сведениям из этнографических источников и полевым данным¹⁰¹, у влахов восточной Сербии выстраивается целая парадигма воображаемых персонажей,

¹⁰⁰ В терминологических сочетаниях употребляется грамматический дательный падеж, т.е. в данном случае *romana* имеет оформленное средствами языка значение дара, подношения задабриваемым духам или сверхъестественным персонажам.

¹⁰¹ Благодарю Н. Г. Голант за устное сообщение об обычае «помана чумы» в селах Халово, Градсково, Мали Ясеновац и Шипиково (община Заечар) и *romana alilor* («помана змей-драконов») в Кобишнице под Неготином, где оставляют еду для воображаемых персонажей у источника.

которым дается (или оставляется) «помана». Во влашских селах восточной Сербии распространен и обычай устраивать поминки при жизни — *romană de viața* — в том случае, если человек не уверен, что пышный поминальный обряд будет устроен в его честь после смерти.

Сербы на северо-востоке страны могут использовать лексику в расширительном значении — как специфический обряд, посвященный умершему, в который обязательно вписываются и ритуалы с водой. Так, в статье энциклопедического «Сербского мифологического словаря» заглавное слово «Помана» интерпретируется как «обычай в селах северо-восточной Сербии, который устраивается на “Великую среду” около природного источника воды» (СМР: 362), и далее в предметной части статьи в основном описываются многочисленные ритуалы с водой, которые у сербов этой части сербско-болгарского пограничья составляют неотъемлемую часть «поманы», т.е. вместе с лексемой заимствуется и ряд характерных для влашской поминальной обрядности деталей. Так, в среду на Страстной неделе ритуал с водой устраивают только те, у кого кто-либо умер в прошедшем году: воду набирают в ручье или реке и выливают ниже по течению со словами: «Это для души N». В селах окрестностей Неготина на поминки в сорок дней, которые называются *помана*, девушка из дома умершего обходит 40 соседских домов и приносит воду в память об умершем (СМР: 362) и т.д. Особо выделяется календарная *помана* в Великий четверг — обряд в селах Хомолья, который сопровождается большим числом обрядовых действий и включает манипуляции с рядом ритуальных предметов (выпеченные булочки, сплетенную за один день корзинку, свечи, камешки со дна реки, дощечки, ладан, базилик, ковш), но сводится опять-таки к выливанию воды в источник для умершего, который, по поверьям, испытывает на том свете большую жажду (СМР: 362).

Ритуалы с водой могут заимствоваться сербами в обрядах, следующих за погребением, которые называются иначе, нежели «помана»: по записям автора в сербских селах Болевацкого края (2005 г.), *trpéza* включает богато обставленный

ритуальными деталями обряд с передачей воды умершему на тот свет. В с. Руиште утром в первое воскресенье (и затем каждое воскресенье до 40 дней) идут на кладбище с бутылкой воды, сваренным кофе и ракией, при этом воду не возвращают домой — к деревянному кресту привязывают бутылку с водой и кусочком сахара, перевернув ее, чтобы через сделанное снизу отверстие сладкая вода понемногу капала в изголовье могилы. До 40 дней принято постоянно пополнять бутылку водой, если кто-то из близких или знакомых оказывается на кладбище. По сведениям других информантов из того же села, сумку, в которую кладут бутылку воды, кофе и вино и немного от каждого блюда для поминального обеда после погребения, несут во время похоронной процессии. Все съестное и питье оставляют на могиле, а затем приносят еду и питье «постоянно», причем особенно регулярно доливают в бутылку воды, «чтобы он пил, а то, что несут из пищи, тут же и едят, чтобы он ел» (ОМ).

ВЫЛИВАНИЕ ВОДЫ ПОКОЙНОМУ

В рамках сорокадневного поминовения (*велика помана*) выделяется особый ритуал приношения воды соседям в течение первых 40 дней («чтобы покойный не испытывал жажду»). Его осуществляет девочка из семьи покойного, причем варианты исполнения варьируются от местности к местности. Накануне (в редуцированном виде — только в течение трех дней на последней неделе перед «большим поминовением») совершается обход домов девочкой, разносящей соседям воду (в чашке, бутылке — любом сосуде), а перед самой трапезой проводится ритуал, называемый *пуштање воде* (‘пускание воды’), под которым имеется в виду передача воды умершему, жаждущему на том свете. Сербь-собеседники из с. Роглево использовали другое выражение: *на тај дан изливамо воду* [в этот день <на сороковины> выливаем воду] или *идемо да изливамо воду* [идем выливать воду] (РТ). Вместе с водой пускали по проточной воде также еду и зажженные свечи (по

всей видимости, с целью обогреть и накормить покойного). В настоящее время для ритуала может использоваться желоб, идущий от источника (ср. Брачевац, Раяц).

Рассказ из с. Брачевац о ритуальном диалоге у реки во время «отпускания» воды умершему мы слышали от Милы Христич, которая подробно рассказывала нам о ритуалах, предшествующих «помане», — как разносили воду по соседским домам в определенные дни недели так, чтобы всего было 40 посещений с чистой питьевой водой, «потому что покойник там хочет пить, испытывает жажду»; как делали зарубки на палочке из орешника, чтобы не забыть и точно отметить эти 40 подношений; как потом рано утром на сороковой день соскребали эти зарубки в Тимок и брали сосуд из тыквы (*тиквицу*) (половина сушеной продолговатой тыквы «с ручкой»), как клали туда маленькую лепешечку, что-то из еды (голубец, кусочек мяса), сладости, зажигали три свечи и пускали *тиквицу* вниз по течению. Сам диалог Мила передала так: «И тогда один спрашивает: “Ел’ *опрашташ* воду, што си носила том и том *покојнику*?” — “*Опраштам*”. Три раза повторяют» (МХ).

«СВИДЕТЕЛЬ»

Перед началом ритуала выливания (пускания) воды покойному происходил ритуал-диалог, во время которого женщина три раза спрашивала девочку, разносившую по дворам воду¹⁰²: «Будешь ли “матурия” [свидетель]?», — на что та каждый раз отвечала, что будет. В данном случае в этой локальной микроне вместе с самим влашским ритуалом заимствована и его терминология, что представляет собой довольно редкий случай для архаических ритуалов погребально-поминальной обрядности славян.

Сама лексема *мартурија* фиксируется в этих сербских селах в разных фонетических вариантах: в.-серб. *мартурија*, *марторија* (Неготинский край, с. Брачевац); *матурија* (Не-

¹⁰² В Брачеваце спрашивали об этом девочку, которая несла поминальное деревце *власар*.

готинский край, с. Брачевац (Ђокић, Здравковић, Стргулц 2021: 21)); *матурија* (Неготинский край, села Роглево, Брестовац, март 2023 г., соб. зап.); *матурија*, *мантурија* (Неготинский край, с. Раяц, март 2023 г., соб. зап.). Безусловно, такое разнообразие вариантов лишний раз свидетельствует о восприятии чуждого обрядового термина носителями традиции, для которых данный ритуал не является аутентичным¹⁰³. Более того, никто из собеседников никак не мотивировал и не объяснял данную лексему, полагая при этом, что диалог-ритуал с обозначением участницы при помощи этого слова должен быть обязательным. Следует также добавить, что в селе Мирово (Болевацкий край) собеседники при обследовании мною села в 2005 г. вообще не могли вспомнить, что значит это слово и к кому именно оно относится, хотя при этом говорили, что некий *мартула* на поминках должен присутствовать.

Тот факт, что на сороковой день после похорон должен находиться обязательный свидетель, подтверждающий своим присутствием и словами все происходящее (ср. также диалектное значение лексем *мартур* и *матурија* в тимокских говорах — ‘свидетель’, в обиходном значении (Динић 2008: 403)), постепенно забывается. Например, в Роглево зафиксировано употребление термина *матурија* в превентивном ритуале против превращения умершего в вампира: так называют одну из женщин, которая рассыпает шелуху на следующий день после похорон, когда две женщины идут к могиле, поджигают вокруг нее паклю и затем отсылают предполагаемого вампира к волку на свадьбу: на вопрос, что значит *матурија*, собеседница Радмила Труйкич ответила:

(13) *Матурија*. Е, то је то. То што иду на гробље. Прво јутро после сахране сипа се, једна жена иде задња за женама које иду на гробље и баца трице (РТ).

[*Матурија*. Э, то самое. Это когда идут на кладбище. В первое утро после погребения сыплют, одна из женщин идет последней за женщинами на кладбище и сыплет шелуху.]

¹⁰³ О более развернутой традиции самих влахов в долине Тимока см. (Голант, Струтинский 2023: 130–131).

Далее собеседница привела весь ритуал изгнания предполагаемого вампира на свадьбу к волку (с упоминанием, что остатки ракии поливают по могиле). После моей просьбы уточнить, все ли женщины, которые идут на кладбище, называются «матурии», ответ был такой:

(14) *Та жена која прво трице сипа и та која после помаже да, ето, се преко гроба, наводно, да се покојник не би повратио и увампирио, како се то каже* (РТ).

[Эта женщина, которая сначала рассыпает шелуху и та, которая потом помогает, чтобы, вот это, через могилу <осуществить ритуал>, предположительно, чтобы покойник не вернулся и не превратился в вампира, так говорят.]

В данном случае очевидно, что в сербской традиции более важным оказывается статус свидетеля во время превентивного ритуала против возвращения в дом покойного. По словам собеседников из Роглева, та женщина, которая идет последней и сыплет шелуху, называется *матури́ја*. По сути, именно она у сербов Роглева и становится свидетелем произносимого диалога, который имеет все характеристики архаичного славянского ритуала-оберега. Укажу типичные черты: ссылка на чудо — волк приглашает покойного на свадьбу; отсылка предполагаемого вампира в далекие места, а именно — на веселье, свадьбу, куда символически отсылают тревожащего людей вампира в других балканославянских регионах, например, в Македонии¹⁰⁴.

Проблематика «свидетельств», осуществляемых родственниками умершего тех или иных пожертвований для его души, в каждом из сербских сел имеет свою специфику, обрядовый термин-румынизм оказывается в неравной степени понятен разным возрастным группам в том или ином селе. Именно в селе Брачевац термин *матури́ја* был охарактеризован как

¹⁰⁴ Возможно, что появление фигуры волка в ритуале-диалоге символизирует не только лес и далекие непроходимые места: по свидетельству Т. Н. Свешниковой, у румын волк — одно из тех животных, которые сопровождают умершего на тот свет, а дружба или даже поборитмство с волком играет благоприятную роль при переходе человека на тот свет; он может вывести покойного на дорогу в рай (Свешникова 1990: 128–130).

обозначение ребенка, который держит в руках обрядовое деревце-рогатину *власар*, а не как свидетель отправления умершему воды на тот свет. Собеседница весьма решительно настаивала на том, что «*матурија*» – это та, которая держит *власар*». Далее собеседница подробно рассказала об их обычае, связанном с «матурией»: «Это девочка 7–8 лет, она держит палку с ветками, и палку украшают: вешают белую и красную шерсть (специально красят в красный цвет). И ребенку что-то покупают: одежду, мониста, украшения для ребенка. И этот *власар* пускают тоже в реку по течению так же, как и воду¹⁰⁵. И тогда эту девочку спрашивают: «*Ел' ће будеш матурија?*» [Будешь ли свидетелем?] Она отвечает: «*Ће будем*» [Буду]. Три раза. Что это значит — я не знаю! И это всё раздают, отдают деревце, чтобы покойный видел (*и то се подели, да се власар да се види покојнику*). Еще один ребенок ждет, чтобы схватить пущенный по воде сосуд из тыквы. *Власар* держит ребенок (девочка или мальчик); если нет ребенка, может какая-нибудь женщина зрелых лет. После этого женщины возвращаются домой, а потом идут на кладбище».

ПАЛКА, ПОСОХ (*штап*)

Как уже упоминалось выше, палка, посох служат для определения числа ведер, отнесенных соседям: на коре делают надрезы и затем пускают по воде в ряде регионов (Банат, Тимокская Краина).

В зоне Пореча украшенную сверху цветами палку бросают вниз по течению реки или ручья, впрочем, про засечки на ней информанты ничего не сообщали, однако сакральный (и частично, видимо, утраченный) смысл тот же: оповещение покойного, что необходимое в ритуальном смысле количество воды было ему «отправлено» на тот свет. В селах поречского региона и сам ритуал пускания на тот свет воды покойному,

¹⁰⁵ В других сербских селах на юге Неготинского края говорили, что это деревце с подарками остается в доме и на время поминальной трапезы (с. Роглево, Раяц).

осуществляемый перед «большими поминками», имеет отличия. После того как девочка разнесет воду по домам в течение первых 40 дней (вариант: 42 дней) после смерти, весь ритуал заканчивается на реке (или ручье, серб. *поток*), где кладут поперек бревно, по обеим сторонам проточной воды ставят свечки («чтобы посветить покойному»), устанавливают палку, посох (*штан*), украшенные сверху цветами, а затем раскладывают белую скатерку или белый платок — ткань, называемую **платно бело** (в угол этой ткани завязывают монету). Девочка льет на ткань 40 (или 42) чаши воды, что отражается и в устойчивом выражении **пуштати воду на платно бело** [пускать воду на белое полотно], например:

(15) [Девојчица] *треба да иде да прво пушта воду на платно бело* [Девочке сначала нужно идти пускать воду на белое полотно] (СМ).

После окончания ритуала скатерку забирают с собой, а палку оставляют или также пускают по воде. Девочка за свои действия получает специально купленный подарок (СМ).

ПОМИНАЛЬНОЕ «ДЕРЕВЦЕ»

Деревце с развешенными на нем дарами известно практически во всех селах в сербско-влашских контактных зонах, которые мы обследовали. В Раяце эта обрядовая реалья называется **тојашка** ‘рогатина-палка с дарами’ (ср. серб. *тојага* «длинная палка»; «посох, палка»), а в Брестоваце (откуда родом была одна из собеседниц) о нем говорят описательно: **родна грана** ‘ветка плодового дерева’ (МлМ). Уместны пояснения по этому поводу жительницы Раяца, родом из Брачеваца:

И код нас је била тојашка; власар се зове у Браћевцу. И то се исто окити, мушко дете носи тај власар (ММ). [И у нас была “рогатинка”; в Брачеваце “власар” назывался. И его тоже украсят, мальчик носит этот “власар”.]

Данный ритуальный предмет — ветка или палка, небольшой ствол с разветвлениями сверху — служит для развешивания на нем даров для умершего (ср. то же у влахов); впо-

следствии все эти подарки (например, детскую одежду, бусы, сладости, монетки, белую и красную шерсть и прочие предметы, развешанные на толстом суку лещины с тремя разветвлениями)¹⁰⁶ раздают детям, которые участвовали в обряде поминаения. Нередко собеседники из Смедоваца и Роглева решительно отрицали наличие в их говоре лексемы *власар*, сопровождая ответ уточнением, что «такое есть только у влахов»:

(16) *Мислиш на грану? Не, не, не, то код нас нема, то код власи има* (РТ). [Имеешь в виду ветку? Нет, нет, нет, этого у нас нет, это у влахов.]

Во время нашей экспедиционной работы название *власар* встретилось лишь в селе Брачевац. Вместе с тем, в словаре Л. Райковича-Кожеляца, охватывающем лексику сел Среднего Тимока, которые находятся южнее села Брачевац (от г. Княжевац до г. Заечар) (Райковић-Кожељац 2014: 10), это диалектное слово все-таки указано, причем в двух значениях. Во-первых, *власар* — это вертел, на который на свадьбе вешают шерсть (причем на острие насаживают яблоко со вставленной в него монетой), во-вторых, — палка (серб. *штан*) с разными подарками, предназначенными на поминках покойному (Райковић-Кожељац 2014: 57). Здесь же даются лексемы *власарка* и *власара*, отмеченные и Я. Диничем как «прялка в облике рогатины, которую использовали для пряжи наиболее качественной (“волосатой”) шерсти» (Ibid.). Название, очевидно, связано с украшением этой палки отборной шерстью (с определенной породы овец) во время значимых отрезков обрядового цикла. При этом именно разветвленный конец ее имеет ритуально-практическое значение: на «рога» вешаются подарки и угощения, предназначенные покойному и разбираемые гостями.

Обрядовая реалья в виде палки с подарками — специально сделанного из лещины посоха — известна и на сорокодневных поминках в регионе Пореч. В городском поселении Дони-Милановац важным обрядовым атрибутом на «большой помане» (т.е. поминках на шесть недель или 40 дней) является палка

¹⁰⁶ Описание подарков на обрядовом деревце — из с. Брачевац.

(серб. *штан*), представляющая собой скорее посох, сделанный из толстого прута лесного ореха, который очищают от коры, затем вырезают на ней витиеватый орнамент, стремясь сделать ее как можно красивее. Сверху прикрепляют цветы и веточки вечнозеленых растений, после чего на посох можно вешать дары: носки, платок, деньги и «хлеб для посоха» (серб. *колач за штан*). По сведениям из с. Мироч, привязывают полотенце, зеркало, расческу, свечу (СМ). Перед началом большой поминальной трапезы хозяйка дает *штан* гостям, чтобы его передавали по кругу все сидящие за столом, три раза окружают таким образом палкой стол, и *штан* остается у главного гостя — человека, которого хозяйка первым посадила за стол. По свидетельству Ясмینی Стефанович (1974 г. р.), это делают для того, чтобы защитить все приготовленные для покойного кушания от других умерших.

ПОМИНАЛЬНЫЙ КОСТЕР

В Порече важное значение придается и кострам для мертвых (серб. диал. *privégu*, pl., очевидно из рум. *privéghi* ‘бдение над покойным’), которые разжигают в Великий четверг. Заранее собирают и сушат, подвешивая, веточки пахучей бузины (в.-серб. *бурјан*, *Sambucus ebulus*), затем делают небольшой костер перед восходом солнца на Великий четверг, чтобы согреть покойных. Его устраивают у себя во дворе, а в некоторых семьях — на кладбище вблизи могилы умершего. П. Дурлич, собравший обширный материал по языку и владшской народной культуре в восточной Сербии, отметил, что *priveg* — это обрядовый костер, функция которого — обеспечить умершим тепло и освещение на том свете, причем существуют разные типы «привегов»: организуемый на поминки после семи лет со смерти покойного и общесельский, который устраивается для всех покойных в селе перед масленицей, а также «домашний», который делается в год после смерти умершему родственнику (Durlić 2023: 479)¹⁰⁷. Последняя интерпретация объясняет и

¹⁰⁷ См. также полевые сведения об этом обычае Н. Г. Голант и И. М. Струтинского (Голант, Струтинский 2023: 133).

увиденное мною на кладбище в Дони-Милановаце небольшое кострище рядом с одной из могил покойного. По словам самих информантов:

(17) *Има који правиду и у гробље код тог мртавака, тамо близу њега праву ватру. <...> На та Велики четвртак. Узмеш мало онај бурјан у руке и идеш там, на гробље и палиш, и даш. Е, у Црнајку, то је то. Да* (СМ).

[Есть те, которые на кладбище устраивают около этого умершего; там рядом с ним костер делают. <...> В Великий Четверг. Возьмешь немного этой пахучей бузины в руки и идешь туда, на кладбище, и поджигаешь, и дашь <тепло умершему>. Э, в Црнаке¹⁰⁸ вот так.]

Любопытно, что палочки и прутики для такого костра заготавливают заранее:

(18) *Ал' кад га береш не ставиш га дол' на земљу него га закачиш гор, да виси. После га узмете, ставите на земљу па га палите. Привеги* (СМ).

[Но, когда ее <бузину> рвешь, не кладешь на землю, а заткнешь наверху, чтобы висело. Потом его берете, кладете на землю и поджигаете. Привеги <называются>.]

(19) *За Велики четвртак, онда се ложе три ватре. Ја знам, то моја мама ради. За Велики четвртак, онда се устаје рано. И ту су неке гранчице, леска и бурјан, то су мале, оно, исцепка се оно, мале. И три ватре. И ја вам причам као дете, три ватре, још мој деда док је био жив* (ЈС).

[На Великий четверг — тогда устраивают три костра. Я знаю, моя мама делает. На Великий четверг — тогда встают рано. И берут какие-то веточки, орешник и пахучую бузину, они маленькие, поломают их на мелкие части. И три костерка. И я вам рассказываю, что еще, когда ребенком была, три костра, мой дедушка, пока был жив <делал>.]

ААП: *У дворишту?* [Во дворе?]

Да, иза куће. А неко ради и на гробљу то, зависи како ко. Три, и онда се скува кафа, ратлук и то. Па се намене те ватре. То се намене и онда ми деца, ми смо деца, ја и мој брат прескакали то (ЈС).

¹⁰⁸ Село Црнака также находится в зоне Пореч и является влашским, по классификации П. Дурлича (Durlić 2023: 729).

[Да, за домом. А кто-то на кладбище это делает, зависит, кто как. Три, и тогда варят кофе, выставляют рахат-лукум, и вот так. И определяют эти костры <умершим>. Определят, а мы, дети, потом, мы же дети, мой брат и я, мы перепрыгивали через них.]

Впрочем, по мнению самой собеседницы, эти костры «не связаны с умершими» (несмотря на то, что каждый из костров кому-либо из предков был предназначен), что отражает уже полную включенность ритуала в календарный обрядовый цикл.

Менее отчетливо ритуальная функция «обогрева» покойных по окончании зимнего периода выражена в сербских селах долины Тимока. Рано утром до восхода на Великий Четверг две пожилые женщины идут на реку или ручей, где раскладывают небольшой костер из тех же веток бузины (*бурјан*), при этом мотивировки этого действия практически отсутствуют, говорят, что таков обычай (с. Роглево).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При анализе терминологической лексики похоронного обряда в восточной Сербии выявляется лексика славянского происхождения (*стража* 'душа последнего умершего у ворот кладбища', *платно бело* 'скатерть у реки для проводов покойного', *штан*, *тојашка*, *власар* 'обрядовое деревце с шерстью'¹⁰⁹) и влашские заимствования (*помана* 'поминки', *мартурија* 'свидетель', *привег* в значении 'костер'), среди которых можно выделить и кальки с румынского, например: *рајска свећа*, ср. рум. *lumânarea raîului*.

Представляется важным отметить, что наличие влашских элементов в языке и народной культуре того или иного села, как правило, не осознается самими носителями традиции: все элементы, связанные с «мартурией» или поминальным деревцем, преподносятся собирателю как часть своей собственной сельской культуры, при этом всегда отмечается, что «у влахов все по-другому»; «у влахов это не так, как у нас, иначе». Тем

¹⁰⁹ В данном случае при общесербских лексемах или диалектном славянском обозначении поминального деревца, сам ритуальный предмет все же относится к влашскому обрядовому реквизиту.

не менее, идея отправления покойному на тот свет воды, еды, обогрева прочно укоренена в сознании носителей народной культуры. Например, ритуал «пускания воды» неизменно характеризуется словами: «*дели се покойнику вода*» [покойному дают воду] (букв. 'покойный наделяется водой'). Любое одаривание участников поминовения также обозначается глаголом *дели се* (т.е. дается, распределяется), что символически означает одаривание покойного, души умершего (ср. также серб. *задушје* 'поминки', букв. 'то, что предназначено для души покойного'). Кроме того, по сербским народным представлениям, покойному (или душе покойного) достаточно *видеть* с того света, что ему предназначается некий дар. Это следует из контекстов при соотнесении сербских и румынских устойчивых оборотов во время поминальных ритуалов. Сопоставление таких ритуальных формул, как, например, серб. *да му се види*, т.е. «чтобы он <мертвый> увидел» то, что ему дарят, «делят», отдают (элемент одежды, чашечку кофе, еду, фрукты и пр.) и рум. *să fie*, т.е. «чтобы у него было» (любой дар гостю, напиток, еда, фрукты и пр.), позволяет сделать вывод об определенном различии архаических народных представлений в зависимости от менталитета говорящих, хотя, на первый взгляд, речь идет об одном и том же ритуальном действии — послании покойному дара на тот свет. При этом сами собеседники-билингвы этих отличий не осознают; в частности, при просьбе перевести ритуальную фразу с одного языка на другой используется соответствующий оборот: либо «чтобы он видел» (на сербском языке), либо «чтобы у него было» (по-влашски).

Таким образом, в ходе обеих экспедиций с завидной регулярностью прослеживался процесс лишь частичного восприятия влашской народной культуры сербами в том или ином селе, причем каждый раз можно было услышать мнение, что пышное и богатое празднование «поманы», музыка и танцы на похоронах, пускание воды мертвому и пр. характерно для самих влахов, а «у нас, сербов, это происходит иначе». Однако степень и содержание этих иноэтничных культурных фрагментов варьируются от села к селу в зависимости от принятых в той или иной степени обычаев и ритуалов.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ДН — Драгана Никич (1975 г. р., с. Грлян, Заечарский край, зап. 2024 г.)
- ЈС — Ясмина Стефанович (1974 г. р., г. Дони-Милановац, Майданпекский край, зап. 2024 г.)
- ММ — Марина Милосавлевич (1964 г. р., с. Раяц, вышла замуж из с. Брачевац, Неготинский край, зап. 2023 г.)
- МлМ — Милана Милич (1974 г. р., с. Роглево, вышла замуж из с. Брестовац, Неготинский край, зап. 2023 г.)
- МХ — Мила Христич (1940 г. р., с. Брачевац, Неготинский край, зап. 2023 г.)
- ОМ — Олга Миличевич (1938 г. р., с. Руиште, Болевацкий край, зап. 2005 г.)
- РТ — Радмила Труйкич (1955 г. р., с. Роглево, Неготинский край, зап. 2023 г.)
- СМ — София Милойкович (1943 г. р., с. Мироч, вышла замуж из с. Мосна, Майданпекский край, зап. 2024 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Анастасова 2002 — Анастасова Е. Наял се като влах на помана (Още веднџ за помана за жив) // Северозападна България: общности, традиции, идентичност. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 2002. Т. 4. С. 60–64.
- Антић 1995 — Антић С. Четрдесетодневна помана у селу Гамзиград // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 221–224.
- Бизеранова 2013 — Бизеранова С. Между живота и смртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Враца, 2013.
- Братић 1993 — Братић Д. Посмртни ритуал // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1993. Књ. 57. С. 275–282.
- Голант, Струтинский 2023 — Голант Н. Г., Струтинский И. М. Погребальная обрядность влахов долины Тимока. Обзор экспедиции в восточную Сербию // Славяноведение. 2023. № 2. С. 125–135.
- Динић 2008 — Динић Ј. Речник тимочког говора // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 2008.

- Драгић 1975 — *Драгић М.* Систем помана и култ загробног живота код становништва влашког говора источне Србије // Развитак. № 2. Зајечар, 1975. С. 70–79.
- Ђокић 2000 — *Ђокић Д.* Лечење болести које изазивају демонска бића у Звижду // За здравље. Зајечар, 2000. Књ. 7. Из историје народне медицине и здравствене културе. С. 211–215.
- Ђокић, Здравковић, Стругуц 2021 — *Ђокић Д., Здравковић В., Стругуц А.* Браћевац моје село. Браћевац, 2021.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд. 2009.
- Плотникова 2013 — *Плотникова А. А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013.
- Плотникова 2024 — *Плотникова А. А.* Полевая этнолингвистическая работа в Тимокском крае и Порече (Сербия) // Живая старина. 2024. № 3 (123). С. 2–5.
- Раденковић 2019 — *Раденковић Љ.* О симболици обредног понашања у народној култури Срба // Глас CDXXIX Српске Академије науки и уметности. Одељење језика и књижевности. Књ. 31. 2029. С. 95–132.
- Рајковић-Кожељац 2014 — *Рајковић Кожељац Љ.* Речник тимочког говора. Неготин, 2014.
- Свешникова 1990 — *Свешникова Т. Н.* Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 128–134.
- Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998.
- ЦР — *Црна Река: насеља, порекло становништва, обичаји / приредио Б. Челиковић.* Београд, 2012.
- Durlić 2023 — *Durlić P.* Vorbar. Frazeološki vlaško-srpski rečnik tradicionalne kulture Vlaha istočne Srbije. Majdanpek, Pančevo, 2023.
- DEX — *Dicționar explicative:* <https://dexonline.ro/intrare/bogdapros-te/327501> (дата обращения: 13.02.2025).
- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1973.

Ритуал приношения воды в погребально-поминальной обрядности северо-восточной Сербии

Отпуская хлѣбъ твой по водамъ

Еккл. 11: 1

*И иже аще напоить единого отъ малыхъ сихъ
чашею студенѣ воды токмо,
во имя ученика, аминь глаголю вамъ,
не погубить мзды своея*

Мф. 10: 42

В течение 2022–2023 гг. нами были собраны обширные данные, касающиеся погребальной обрядности северо-восточной Сербии, в ходе экспедиции 2022 г. (совместная экспедиция с Н. Г. Голант) в долину реки Тимок и экспедиции в сербский Банат 2023 г. (индивидуальная экспедиция). Результаты наших полевых открытий нашли отражение в ряде публикаций (Голант, Струтинский 2023; Струтинский 2023). В настоящем исследовании нам хотелось бы раскрыть один из элементов погребально-поминальной обрядности — обряд приношения воды. Обряд получил широкое распространение на значительной части территории, заселенной восточными романцами, и в настоящее время совершается не только румынами, арумынами, мегленорумынами, но и нероманскими народами, проживающими в зоне культурного влияния восточных романцев: сербами восточной Сербии и Баната, некоторыми группами македонцев и цыган и т.д. В настоящей статье рассматривается обычай приношения воды в румынских (влаш-

ских) и сербских селах восточной Сербии, расположенных в Заечарском и Борском округах, а также в румынских и сербских селах сербского Баната на территории южнобанатского округа Воеводины.

Обряд приношения воды можно разделить на две части:

1) приношение воды (рум. *adusul apei, căratul apei*, серб. *вучење воде*).

2) пускание воды (рум. *slobozirea apei, slobozitul apei* 'освобождение воды'; *să sloboade apă / pauzi / izvuori* букв. 'освобождается вода, источник', серб. *пуштање воде* 'пускание воды', *изливање воде* 'выливание воды').

Чаще всего воду «для души покойного» набирают из реки, источника либо колодца в день похорон и носят в дом покойного, в дома его соседей либо в каждый дом в селе в течение сорока дней, в каких-то регионах — в течение недели. Согласно одному из трансильванских вариантов совершения обряда, зафиксированных исследователем румынской погребально-поминальной обрядности С. Ф. Марианом в конце XIX в., воду необходимо приносить из колодца либо источника и давать за упокой души умершего, «дабы он не страдал от голода и жажды на том свете», в течение года (Marian 1892: 398). Чаще всего воду носит девочка из семьи покойного, однако, поскольку обряд, распространенный от Трансильвании до Эпира, имеет множество разнообразных вариаций, это правило действует не повсеместно.

Прежде чем приступить к описанию ритуала, скажем несколько слов о похоронно-поминальной символике воды. Как отметила А. А. Плотникова, вода в балканских мифологических представлениях может ассоциироваться как с дорогой, по которой душа следует в иной мир, так и с преградой (Плотникова 2023: 5). В Великом Изворе — селе в долине Тимока, где проживают потомки как сербов-тимочан, так и выходцев из Центральной Болгарии, был зафиксирован уникальный ритуал, согласно которому, когда кто-то умирал, над текущей водой нужно было положить балку, «чтобы небесный мост не был тонким, как волос» (Zečević, 1983: 371). Воду на Балка-

нах также связывают с чистотой, легкостью, здоровьем. Омовение водой происходит не только в бытовых целях, но и для ритуального очищения от всего опасного и нечистого, поэтому водой умываются при лечении сглаза, по возвращении с похорон и т.д. Она также может играть ключевую роль в ритуалах, направленных на легкое преодоление трудного пути и других препятствий. Так, у болгар существует обычай выливать воду за порог вслед уезжающим далеко, иногда — вслед отправляющимся на экзамен, перед началом учебного года (Струганова 2018: 329). Точно такой же обычай нам удалось зафиксировать у сербов города Вршаца¹¹⁰. У болгар существует пожелание удачи «Да ти върви като по вода!» [Пусть все у тебя будет «как по воде»] (Струганова 2019: 233). Несмотря на то, что как румынские, так и сербские респонденты часто утверждают, что совершают обряд приношения воды, «дабы покойник не испытывал жажды на том свете», что позволяет нам говорить о ритуальном *поении покойника*, семантика обряда указывает также на то, что он мог совершаться для *легкого преодоления трудного пути*. Недаром чаще всего обряд проводят в первые сорок дней после смерти, когда, согласно представлениям о загробной жизни, сложившимся в Православной церкви, душа усопшего проходит воздушные мытарства (Игуман Антоније 2009: 79).

Обращаясь к аналогиям приношения воды за пределами Балканского полуострова, можно вспомнить ритуалы поения умерших водой, пивом и молоком в Месопотамии и Древнем Египте, связанные с представлениями о мучащей их на том свете жаждой (Лаврентьева 2012: 44). Также можно вспомнить письмо керженских стариц к купцу-благотворителю А. Л. Кекину (конец XIX в.), сын которого умер неправильной смертью, с просьбой выкопать «за его душу» сорок колодцев, чтоб облегчить его посмертную участь (РФ ГАЯО).

¹¹⁰ Один из жителей Вршаца, родившийся в Понихово (поселок в городской черте г. Зеницы, Босния и Герцеговина), утверждал, что у него на родине так же, как и в Вршаце, лили воду за порог, когда кто-то далеко уезжал (ИМА 2023).

ПРИНОШЕНИЕ ВОДЫ В ДОЛИНЕ ТИМОКА

В 2022 г. нами была осуществлена экспедиция в долину реки Тимок (рум. *Valea Timocului*) — регион в восточной части Сербии, где проживают как сербы, так и носители мунтенского (царанского), банатского (унгуриянского) и буфанского говоров румынского языка, которые в этнографическом плане делятся на влахов-царан (рум. *țărani*) и влахов-унгуриян (рум. *ungureni*) (Голант, Рыжова 2022: 225). В долине Тимока обычай приношения воды распространен как в румынских (влашских), так и в некоторых сербских селах. Стоит отметить, что у румын (влахов) долины Тимока поминальный цикл длится семь лет. Первые поминки проводят непосредственно после похорон, вторые — на следующий день либо в первую субботу после похорон, затем — на сороковины, на полгода, на год, и затем — ежегодно на протяжении семи лет. По умершему без свечи могла устраиваться дополнительная поминальная трапеза — *romana albă* «белые поминки» (Зечевић 1978: 385). У влахов-унгуриян существуют специальные песни — *петрека-туры* (*petrecături*), в которых покойника призывают посетить поминальную трапезу (Raunjelović 2018: 127). До истечения года после смерти влахи (румыны) долины Тимока, как правило, устраивают поминальный круговой танец с портретом покойника (Голант, Струтинский 2023: 131). Как в царанских, так и в унгуриянских селах считается, что человек должен умереть в хорошей одежде и обуви, с зажженной свечой в руках, поэтому родственники переодевают и обувают умирающего, когда предполагают, что он скоро умрет, и дают ему в руки свечу. Если не успевают это сделать, они совершают множество ритуалов, направленных на передачу умершему света, одежды и обуви. Воду же приносят для всех покойников — умерших как «правильной», так и «неправильной» смертью.

Во влашских (румынских) селах долины Тимока, как правило, в течение 40 дней после смерти девочка возрастом не старше 12 лет носила воду из источника либо колодца в дом покойного. Исследовательница погребальной обрядности вла-

хов (румын) долины Тимока Д. Шолкотович зафиксировала вариант обряда, где девочка приносит воду из ближайшего источника и ставит на порог дома умершего. На пороге воду принимает самая пожилая женщина в семье, называя при этом имя усопшего, после чего девочка говорит: «*Bogdaproste! Să primească la care a fost numit!*» [Пусть Бог простит! Пусть примет тот, кому предназначено!] (Šolkotović: 120). Пускание воды (*se sloboade apa* — «освобождается вода») обычно происходит на сороковины (*patruzecile*). Девочка, которая носила воду в течение сорока дней, набирает воду из реки либо источника и льет ее обратно, по воде пускают также черпак, на который ставят зажженные свечи, зерна кукурузы, количество которых равняется количеству принесенных ведер (с. Халово), либо в других селах — палочку с зарубками, также обозначающими количество принесенных ведер. В обряде участвует свидетель — *mărturia*. Перед пусканием воды девочка трижды спрашивает у него, согласен ли он быть свидетелем, он трижды соглашается. Влахи-унгурияне призывают в свидетели также небесные светила. Свидетелем выступает мальчик, если умер мужчина, девочка — если умерла женщина. Во время пускания воды свидетель стоит с посохом (*toiag*), который представляет собой деревце-трезубец, на зубцы которого нанизывают крашеное яйцо, фрукты, печенье, вешают полотенца.

В ходе экспедиции 2022 г. нам посчастливилось дважды стать свидетелями пускания воды. В царанском селе Шипиково (рум. *Șpicova*) 12 июня 2022 г. — на Троицу нас пригласили на поману на семь лет (рум. *romană de șapte ani*) — последние поминки в семилетнем поминальном цикле влахов-царан. В Шипиково считается, что лучше всего поману устраивать в субботу, но в этот раз дочь умершего решила провести ее в воскресенье. Перед поминками она набрала из-под крана воду в ведро, украшенное цветами. Из него маленькая девочка 40 раз набирала воду черпаком из тыквы-горлянки (*troc*) и выливала ее на цветы, каждый раз говоря «*Bog dea proste!*» [Пусть Бог простит!]. При совершении обряда присутствовал мальчик — *mărturia* с посохом. По сообщению хозяйки, ранее

она устраивала такой ритуал пускания воды на сороковины, на поминки через год, через три года и через пять лет после смерти отца. После пускания воды девочке также вручили посох-трезубец (*toiag*) с нанизанным на него крашеным яйцом, фруктами, печеньем. На посохе висело полотенце и зеркальце. Во время панихиды, совершаемой перед *поманой* «поминальной трапезой», девочка, пускавшая воду, сидела во главе стола, а свидетель стоял с посохом с противоположной стороны — у входа, недалеко от которого хозяева поставили маленький столик с едой для умершего, к которой никто не притрагивался во время трапезы. Считается, что свидетель охраняет еду, предназначенную для умершего, от душ других покойников, по которым не устраивают поминки. После окончания трапезы один посох-трезубец отдали свидетелю, другой — девочке, пускавшей воду. Как нам удалось выяснить в ходе интервью с девочкой, пускавшей воду в Шипиково, она не является родственницей покойного и сама вызвалась участвовать в ритуале.

В населенном влахами-царанами селе Халово (рум. *Alova*) зафиксированный нами обряд пускания воды происходил в субботу утром перед полугодичной *поманой* (рум. *romană de jumătate de an*). По словам местных жителей, в Халово пускают воду на сороковины, полугодовую и годовую *поману*. Согласно обычаю, девочка из семьи усопшего должна была носить воду из источника либо из колодца в дома соседей, однако перед полугодовой *поманой*, на которой мы присутствовали, девочка носила воду домой из-под крана во дворе. Девочка набирала по три ведерка воды в день с понедельника по субботу. В субботу утром пришли музыканты — кларнетист и баянист, чтобы сопровождать обряд пускания воды меланхолическими мелодиями без слов, которые сами музыканты называли *cântece de jale* «траурные песни» и *cântece de dor* «песни тоски». Во дворе под кран с водой положили металлический желоб так, чтобы вода текла на траву. Желоб с обеих сторон украсили цветами и свечами, которые зажгли перед пусканием воды. Девочка встала с одной стороны желоба, с другой встал мальчик-сви-

детель с посохом-трезубцем в одной руке и зажженной свечой — в другой. После того как они обменялись ритуальными репликами, девочка набрала из украшенного цветами ведерка воду и пустила по желобу зерна кукурузы, которые обозначали количество ведер, принесенных ею за неделю. Затем родители включили кран и пустили по желобу весь початок кукурузы, а также черпак с несколькими зажженными свечами. Девочка обменялась со свидетелем ритуальными булочками, в которые были воткнуты зажженные свечи. После завершения обряда все отправились на поминальную трапезу.

П. Дурлич, проводивший ряд этнографических исследований влахов-унгурян общин Майданпек и Бор, считал, что обряд *пускания воды, помана, «назначение» одежды* являются частями одного действия, направленного на обеспечение умершего водой, пищей, одеждой на том свете (Durlić 2003: 122).

В зафиксированном у влахов-унгурян ритуале передачи одежды умершему¹¹¹ также участвует *мартурия*: так называется не только присутствующий при совершении обряда свидетель (свидетельница), но и специальный обрядовый хлеб. На траве раскладывают одежду в направлении восток-запад (весь комплекс традиционной одежды от обуви до шапки — у мужчин, и платка — у женщин). Положение одежды должно быть такое же, как положение покойного в могиле — ногами на восток. На траве раскладывают белое полотно, на него ставят специально приготовленные культовые хлебы, так называемые *zakuane*¹¹² («законы»), среди которых обязательными являются каравай, называемые *suarilji* и *luna* («солнце» и «луна»). Женщина, произносящая формулу мартурии, смотрит в сторону солнца. В руке она держит жертвенный пирог *mărturija*, в который воткнута свеча, и одну монету, которая используется для оплаты молитвы солнцу *să luminje cualjilji*

¹¹¹ У влахов (румын) общины Бор ритуал обычно приурочен к помане, совершаемой на седьмой день (*saptamâna* — букв. «неделя») (Paunjelović 2018: 140).

¹¹² Паун Дурлич привел влашскую диалектную лексику, используя специальную транскрипцию, разработанную им на основе сербохорватской латиницы с элементами стандартного румынского алфавита (ă, î).

«молитвы солнцу, чтобы оно осветило одежду». Эта женщина зажигает свечу, смотрит вверх на солнце и, крестясь, трижды говорит: «О, Duamnje ažită, ajde sî şjarem mărturiја!» [О, Боже, давай помолимся о мартурии!]. По этому знаку женщины хватают одежду, предназначенную для умершего, за концы и поднимают к солнцу (*arunkă cualjilji la Suare* «кидают костюм солнцу»). Пока они так держат одежду, женщина произносит ритуальный текст. Закончив, она опускается на землю, затем снова поднимается и опускается при повторении текста второй и третий раз. Как при пускании воды, так и при передаче умершему одежды влахи-унгурыне призывают солнце и луну, апостола Петра, святого Николая, Пресвятую Богородицу. Иногда также призывается некая *Majka Batrînă* «Старая Мать» либо *Majka Ďina / Majka Dzîna* «Мать Зына», по мнению П. Дурлича, имеющая дохристианское происхождение (Durlić 2003: 123).

В сербском селе Брачевац (Заечарский округ), окруженном влашскими (румынскими) селами, нам также удалось записать информацию о приношении и пускании воды. По свидетельству респондентов-сербов, во влашских селах поминки и связанные с ними обряды проходят гораздо более пышно.

Приношение и пускание воды в долине реки Тимок являются частью поминального обрядового цикла, направленного на обеспечение посмертной доли усопшего. Приносимую в течение сорока дней воду пьют либо используют в приготовлении пищи для *поманы*, в которой присутствуют элементы ритуального кормления покойного. Ряд действий во время совершения ритуала сопровождается словами *Bog dea proste! Bog da pruost! / Sâ fie iertat* «Пусть Бог его простит!» — краткой молитвой об упокоении (Paunjelović 2018: 116). В наши дни торжественный ритуал пускания воды, некогда проходивший на реке, теперь чаще всего совершается во дворе. Как можно будет убедиться при прочтении следующего раздела, подобные изменения произошли не только в долине реки Тимок, но и в сербском Банате.

ПРИНОШЕНИЕ ВОДЫ В СЕРБСКОМ БАНАТЕ

В настоящее время как в румынских, так и в сербских селах сербского Баната обряд приношения воды сохраняется в усеченном виде. В то же время имеющиеся в нашем распоряжении описания обряда середины XX в., в частности, монография Мирьяны Малуцков «Румуни у Банату», а также коллективная монография «Банатске Гере», позволяют понять, как совершался обряд ранее, и установить, какие элементы обряда сохранились в неизменном виде, какие — исчезли либо претерпели изменения.

Стоит отметить, что обряд приношения воды, связанный с ритуальным поением покойника, нельзя объединять с элементами похоронного обряда, связанными с омовением тела усопшего, а также с ритуальным умыванием участников похорон на кладбище либо по приходе с кладбища домой. В Мали-Тораке в день похорон в 1960-е годы готовили пирог и семь маленьких лепешек, которые назывались *vameși* (очевидно, от румынского *vamă* «таможня», вероятно, лепешки должны были помочь при переходе в иной мир, см. голошение из коммуны Печинишка в юго-восточном Банате: «...C`am să-i dau slobodu aple / Și să-i dau luminile / Să-i plătescu și vămile» [Я пушу для него воду и дам свечу, чтоб он заплатил за таможню] (Marian 1892: 399)). После похорон пожилая женщина приносила на кладбище новый глиняный горшок с водой и давала умыться водой из горшка тем, кто копал могилу. Затем она всем им раздавала *vameși* «ритуальные лепешки», также одному из них давала горшок, в котором принесла воду, а другому — полотенце (Maluckov 1985: 243). В данном случае принесение на кладбище ритуальных лепешек связано в том числе с заботой о посмертной участи умершего, вода же предназначена в первую очередь для умывания участников обряда, имеющего также не утилитарный, а ритуальный, охранительный характер (Mariș 2009: 60).

Обычай носить воду за упокой души умершего (рум. *apă de română*) в селах сербского Баната связан с проточной водой.

В селах, где не было ни реки, ни ручья, воду могли набирать в колодце. Как правило, девочка носила воду в течение шести недель после чьей-либо смерти. Приведем несколько примеров совершения обряда в румынских селах сербского Баната, известных нам по экспедиционным записям второй половины XX в.

В Николинцах девочка, согласившаяся поучаствовать в обряде, носила воду за упокой души (рум. *se duc'e apă de română* — букв. 'носит воду за упокой') из колодца кувшинами либо ведрами. Кувшины, в которых девочка носила воду, были обвязаны черной шерстяной ниткой, в каждом из них лежало по монетке, которые оставались там на протяжении шести недель — в течение всего проведения ритуала. Набрав воду, девочка трижды осеняла себя крестным знамением, затем трижды набирала и выливала воду из колодца, затем набирала воду, чтоб отнести ее в шесть домов, соседствующих с домом умершего, при первом совершении обряда, затем — только в дом умершего. Через шесть недель происходил обряд *пускания* воды (рум. банат. *se sloboage apa* «освобождается вода»). В благодарность за совершение обряда родственники умершего дарили девочке, «пускавшей» воду, платок либо платье, деньги (подарки лежали в кувшинах, которыми она набирала воду) и один кувшин (другой они оставляли себе). В Селеуше при совершении обряда приношения воды еще в 1960-е годы девочка набирала и выливала воду три раза, тогда как раньше ее выливали 44 раза (Maluckov 1985: 244). Во время экспедиции 2023 г. нам не удалось зафиксировать бытование этого обряда в Селеуше.

В Воеводинцах поминальную воду (*apă de română*) девочка начинала носить еще до похорон. Перед похоронами она приносила семь чашек воды в семь домов соседей умершего. На дне чаши, в которой она носила воду, лежал динар. На поминках «поминальную» воду, принесенную девочкой, ставили на стол вместе с другой пищей, после поминок этой водой окропляли при помощи базилика дом умершего. Через шесть недель совершался обряд *пускания* воды. К колодцу, из

которого носили воду, несли семь булочек, семь свечей и семь динаров вместе с подарками, приготовленными для девушки, носившей воду (обычно — платьем или какой-либо другой одеждой). Хозяин дома, откуда был родом покойный, бросал деньги в колодец, из которого девочка набирала воду (рум. банат. *o descumpărat izvoru* «выкупал колодец»). После этого девочку с подарками провожали до ее дома.

На Троицкой неделе носят «большую воду» (рум. *se trag'e izvoru al mar'e* — «набирается большая вода»). М. Малуцков зафиксировала случай, когда одна пожилая женщина в течение Троицкой недели принесла 120 ведер воды в память о своей умершей дочери. Через восемь дней после Троицы шли на реку Караш (если воду носили оттуда). На берег приносили лепешки и другие угощения. Еду, которую раздавали на берегу, называли *romană izvorului* «помана источника», *ai împărțit romană izvorului* «распределил поману источника».

В Янковом Мосте (рум. *Ianicaid*) воду тоже носили шесть недель, а потом ее «пускали». Рано утром девочка, которая носила воду в течение шести недель, шла вместе с пожилой женщиной из дома покойного на берег реки Бегей. Они брали с собой две булочки, две свечи и два кувшина либо две чашки. Девочка трижды заходила в реку и зачерпывала воду двумя кувшинами одновременно. Она дважды выходила на берег и выливала воду на землю, затем брала булочки с воткнутыми в них зажженными свечами и пускала их вниз по течению, после чего в третий раз наполняла кувшины водой и относила их в дом покойного. Один кувшин оставался в доме усопшего, а другой дарили девочке. На Троицу в Янковом Мосте пускали воду точно так же, как и на сороковины, только украшали кувшины цветами.

В Уздине в середине прошлого века в течение шести недель после похорон девочка ежедневно набирала в колодце воду и выливала ее обратно со словами «Să-i fie de romană!» [Пусть это будет за упокой!]. По окончании шестой недели делали 44 зарубки на ветке яблони и помещали в них 44 пшеничных зернышка. Эту ветку опрыскивали над колодцем во-

дой из стакана, а затем бросали в колодец. В Глогоне девушка носила воду из реки Тамиш в дома односельчан 44 дня после похорон, а на сорок четвертый день набирала в Тамише воду и поливала ею тростник, затем пускала по течению булку с воткнутой в нее зажженной свечей. В этот же день в Тамиш бросали ветку яблони с 44 надрезами.

В селе Марковац, когда умирал маленький ребенок, кто-то из ближайших родственников ежедневно в течение шести недель после похорон носил по три литра молока кому-то из односельчан, у которых в семье есть маленький ребенок. В конце шестой недели ребенку, которому носили молоко, дали одежду, обувь и тарелочку (Maluckov 1985: 246).

В селе Овча, где живут румыны, переселенные в юго-западный Банат из Трансильвании после подавления восстания Хории, Клочки и Кришана в 1784 г., обычай пускания воды назывался *pauzu*. В течение шести недель девочка из семьи покойника двумя ведерками (рум. *călăiuțe*) носила воду (рум. *cară pauzu*) и поливала траву. В конце шестой недели пускала булочку с зажженной свечой по проточной воде, например, по ручью. В течение шести недель, когда девочка носила воду, ее освобождали от любой домашней работы (Jurjovan 1983: 12).

Похоронно-поминальная традиция банатских геров — этнографической группы сербов южного Баната, живущих на берегах реки Неры (приток Дуная) в окрестностях г. Бела-Црква в селах Калуджерово, Крушица, Црвена-Црква, Врачев-Гай, Кусич и других вблизи сербско-румынской границы, была подробно описана в коллективной монографии «Банатске Гере» в 1958 г. Приведем некоторые данные о «пускании воды» из этого исследования. У банатских геров в 1950-е годы после смерти в дом покойного носили воду, затем ее выливали на кладбище или, если поблизости была проточная вода, — у ручья, реки. В Крушчице вода выливается на кладбище около колодца, в Калуджерово — у источника, в Златице — на реке Нераль, а в Кусиче, Банатска-Паланке и Врачев-Гае — на реке Яруге. В традиции банатских сербов различают: *Мала вода*

‘малая вода’, *Велика вода* ‘большая вода’ и *Духовска вода* ‘троицкая / духовская вода’. «Малую воду» носили в дом покойного со дня похорон до первого четверга (если похороны в четверг, то до субботы). «Большую воду» носили со среды четвертой недели Великого поста до Великого четверга (серб. *Средопос-на среда*), а «троицкую воду» носили с Вознесенья, а где-то — с Великого четверга и до четверга Троицкой недели.

Девочка из дома покойника начинала носить «малую воду» в тот момент, когда похоронная процессия выходила из дома. Согласно сербской банатской традиции, девушка, которая носит воду, должна быть «чистой» — еще не достигшей полового созревания, т.е. примерно до 12 лет. В румынских селах сербского Баната считается, что воду может носить и девушка 14–18 лет, главное, чтобы она была девственницей (Jurjovan 1983: 12; ПМА 2023, Маргита). В сербских селах южного Баната девочке, которая носила воду в дом умершего, в течение всего времени ношения воды запрещалось расчесываться, мыть посуду, дотрагиваться до травы и земли, танцевать и мыть ноги. Народное объяснение этих табу состоит в том, что все, к чему прикасается девочка, попадает в источник, и это загрязняет воду, которую должен пить мертвец (Димитријевић 1958: 258).

Девочка набирала воду из колодца и наливала в три сосуда, украшенных цветами и обвитых красной ниткой или лентой. Наполнив сосуды водой, девочка крестила каждый сосуд, говоря при этом: *Крст анђео пред Богом, а ова вода да је за душу Милораду* [Крест ангел пред Богом, а это вода для души Милорада] (с. Крушчица), или *пред Богом и св. Јованом да је ова вода пред мојим Милорадом* [Перед Богом и святым Иоанном, да будет эта вода пред моим Милорадом] (с. Банатска Паланка) или: *Извире вода на бело камење, да је пред Богом и пред нашим...* <име> [Льется вода на белом камне перед Богом и перед нашим... <имя усопшего>] (с. Кусич). Воду набирали утром, днем и вечером, а по воскресеньям — утром и вечером (где-то — только в полдень). Вода, принесенная в воскресенье, была предназначена не для покойника, а для его живущих сородичей. Принося воду в воскресенье, девочка говорила:

Светој недели на здравље! [Святому воскресенью на здорově!]. Воду, принесенную в воскресенье, перед тем как пить, окуривали.

Один сосуд с водой девочка приносила в дом покойного, а два других — еще в два дома. Принимая воду, люди говорили *Бог да му душу прости!* [Прости, Господи, его душу!] или *Бог да прости, нека је за душу <име>* [Пусть Бог его простит, да будет это за душу... <имя усопшего>]. Эту воду надо пить, нельзя ее проливать, потому что она для души усопшего. Если кто-то приходит в дом, ему подают эту воду и все пьют, говоря: *Нека му је за душу!* [Да будет это для его души!].

Как уже было сказано выше, сербы окрестностей Бела-Цркви носили воду со дня похорон до первого четверга. В четверг последний раз воду носили только ранним утром. *Изливање воде* ‘пускание воды’ в Крушчице происходило на кладбище рядом с колодцем, в Калуджерово — у родника возле кладбища, а в Кусиче, Банатска-Паланке и Врачев-Гае — на реке Яруге.

Перед пусканием воды брали две палочки, в Крушчице — из лещины, в Црвена-Цркви, Банатска-Паланке, Врачев-Гае и Кусиче — из яблони. На одной палочке делали столько насечек, сколько чашек / кувшинов воды было принесено за эти дни. Где-то надрезы делали сразу, как только набирали воду, а где-то в день пускания воды. Палочка, на которой делали надрезы, называлась *рабош*. Вторую палочку украшали различными яркими цветами, которые были перевязаны красной лентой, на верхнем окончании палочки делали надрез и вставляли в него металлический динар.

Обряд *изливање воде* совершали девочка, которая носила воду, и одна женщина из дома покойного. Они несли на берег реки либо к роднику пирог, семь либо девять булочек с отверстием посередине (должно быть нечетное число), семь либо девять свечей, бритву, а также отварной рис, картошку и жареную рыбу. Кроме того, приносили кадило, свечу, с которой умер покойник, и полотенце. Женщина из дома покойного приносила подарок девочке, которая носила воду. Обычно это было платье и фартук. На берегу Яруги у воды строили *брод* ‘корабль,

брод'. Так называли небольшой участок земли (0,5–1 м²) квадратной либо круглой формы, который по периметру обкладывали крупной галькой. Посередине «корабля» расстилали полотенце, на середину полотенца клали пирог, вокруг раскладывали булочки, в каждую из которых втыкали свечу и один динар, затем на скатерть ставили тарелку с едой. Если «корабль» был в форме круга, *рабош* и палку, украшенную цветами, ставили в центр «корабля», если в форме квадрата — с краю. На «корабль» также ставили сосуд, предназначенный для того, чтобы набирать воду в ходе совершения обряда, иногда это мог быть стакан, из которого покойный пил в последний раз. Женщина из дома покойного зажигала свечу, находившуюся в руках покойника в момент смерти, а затем правой рукой брала кадильницу и трижды окуривала «корабль». После этого она подходила к реке, черпала воду и брызгала в трех направлениях, говоря при этом: *Нека је сунцу, месецу, давленицима, обешењацима, тицама у гори, рибама у води и мојем Милораду* [Да будет это солнцу, луне, утопленным, повешенным, птицам в небе, рыбам в воде и моему Милораду!]. Это повторялось трижды. Считалось, что необходимо выливать воду также для утопленных и повешенных, чтобы они не отобрали воду у покойника, которого поминают в этот день. Когда женщина возвращалась к «кораблю» и отдавала сосуд девочке, та шла к реке, зачерпывала воду, крестила чашку со словами: *Нек је пред Богом и пред (рецимо) чика Милорадом* [Да будет пред Богом и пред (скажем) дядей Милорадом!], целовала сосуд и выливала воду на траву столько раз, сколько было насечек на *рабоше*. Женщина держала в руке *рабош* и считала. Завершив *изливање воде*, девочка в очередной раз наполняла сосуд, но уже не выливала на землю, а ставила на «корабль». Женщина соскабливала бритвой в этот сосуд кору с *рабоша*, разламывала *рабош* и втыкала в одну из булочек, в которую она также втыкала горящую свечу и один-два динара, а затем пускала эту булочку по воде так, чтобы река унесла ее. Эта булочка считалась платой за воду для покойника: святой Петр стоит у воды и ждет, и если так за воду не заплатят,

то и покойнику воды не дадут (Димитријевић 1958: 258). Таким образом, мы можем утверждать, что обычай у сербов южного Баната связывался именно с «поением покойника».

Женщина из дома умершего раздавала булочки, на которые клала немного риса и картофеля, собравшимся детям, в основном цыганам, которые, получая их, говорили: *Бог да прости!* [Пусть Бог простит его!]. Затем она вручала девочке, носившей воду, платье, фартук, ленту с украшенной палки, которая была на «корабле» во время совершения обряда, бритву и немного денег, обычно 100 динаров. После этого девочка шла домой, а женщина из дома покойного — на кладбище. В Кусиче девочка ходила на кладбище вместе с ней. Там женщина втыкала украшенную палку в могилу и выливала на могилу воду. В селе Врачев-Гай палку бросали на лугу (Димитријевић 1958: 258).

У сербов окрестностей Бела-Цркви обряд *изливање воде* — как «малой», так и «большой», и «троицкой» — совершается всегда в четверг. «Троицкую» воду набирают только один раз в день, утром, когда восходит солнце, в колодце либо в реке с Великого четверга до Духовского четверга (четверга Троицкой недели), затем разносят по домам. Когда девочка зачерпывала воду, она крестила ее со словами: *Нека је пред Богом и пред...* [Пусть будет пред Богом и пред... <имя усопшего>]. В некоторых селах девочка бросала в колодец динар каждый раз, когда набирала воду, где-то — только при завершении ритуала, когда «оплачивают воду» (серб. *плате воду*). При наполнении сосудов девочка бросала в сосуд несколько камешков (Димитријевић 1958: 258).

В календаре банатских геров существовали даты, в которые воду «пускали» сразу для всех умерших. Обычно это делали в Чистый четверг и в день Георгия Победоносца. В пускании воды для всех усопших участвовали только пожилые женщины. Они приносили обыкновенный кувшин, зачерпывали им воду и стряхивали ее в трех направлениях: «на солнце», «на луну», «на путника, или утопленника, или повешенного», а потом перечисляли имена своих умерших родственников.

При перечислении каждого имени зачерпывали и лили воду. После завершения ритуала наполняли сосуд водой и относили его домой. При пускании воды «для всех» «корабль» из гальки не сооружали (Димитријевих 1958: 259).

Данные, собранные нами в ходе экспедиции 2023 г. в сербский Банат, свидетельствуют об угасании традиции.

В селе Ульма, населенном преимущественно сербами, обычай пускания воды ушел в прошлое, однако еще недавно девочка набирала воду, правда, уже не из источника, а из-под крана, и в течение первых 40 дней после погребения поливала ею цветы в память об умершем.

В сербском селе Добрица девочка, живущая недалеко от умершего, ежедневно носит воду в его дом до сорокового дня после его смерти. В Кайтасово девочка носит воду из колодца в дом умершего в течение недели после похорон, а затем в конце недели набирает и выливает воду на реке Караш. В сербском селе Гай девочка младше десяти лет носит воду из колодца в дом покойника до сорокового дня (каждый раз она приносит две чаши, связанные вместе черной веревкой), крестит воду, родственники усопшего угощают ее конфетами. В Гае этот обычай называется *изливање воде*.

В селе Стража, в котором живут румыны-олтенцы, в 2023 г. нам удалось зафиксировать рассказ о местном варианте проведения обряда. Он существенно отличается от того, что мы слышали в других селах. По словам респондента, когда умирает женщина — воду носит девочка, когда умирает мужчина — воду носит мальчик. Воду носят не в дом умершего, а к себе домой (рум. *la masă, la prânz*, т.е. «к столу, на обед»), родственники одаривают ребенка деньгами. На сороковой день набирают и выливают воду (рум. *sloboade apă* «освобождают воду») на источнике около реки Караш. По словам священника, который служит в приходах Румынской православной церкви в селах Стража и в Орешац, вода, которую носят до сорокового дня, это «жертва для его души» (ПМА 2023, Стража).

Только в смешанном — населенном и сербами, и румынами — селе Орешац, нам удалось зафиксировать свидетельство

о полноценно сохранившемся обряде пускания воды — близком к обряду, известному нам по опубликованным источникам 1950-х и 1980-х годов. В Орешаце девочка, живущая неподалеку от умершего, брала воду из колодца на его дворе и носила в три дома по две чашки воды — в дом умершего и еще в два дома. Перед тем, как нести воду, девочка крестила ее. За столом, куда она приносила воду, ее пили со словами *Бог да прости!* Обряд завершался на восьмой день, по словам одних респондентов, на сороковой, по словам других, «пусканием воды» на источнике. При пускании воды говорили: *Ова вода излива се испред Бога, испред...* <крестная слава покойника — имя святого покровителя его дома> *и испред...* <имя умершего>. Румыны Орешаца произносили идентичную формулу на румынском языке (к сожалению, нам не удалось зафиксировать ее). По воде пускали булку с зажженной свечой, а также 18 (по словам других респондентов — 150) кусочков ствола яблони, соответствующих, по утверждению собеседников, количеству принесенных за эти дни чашек воды, затем брали ветку яблони, в надрез наверху ствола вставляли монетку из чашки, в которой девочка носила воду. Ветку яблони ставили около надгробного креста умершего, для которого носили воду. В Великий четверг в первый год после смерти на источнике выливали *велику воду* «большую воду» также с булкой и свечой. *Велику воду* девочка набирала не чашками, а кувшином. Сейчас пускать воду могут не на источнике, а во дворе над большим ведром.

Похоронные голошения, в частности, записанное в конце XIX в. в коммуне Печинишка (рум. *Pecinișca*) в юго-западном Банате причитание (рум. *bocet*), содержат упоминания свидетеля обряда:

Soare, soare, mă rog ție,
Mie să-mi stai mărturie,
C-am să-i slobodu apele
Și să-i dau luminile,
Să-i plătescu vămile.

[Солнце, солнце, прошу тебя!
Будь мне свидетелем,
Что я освобожу ему / ей воду,
Дам ему / ей свечи,
Оплачу ему / ей границу]
(Marian 1892: 399).

Однако в ходе экспедиции в сербский Банат 2023 г. нам не удалось зафиксировать ни одного сообщения об участии в обряде свидетеля-мартуши.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обряд приношения воды, как правило, завершающийся на сороковины пусканием воды, которое затем может повторяться (в долине Тимока — на полугодовую либо годовую поману, на поману на третий, пятый, седьмой год; в сербском Банате — на Великий четверг либо на Троицкой неделе), является одним из проявлений заботы о посмертной участи покойного. Носители традиции весьма часто осмысляют обряд как поение покойника. Известный сербский и болгарский обычай выливать воду за порог, дабы облегчить дорогу путнику, заставляет нас задуматься над еще одной трактовкой обряда приношения воды.

В беседе с румынским священником из банатского села Стража мы выяснили, что обряд также может быть осмыслен как совершение некоего доброго дела во имя умершего. Румынские богословы находят связь обычая с евангельской притчей о богаче и нищем Лазаре, а также со словами Христа «И иже аще напоить единаго отъ малыхъ сихъ чашею студены воды токмо, во имя ученика, аминь глаголю вамъ, не погубить мзды своя» (Мф 10: 42) (Nicolescu 2016 : 30). Не стоит забывать, что в некоторых традициях хозяйка принимала приносимую девочкой воду со словами *Бог да прости!* [Прости, Боже!], где-то это краткую заупокойную молитвенную формулу произносили, когда пили воду.

В сербском Банате обряд сохранился в редуцированном виде. Сейчас его обычно совершают только на сороковины.

И сербы, и румыны сербского Баната некогда пускали воду также в период от Великого четверга до четверга Троицкой недели, кроме того, у сербов южного Баната ранее практиковалось пускание воды сразу для всех умерших в день святого Георгия Победоносца. Раньше обряд совершался на реке либо источнике. Сейчас как в долине реки Тимок, так и в сербском Банате эти ритуалы совершаются во дворе покойного.

Отметим также, что в сербском Банате каких-то существенных различий в проведении обряда в сербских и румынских селах мы не обнаружили (главным образом потому, что обряд и там, и там сохранился плохо). В ходе экспедиции 2022 г. в долину реки Тимок мы дважды оказались свидетелями обряда пускания воды. Во влашских (румынских) селах долины Тимока обряд и поныне совершается весьма торжественно (иногда — с участием инструментального ансамбля), чего нельзя сказать о совершении обряда в сербских тимокских селах. В селах долины реки Тимок в обряде пускания воды обязательно участвует свидетель — *mărturia*, который, стоя с посохом-трезубцем в руках, наблюдает за совершением обряда, а затем — уже на помане — охраняет пищу, предназначенную для покойника, от душ чужих мертвецов (ПМА). В сербском Банате нам не удалось зафиксировать упоминаний о каком-либо участии «мартурии» в обряде.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

РФ ГАЯО — Филиал Государственного казенного учреждения Ярославской области «Государственный архив Ярославской области» в городе Ростове (РФ ГАЯО). Ф. 229. Оп. 1. Ед. хр. 85. Письма настоятельниц Улангерского и Комаровского скитов к ростовскому купцу-благотворителю А. Л. Кекину. 1880–1890-е гг.

ПМА — Полевые материалы автора.

Голант 2014 — Голант Н. Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры. М., 2014.

Голант 2023 — Голант Н. Г. Свидетельство (*mărturie*) в погребально-поминальном обряде румын (влахов) восточной Сербии // Определенность и неопределенность в языках и культурах Бал-

- кан / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. М., 2023. С. 117–122.
- Голант, Рыжова 2022 — *Голант Н. Г., Рыжова М. М.* Влашские говоры и языковая ситуация в маргинальном дакорумынском ареале восточной Сербии // Мартынова М. Ю., Андрюнина М. А., Бучатская Ю. В. и др. Язык как ресурс идентичности в Европе: антропологическое исследование / отв. ред. М. Ю. Мартынова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. М., 2022. С. 321–354.
- Димитријевић 1958 — *Димитријевић С.* Обичаји у личном и породичном животу // Банатске Хере / уредио д-р. Мил С. Филиповић. Нови Сад, 1958. С. 232–263.
- Зечевић 1978 — *Зечевић С.* Самртни обичаји у околини Зајечара // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1978. Књ. 42. С. 383–398.
- Игуман Антоније 2009 — *Игуман Антоније.* Вечне загробне тајне. Како живе наши умрли, њихова веза са живима, њихово блаженство и муке. По учењу Светог писма, светих отаца и учитеља Цркве / превео протејереј Живан М. Маринковић. Параћин, 2009.
- Лаврентьева 2012 — *Лаврентьева Н. В.* Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). М., 2012.
- Плотникова 2023 — *Плотникова А. А.* Водная преграда в похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии и Полесья (на общеславянском фоне) // Живая старина. 2023. № 1 (117). С. 4–7.
- Плотникова 2023а — *Плотникова А. А.* Мартула (мартурија) в диалектах восточной Сербии: происхождение и функциональная нагрузка термина в обряде // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. М., 2023. С. 123–127.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Поповић 1959 — *Поповић Д. М.* Срби у Војводини. Нови Сад, 1959. Књига 2. Од Карловачког мира 1699 до Темишварског сабора 1790.
- Струганова 2018 — *Струганова Е. Н.* Болгарское благопожелание «да ти върви (като) по вода» и аксиология воды в болгарской культуре // Горизонты цивилизации. Материалы Девярых аркаимских чтений 22–25 мая 2018 года. М., 2018. С. 328–338.

- Струганова 2019 — *Струганова Е. Н.* Вода и огонь в болгарской культуре в свете аксиологии. Взгляд на славянскую аксиологию / отв. ред. И.А. Седакова, ред. М. Китанова, П. Женюх. М., 2019. 268 с. С. 232–245.
- Струтинский 2023 — *Струтинский И. М.* Музыка лаутаров в погребально-поминальных практиках румын долины Тимока // Живая старина. 2023 № 1 (117). С. 58–62.
- Спарису 2010 — *Спарису Л.* Румуни у Банату // Банат кроз векове: слојеви култура Баната / уредници М. Матицки, В. Јовић. Београд, 2010. С. 599–620.
- Durlić 2003 — *Durlić P.* Nebeska tela i obred «marturija» u kultu mrtvih kod Vlaha severoistočne Srbije // Razvitak. 213–214. Zaječar, 2003. S. 122–146.
- Hochbaum 2013 — *Hochbaum Ph.* O comunitate confesională transformată în națiuni? Sârbii și românii din Banat în secolele 18 și 19. Teză de doctorat prezentată la Facultatea de istorie și filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca pentru obținerea titlului de doctor. Cluj-Napoca, 2013.
- Jankulov 1961 — *Jankulov B.* Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII i XIX veku. Novi Sad, 1961.
- Jurjovan 1983 — *Jurjovan T.* Folclor muzical românesc din Ovcea. Zrenjanin, 1983.
- Maluckov 1985 — *Maluckov M.* Rumuni u Banatu. Etnološka monografija. Novi Sad, 1985.
- Marian 1892 — *Marian S.Fl.* Înmormântarea la români. București, 1892.
- Mariș 2009 — *Mariș Ș.* Ritualul funerar din Maramureș — o perspectivă hermeneutică // Memoria ethnologica. IX. N 30–31, ianuarie — iunie 2009. P. 58–64.
- Nicolescu 2016 — *Nicolescu C.* Sufletul intre rai si iad. București, 2016.
- Paunjelović 2018 — *Paunjelović F.* Tradicionalna kultura Vlaha Crno-rečja. Boljevac, 2018.
- Šolkotović — *Šolkotović S.-D.* Ritualuri de trecere la românofonii din Serbia orientală. O morfologie eniro-etno-tanatică. [Рукопись] https://www.academia.edu/44237475/Rituri_de_trecere_la_rom%C3%A2nofonii_din_Serbia_Oriental%C4%83 (дата обращения: 14.03.2024).

Образ дерева в фольклорных текстах, связанных с погребальной обрядностью у румын (влахов) восточной Сербии

В статье рассматриваются фольклорные тексты, зафиксированные в румынских (влашских) населенных пунктах восточной Сербии; для сравнения приводятся также тексты, записанные на территории Румынии. Все приводимые песни или их отрывки являются фрагментами особого цикла ритуальных песен, исполняемых своего рода ритуальными специалистами, которых очень условно можно назвать профессиональными плакальщицами и которые в румынской литературе обозначаются термином *zoritoare* (примерный перевод «исполнительницы песен зорь»). «Песни зорь» (рум. *zōrile*, букв. «зори») — термин, которым обозначаются некоторые песни этого цикла; название связано с первыми строками первой песни этого цикла, в которых певицы обращаются к зорям и просят их не торопиться восходить, чтобы дать умершему время собраться в путь. Этот погребальный цикл песен распространен в юго-западных и западных районах Румынии — в Олтенции, румынском Банате, отчасти в южной Трансильвании, а также у румын (влахов) восточной Сербии — носителей банатских (унгуриянских) говоров румынского языка — в частности, в Борском и Браничевском округах. Румынские фольклористы выделяют следующие основные элементы этого цикла: «песня зорь» (*cântecul zorilor*), которую исполняют на заре тех двух дней, которые проходят между смертью и погребением¹¹³,

¹¹³ Обычай хоронить умершего на третий день после смерти характерен для румын, живущих на территории Румынии (хотя и здесь сроки могут менять-

«песня прощания» (*cântecul de rămas bun*), в которой умершему дают советы, касающиеся его пути на тот свет, «песня проводов» (*cântecul de petrecut*), исполняемая во время прохождения похоронной процессии, в которой умершему дают советы, касающиеся того, как должно быть устроено «вечное жилище», «песни пихты / ели» (*cântecele bradului, ale bradului*), которые исполняют, когда встречаются в селе группу парней, не сущих хвойное дерево из леса, или когда дерево вносят в дом умершего и др. (Csiszar 2005). Некоторые румынские исследователи обозначают «песни зорь», начинающиеся обращением к зорям (*Zorilor, surorilor* ‘Зори, сестры’) термином *zorile de afară* (букв. ‘Зори (песни зорь), исполняемые вне дома’). Наряду с ними они выделяют песни зорь, исполняемые в доме (*zorile din casă*). Эти термины используют, в частности, М. Кахане, Л. Джеорджеску-Стэнкуляну, Н. Паня и др. (Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988: 501–507; Паня 2017: 154–161). *Zorile din casă* в развернутом виде содержат описание дороги, которое должно помочь душе умершего эту дорогу найти. Встречаются и другие названия — например, Симион Флоря Мариан, румынский фольклорист конца XIX — начала XX в., озаглавил опубликованную им песню этого типа *petrecerea mortului* ‘проводы умершего’. Сербский историк и фольклорист румынского происхождения Славолюб Гацович, опубликовавший множество текстов этого типа из своей родной восточной Сербии, использовал для такой песни термин *petrecătura* ‘проводы’ или *cântecul raiului* ‘песня рая’¹¹⁴. Такие тексты зафиксированы,

ся — в некоторых населенных пунктах определенные дни недели считаются неподходящими для похорон). У румын (влахов) долины Тимока умерших, как правило, хоронят на следующий день после смерти, как и у южных славян — сербов, болгар и македонцев.

¹¹⁴ Под термином *petrecătura* Гацович при публикации текстов во многих случаях объединяет несколько песен — не только те, что румынские исследователи именуют «*zorile de casă*», но и, например, «песню гроба» и др., в некоторых случаях разделяя различные фрагменты «сюиты» звездочками (см. Gacović 2023: 138–146). Термин *zorile* этот исследователь также использует, но употребляет его, как правило, только для той песни погребального цикла, в которой упоминаются зори; таких песен у румын восточной Сербии сохранилось очень немного (Gacović 2012: 9; Gacović 2023: 71).

в частности, в Олтении, в румынском Банате и в румыноязычных населенных пунктах восточной Сербии (среди носителей банатских говоров румынского языка, например, в Борском и Браничевском округах) (Marian 1995: 117; Gacović 2012: 67).

Согласно текстам таких песен, в начале пути покойника в мир иной или у самого входа на тот свет находится дерево. Например, в песне из с. Рановац (община Петровац-на-Млаве, Браничевский округ Сербии) об этом говорится так:

PETRECĂTURA

(cântecul raiului)

La val'e, la zavrñit,
 Maŕje brad mî-a rasarit,
 Cu vîrvăriu păn-la șerî,
 Și cu pqał'e đospră mărî,
 Dî la vîrf păn-la pămînt,
 Tot ȕe aur și arzînt,
 Dqamne nu ȕe pră pamînt.
 Îacă al mortu mî-azunza-re,
 Și de Brad s-apropiȕa-re
 Și-nșepȕa dă să ruga-re:
 «Brađe, Brađe, fraća-Brađe,
 Îa pl'acăț vîrvăril'i-re,
 Dă să-m suj spaćil'i-re»¹¹⁶.

(s. Ranovac,
 op. Petrovac na Mlavi, Srbija)

(Gacović 2012: 67).

Проводы

(песня рая)¹¹⁵

В долине, на склоне,
 Выросла большая ель (пихта)
 С верхушкой до неба
 И с нижними ветками до моря,
 От верхушки до земли
 Вся из золота и серебра,
 Господи, нет (такой) на земле.
 Вот умерший пришел,
 И к ели (пихте) приблизился,
 И начал молить:
 «Ель (Пихта), Ель, братец Ель,
 Протяни верхушки,
 Чтобы я мог взобраться»

(с. Рановац, община
 Петровац-на-Млаве, Сербия)

В некоторых румынских песнях, содержащих описание пути, записанных в восточной Сербии, в качестве дерева у входа в мир иной упоминается не ель / пихта, а яблоня (как, например, в песне из с. Брестовац общины Бор Борского округа):

¹¹⁵ Здесь и далее перевод Н. Г. Голант.

¹¹⁶ Этот и следующий фрагменты фольклорных текстов, взятые из книги С. Гацовича, приводятся в системе записи, заимствованной им из Румынского лингвистического атласа, вышедшего под редакцией Э. Петровича (см., например, Atlasul lingvistic 1955).

PETRECĂȚURA
(cântecul raiului)

...Ma să dai dăspră ȃrȃpta,
Dăspră roșu răsarit
Țes un măr mărje-nflorit,
Tot pomîntu-a cutrupit.
Da su-măr șine ședa-re?
Șed kinej cu kinejiță,
Și kimeț cu kimeciță,
Și pisari cu pisariță...

(s. Brestovac, op. Bor, Srbija)
(Gacovic' 2012: 93).

Проводы
(песня рая)

Иди направо,
К красному восходу,
(Там) есть большая цветущая яблоня,
Она накрыла всю землю.
А под яблоней кто сидит?
Сидят кнезы с женами,
И кметы¹¹⁷ с кметками,
И писари с женами...

(с. Брестовац, община Бор, Сербия)

Можно привести примеры аналогичных текстов, в которых в этом качестве упоминается яблоня, и с территории Румынии. Так, в песне из румынского Баната, цитируемой С. Фл. Марианом в соответствующем разделе «Трилогии жизни» и озаглавленной *petrecerea mortului* ('проводы умершего'), говорится:

PETRECEREA MORTULUI

... Apoi iar să mi te duci
Până când vrei s-ajungi
L-al măr mare de Sân-Petru
Cu ajutorul lui Sân-Medru.
Măru-i mare și rotat
Și de poale aplecat
Cu vârful ajunge-n cer
Cu poalele pân-la mări
Și pe vâr f e înflorit
Iar pe poale împupit.
Jos la rădăcină
E lină fântână;

Проводы умершего

Потом ты снова пойдешь,
Пока не достигнешь
Большой яблони св. Петра
С помощью св. Димитрия.
Яблоня большая и раскидистая,
С поникшими нижними ветками,
Верхушкой достигает неба,
Нижними ветвями — морей,
Верхушкой цветущая,
Нижними ветвями подгнившая.
Внизу, у корней,
Есть тихий источник;

¹¹⁷ Слова *kinéji* (в рум. орфографии *chineji*, *sneji* — мн.ч., *chinez*, *snez*, *sneaz* — ед.ч., от серб. *кнез* или венг. *kenez*, ср. рус. и укр. *князь*) и *kimeț* (в рум. орфографии *chimeți* — мн. ч., *chimet* — ед. ч. < серб. и болг. *кмет*) здесь можно перевести как 'главы поселений' (Ciorănescu 2007: 180; Micul dicționar 2010).

Acolo-i Sânta-Marie
Cu noi mila ei să fie.
Călători, câți mai trecea,
Ea spre toți îi adăpa,
Drumurile le-arăta...

(Banat, România)

(Marian 1995: 117).

Там святая Мария,
Да пребудет с нами ее милость.
Путников, сколько их прошло мимо,
Она всех поила,
Всем указывала дорогу...

(Банат, Румыния)

В этом тексте, как можно видеть, присутствуют христианские мотивы, упоминаются различные святые.

Во всех приведенных выше песнях дерево предстает как метафора дороги, как путь, по которому можно достичь загробного мира.

Следует отметить, что дерево присутствует в румынской погребальной обрядности как артефакт. Это «дерево покойника», которое несут в похоронной процессии, а затем помещают на могиле (в качестве такового может использоваться хвойное дерево — ель или пихта, плодовое — слива, яблоня, груша, изредка — лиственное дикорастущее дерево — бук, тополь, дуб скальный, дуб черешчатый, береза, сирень и др.). У румын (влахов) долины Тимока — как в сербской, так и в болгарской ее части — в качестве «дерева покойника» обычно используется плодовое дерево — слива, яблоня, груша, черешня (Paunje-lović 2018: 121; Бизеранова 2013; Atlasul etnografic 2011; ПМА 2023). Утверждение, что в восточной Сербии у влахов-царан (носителей олтенских говоров) в этом качестве используется плодовое дерево, а у влахов-унгурян (носителей банатских говоров) — пихта или ель, встретилось нам в рукописи Сильвии-Дианы Шолкотович — румынской исследовательницы, в настоящее время живущей в г. Кладово Борского округа Сербии (Šolkotović: 89). У румын хоронят «с деревом» чаще всего людей, умерших молодыми и не успевших вступить в брак, но есть и населенные пункты, где дерево несут в погребальных процессиях и устанавливают на могилах детей; людей, умерших молодыми или относительно молодыми, вне зависимости от их брачного статуса, или на могилах людей, которые не вен-

чались в церкви; есть и такие, где «с деревом» хоронят абсолютно всех — последний вариант характерен для румынских «царанских» сел долины Тимока, в частности, для сел общины Заечар одноименного округа (ПИМА 2023). Обычай погребения неженатых и незамужних «с деревом» информанты часто объясняют тем, что у таких покойников не было свадебного дерева и, следовательно, не будет тени от этого дерева на том свете; такое объяснение встречается, в частности, у румын Олтении и Мунтении (Sărbători și obiceiuri 2001: 180; Sărbători și obiceiuri 2009: 199). По сведениям из румынских «унгурянских» сел общины Болевац Заечарского округа и Бор Борского округа, где живут носители банатских говоров, украшенное сливовое дерево, наряду с флагами и музыкой, считается атрибутом, делающим похоронную процессию парня или девушки похожей на свадебную (Paunjelović 2018: 121). Иногда дерево просто служит субституту брачного партнера — такое восприятие дерева встречается у румын Трансильвании, что отражено и в обрядовой поэзии; у румын (влахов) долины Тимока оно нам не встречалось (Marian 2008: 235; Csiszar 2005).

Самыми распространенными названиями «дерева покойника» являются термины *rom* и *brad*. Основное значение слова *rom* (мн. ч. *romi*, сущ. м.р. < лат. *potus*) в румынском языке — ‘плодовое дерево’, однако оно может употребляться и для обозначения других деревьев, например, в таких словосочетаниях, как *rom de Crăciun*, что переводится как ‘рождественская ель’, и *romul mortului* — ‘дерево покойника’ (DEX 1998: 821; Ciorănescu 2007: 619). Авторы Толкового словаря румынского языка дают такое определение словосочетанию *romul mortului*: «деревцо (как правило, хвойное) или ветка, украшенная фруктами и сладостями, которые несут перед погребальной процессией (в случае смерти человека, не состоящего в браке) до кладбища, где втыкают в землю на могиле, после чего раздают украшавшие его фрукты и сладости в качестве поминальных даров» (DEX 1998: 821).

Для слова *brad* (мн. ч. *brazi*, сущ. м.р.) румынские словари приводят в качестве основного значения название растения

abies alba или *abies pectinata* — ‘пихта белая’, но указывают, что оно является также общим названием для хвойных деревьев. В литературе оно может переводиться на русский и как «ель». Этимология этого слова не установлена; некоторые лингвисты сопоставляют его с албанским *bredh* ‘ель’ (DEX 1998: 109; Ciorănescu 2007: 111). Слово *brad* в качестве обозначения «дерева покойника» может употребляться и в тех населенных пунктах, где в реальности «деревом покойника» является плодое дерево. Такие случаи зафиксированы, в частности, у румын (влахов) в Сербии и Болгарии — например, в селах общины Петровац-на-Млаве Браничевского округа Сербии и в областях Враца и Плевен в северной Болгарии, а также в некоторых населенных пунктах на юге Румынии — в округе Олт в Олтении и округе Констанца в Добрудже — во всех этих местах «дерево покойника» может именоваться *brad*, а в реальности являться яблоней или грушей (Sărbători și obiceiuri I. Oltenia 2001: 182; Sărbători și obiceiuri V. Dobrogea, Muntenia 2009: 198; Atlasul etnografic 2. Valea Dunării 2011: 67). Встречаются и другие наименования «дерева покойника», которые я не буду отдельно рассматривать.

Во многих населенных пунктах Румынии зафиксированы сведения, согласно которым действия с «деревом покойника» сопровождаются исполнением обрядовых песен. Подобная информация фиксируется, в частности, в Олтении, Банате и Трансильвании. В Олтении такие песни записаны в различных населенных пунктах округов Долж, Горж, Мехединци, Олт, Вылча, в Трансильвании — в округах Алба, Клуж, Хунедоара. Эти песни, как уже говорилось, чаще всего обозначаются термином *cântecul bradului* (‘песня пихты / ели’). В некоторых населенных пунктах такая песня может называться *Plopul* («Тополь»), *Fagul* («Бук»), *Gorunul* («Дуб»), *Cu sulița* (букв. ‘с копьем’), *Ale suliței* (букв. ‘(песни) копья’) — в зависимости от того, какое именно дерево использовалось в том или ином селе и каково было его название как обрядового реквизита. Их могут исполнять по дороге со срубленным деревом из леса, при внесении его во двор и украшении (Kahane, Georgescu-

Stănculeanu 1988: 21; Паня 2017: 52–53, 161–162). Песню пихты / ели иногда называют дополнительной секвенцией погребального цикла, поскольку она обычно исполняется в случае похорон людей, умерших молодыми и неженатыми / незамужними (Паня 2017: 52).

В Трансильвании и в песне пихты / ели, и в самом обряде дерево интерпретируется как субститут брачного партнера умершего (Csiszar 2005). Пример такой песни, записанной в окрестностях г. Орэштие (в настоящее время это округ Хунедоара, южная Трансильвания), приводит С. Фл. Мариан:

Voinice, voinice!
Nu-mi place, nu mi-place,
Ce nevastă-mi ai!
Naltă minunată,
Naltă și subțire
Crescută-n pădure,
Tăiată-n secure.

(Orăștie, jud. Hunedoara,
Transilvania, România)

(Marian 2008: 235).

Молодец, молодец,
Мне не нравится, мне не нравится,
Какая у тебя жена!
Удивительно высокая,
Высокая и тонкая,
Выросшая в лесу,
Срубленная топором.

(Орэштие, округ Хунедоара,
Трансильвания, Румыния)

Если же с елью хоронят человека, который был женат, то исполняют песню с другим текстом, в котором дерево символизирует самого умершего, и говорится о том, что жена будет поливать это дерево (Marian 1995: 104).

Тексты «Песни пихты / ели», характерные для погребальной обрядности румын Олтении, не называют пихту или ель невестой или женой умершего. В этих текстах, по мнению некоторых исследователей, дерево предстает как символ вертикали, как символ пути, по которому души умерших попадают на тот свет (Csiszar 2005). Эта функция дерева присутствует и в рассмотренных выше «песнях зорь» или «петрекатах». «Песни ели / пихты» из Олтении могут быть составлены в форме диалога, где присутствует вопрос, почему пихта / ель оставила место, где росла, и ответ, в котором может рассказываться, кто и как выбирал, рубил, нес / вез и украшал дерево. В них

упоминается, что дереву пришлось спуститься с гор в долину, как, например, говорится в отрывке песни, опубликованной М. Кахане и Л. Джорджеску-Стэнкуляну (Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988: 518–519, цит. по: Паня 2017: 52–53, 161–163):

BRADUL

– Bradule, bradulie,
Cine ți-o poruncit,
Die mi-ai coborât
Di la luocul tău,
Aicea la rău,
Di la brazii tăi
Mari și mărunței?
Mii mi a poruncit
Tinerel voinic,
Anume Vasilie.
Iel că mi-a trimis,
Ieri de dimineață,
Cu ciața pie față,
Cu roua-n picioare,
Doi voinici din satie,
Cu capul legat,
Cu cârpe spălate,
Cu lacrimi udate,
Iei, când a venit
Jos s-a hodinit,
Pie mini m-or văzut,
Bradul cel pocit.
Io di-aș fi știut,
N-aș fi răsărit,
Nici n-aș fi crescut.

(Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988: 518–519).

ЕЛЬ / ПИХТА

– Ель, ель,
Кто тебе велел
Спуститься
Со своего места,
Сюда, в плохое (место),
От своих елей,
Больших и маленьких?
– Мне велел
Молоденький молодец
По имени Василие.
Он меня послал.
Вчера утром,
С туманом на лице,
С росой в ногах,
Два молодца из сёл,
С головой, повязанной
Выстиранными платками,
Политыми слезами,
Они, когда пришли,
На земле отдыхали,
Меня увидели,
Порченую ель.
Если бы я знала,
Не расцветала бы
И не росла бы.

Похожие варианты песни ели / пихты, где говорится о том, как дерево доставили из леса в село, иногда встречаются и на юге Трансильвании — в частности, в округе Хунедоара (Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988: 658, цит. по: Паня 169–170).

В Олтении наряду с «песней ели / пихты» в цикле ритуальных песен, исполняемых «профессиональными плакальщицами», могут присутствовать также песни, посвященные гробу и деревянному кресту, который устанавливают на могиле. Тексты этих песен сходны с текстом «песни ели / пихты». Песня, посвященная гробу, может называться *La tron* («У гроба» или «К гробу»), или *La lemn* («У дерева» или «К дереву») — предлог *la* в румынском языке довольно многозначный; существительное *tron* является диалектным обозначением гроба (однокоренным с украинским и польским *truna*), слово *lemn* в литературном румынском обозначает дерево как строительный или горючий материал, т.е. срубленное дерево, но в диалектах может употребляться и в значении «растущее дерево» (Boteanu 2008: 177–178, 184, 215–216, 227–228). Такая песня исполняется у гроба в доме умершего (когда его кладут в гроб) или, как, например, в с. Черна-Вырф коммуны Исверна в округе Мехединц, когда в дом покойнику приносят доски для гроба (Boteanu 2008: 227–228). В текстах песен, посвященных гробу, как и в «песнях ели / пихты», содержится диалог исполнительниц с деревом, где это последнее может именоваться либо просто «деревом» (*lemn*), либо по названию его породы (обычно это какое-то обозначение дуба), и где его спрашивают, что заставило его переменить место обитания (примерно такой же диалог, как уже говорилось, присутствует и в «песне ели / пихты»):

LA LEMN

Lemnule, lemnuțule
Cine mi te-o poruncit
Din munte d-ai coborât?
– Cutare mi-o poruncit
Din munte de am coborât
Și m-o dus la el acasă
Ca să-i fiu a doua casă.
– Nu-i păcat că te-o tăiat?
– Nu-i păcat că m-o tăiat

У ДЕРЕВА

Дерево, деревце,
Кто тебе велел
С горы спуститься?
– Такой-то мне велел
С горы спуститься
И принес меня к себе домой,
Чтобы я было ему вторым домом.
– Ему не жаль, что он тебя срубил?
– Ему не жаль, что он меня срубил,

Că tare l-am acoperit
Și casă i-am construit.

(s. Buzești, com. Isverna,
jud. Mehedinți, Oltenia, România)

(Boteanu 2008: 215–216).

Потому что я хорошо его укрыло
И дом ему построило.

(с. Бузешть, коммуна Иsverна,
округ Мехединц, Олтения, Румыния)

В некоторых вариантах «песни гроба» говорится также о том, что в «доме», который сделали из срубленного дерева, есть окошки — в одно из них проникает запах ладана, в другое — запах цветов, в третье — запах хлеба, в четвертое — любовь и тоска родителей или детей и т.д. (Boteanu 2008: 195–196).

Песня, которую можно обозначить термином «песня гроба» и которая также построена как разговор плакальщиц с деревом, зафиксирована и у румын (влахов) восточной Сербии. Ниже приводится отрывок из такой песни, записанной С. Гацовичем в с. Рановац общины Петровац-на-Млаве Браничевского округа Сербии и относящейся к той же «сюите» обрядовых песен, что и приведенный выше текст из этого села.

În răsăritu șariluḃi,
Țîpă puḃu Goruluḃi.
Danu țîpă cumsă țîpe,
Mă Țăcél'em-l'îl'e đespică,
Șî frunđa dîn l'emnépică.
“Șéce țîpî, Gorul'e, așa-re,
Șé cé țîpî așa de tare?
Să miră șî mic șî mare,
Da s-aude prîstă țară”.
Da șî Goru așa-î spuḃa-re:
Dar cum ȃu să nu mă țîp,
Că la miḃe mî-a veḃit,
Nouă ȡameḃ săcuraș,
Șî cu nouă firizaș,
Șî cu nouă kisăraș,
Șî cu nouă bărduraș,
Șî pră Goru dă-l tăiară,

На восходе солнца
Кричит молодой дубок (букв. ‘детеныш дуба’).
Но не кричит, как кричится,
А (так, что) все деревья раскалываются,
И листья с деревьев опадают.
«Отчего ты кричишь, дуб, так,
Отчего ты кричишь так громко?
Удивляется и малый, и большой,
И слышно по всей стране».
А дуб так сказал:
«Но как же мне не кричать,
Ведь ко мне пришли
Девять человек дровосеков,
С девятью пилами,
И с девятью теслами,
И с девятью топориками,
И дуб срубили,

Cu săcuril'i-l tăiară,
 Cu firid ăl firidîră,
 Cu kisăre-l kisăriră,
 Cu berdăl'i-l bărduriră,
 La pomînt ăl dobăriră,
 Casă l-al mort ăi sprimiră".
 Casă cu nouă ușiță,
 Și cu nouă ferestuișe.
 Pr-o ușiță dă să-î vină
 Cîta dor dă casa lui,
 Cîta dor d-oboru lui.
 Pr-o ușiță dor să-î vină
 Cîta dor dă glăca lui.
 Pr-o feriastă dor să-î vină
 Cîta dor dă lumia d-albă.
 Pr-o ușiță dor să-î vină
 Mirosu bucașilor.
 Pr-o feriastă dor să-î vină
 Cînceșlu cuculuș,
 Șuierat voîniculuș.
 Pr-o ușiță dor să-î vină
 Răsăritu șarilui,
 Aburjalu vîntuluș.
 Pr-o ușiță dor să-î vină
 Fîntîna cu apa rășe.
 V-atunș doru lui v-o triășe.
 Bogdapros-și oprostît,
 Dî la noi la patru însă
 Tăce răiuri tăș dășkisă,
 Tăce drumuri tăș înînsă,
 Dumnédău să né jerce.

(s. Ranovac,
 op. Petrovac na Mlavi, Srbija)

(Gacović 2023: 143–144).

Секирами срубили,
 Пилой спилили,
 Теслом стесали,
 Топорами срубили,
 На землю свалили,
 Дом умершему смастерили».

Дом с девятью дверцами
 И с девятью окошками.
 Чтобы в одну дверцу проникало
 Сколько-то тоски по дому,
 Столько-то тоски по двору.
 Чтобы в одну дверцу проникало
 Столько-то тоски по его близким.
 Чтобы в одно окошко проникало
 Сколько-то тоски по белому свету.
 Чтобы в одну дверцу проникал
 Запах еды.
 Чтобы в одно окошко проникали
 Пение кукушки,
 Свист доброго молодца.
 Чтобы в одну дверцу проникал
 Восход солнца,
 Пар ветра.
 Чтобы в одну дверцу проникал
 Колодец с холодной водой.
 Тогда его тоска пройдет.
 «Бог да прости» он получил (был прощен)
 От нас четырех,
 Все раи (мн.ч. от 'рай') да будут тебе открыты,
 Все пути да протянутся перед тобой,
 Пусть Господь Бог нас простит.

(с. Рановац,
 община Петровац-на-Млаве, Сербия)

В приведенном здесь тексте из с. Рановац, так же как и в тексте «песни гроба» из с. Витовница той же общины Петровац-на-Млаве Браничевского округа Сербии, упоминается название дерева, которое срубают, чтобы сделать из него «дом» для умершего — *gor*. Это, по всей вероятности, диалектное название дуба скального (*Quercus petraea*), который и в стандартном румынском, и в олтенских (царанских) говорах восточной Сербии обозначается словом *gorun* (DEX 1998). В аналогичных текстах, записанных на территории Румынии, также встречается упоминание дуба: так, в тексте из с. Бала-де-Сус коммуны Бала в округе Мехединц (Олтения) дерево, из которого будет изготовлен «дом» для покойника, именуется *stăjărel* ‘дубок’ (Boteanu 2008: 177–178).

Аналогичный диалог плакальщиц и дерева содержится в «песнях креста», которые также являются одной из секвенций цикла погребальных песен (в качестве примера можно привести отрывок такой песни из того же села Бала-де-Сус коммуны Бала в округе Мехединц:

LA CRUCE

Cruce, cruciuliță
Cin’ți-o poruncit
De te-ai coborât
De la loc pietros
La loc sălișteos?
– Cutare mi-o poruncit,
Lui i-am trebuit
Iarna de ninsoare,
Iar vara de soare...
(с. Bala de Sus, com. Bala,
jud. Mehedinți, Oltenia,
România)

(Boteanu 2008: 178–179).

У КРЕСТА

– Крест, крестик,
Кто тебе велел
Спуститься
С каменистого места
На место вблизи села?
– Такой-то мне велел,
Я ему понадобился
Зимой от снега,
А летом от солнца...
(с. Бала-де-Сус, коммуна Бала,
округ Мехединц, Олтения,
Румыния)

Нужно отметить, что деревянный крест и «дерево покойника» обычно размещают совсем рядом в изголовье могилы. Также можно упомянуть о том, что общей для «дерева покой-

ника», для креста и для гроба является идея «дома», укрытия от дождя или палящего солнца. Эта идея, как уже можно было убедиться, содержится в песнях погребального цикла, посвященных «дереву покойника», кресту и гробу. В этой связи не лишне еще раз упомянуть тот факт, что, по сведениям, приводимым в румынских этнографических атласах, многие информанты объясняют установку дерева на могиле человека, не состоящего в браке, тем, что ему нужно на том свете дерево, которое будет давать ему тень, защитит его от солнца — ведь у такого человека не было дерева, которое несли бы в его свадебной процессии (Sărbători și obiceiuri 2001: 180; Sărbători și obiceiuri 2009: 199). Встречается аналогичное представление и о надгробном камне — так, по сведениям, записанным нами в румынских селах общины Заечар в восточной Сербии, если не поставить памятник на могиле до истечения года со дня смерти — покойник остается без дома, у него не будет укрытия от непогоды (ПИМА 2023).

Итак, дерево в румынских обрядовых песнях погребального цикла может воплощать идею дороги, идею дома / убежища / укрытия от непогоды, а также выступать как субститут брачного партнера умершего.

Как видно из приведенных выше текстов, чаще всего в обрядовой поэзии погребально-поминального цикла и у румын (влахов) восточной Сербии, и у румын, живущих на территории Румынии, упоминаются пихта / ель и яблоня. Румынский этнограф и фольклорист второй половины XIX — начала XX в. С. Фл. Мариан выводил румынский обычай использовать пихту / ель в качестве «дерева покойника» из римского обычая, упоминаемого, в частности, в текстах Вергилия и Горация, ставить перед домом умершего кипарис в знак траура, причем в северных провинциях, где кипарис не рос, его могли заменять пихтой или елью (Marian 1995: 75). Про яблоню Мариан писал, что ее присутствие в семейной обрядности румын связано с христианскими представлениями о рае и что «христианская» яблоня отчасти заменила в погребальных обычаях «языческую» пихту или ель (Marian 1995: 115).

Что касается «народных мотивировок» присутствия дерева в погребально-поминальных ритуалах, записанным автором непосредственно от информантов, то оно может выступать в качестве поминального дара — ср., например, преподнесение в дар плодового дерева из сада умершего семье его кума, зафиксированное у румын в области Вранча; или размещение поминальных даров (предметов одежды) на дереве, которое несут в погребальной процессии в некоторых румынских / влашских селах общины Заечар Заечарского округа; или в качестве источника тени на том свете, такая мотивировка посадки дерева на могиле встречается у румын (влахов) в селах общин Заечар и Неготин в восточной Сербии, а также области Видин в северо-западной Болгарии (ПМА 2012, ПМА 2022; Atlasul etnografic 1. Timoc 2011: 67). Приведу фрагмент интервью с жительницей с. Мали Ясеновац общины Заечар Йованки (Елицы) Йонович, 1942 г. р., записанного мною и С. Ю. Королёвой осенью 2023 г. (в интервью принимал участие также Венцислав Дуйнович, уроженец соседнего села Шипиково):

РАСШИФРОВКА

N.G. – Dar cu pomul lumea tânără era îngropată, sau era pentru toți?

J.J. – Pentru toți. Pentru toți s-a făcut în vreme, da este gogea de când... mu mai...

N.G. – Dar cum se face pom, dacă ți-neți minte?

J.J. – Scoți de rădăcină. Scoți lemnul de rădăcină. Scoți lemnul... tânăr. De poate om le duce-n spinare.

N.G. – Dar ce lemn trebuie să fie?

J.J. – N-are vază. Măr, păr, prun, care ce are. Și în pomul ăla pui tot care ce dai, care la muieri, ce dai, pestelci, peșchire, la oameni...

ПЕРЕВОД

Н.Г. – А с деревом только молодых хоронили, или это было для всех?

Й.Й. – Для всех. Для всех делали когда-то, но уже много с тех пор... больше не...

Н.Г. – А как делали <погребальное> дерево, помните?

Й.Й. – Выкапываешь с корнями. Выкапываешь дерево с корнями. Выкапываешь дерево... молодое. Чтобы человек мог нести его на спине.

Н.Г. – А какое должно быть дерево?

Й.Й. – Не имеет значения. Яблоня, груша, слива, у кого что есть. И на это дерево помещаешь все, что раздашь, что для женщин – фартуки, полотенца – для мужчин...

N.G. – Dar se duce omul pe spinare?
Dacă a murit o femeie, tot omul duce pom? Sau trebuie femeie atunci?

J.J. – Pă, muier... Muier la muier, om la om.

V.D. – Али обычно merge muierea și omu ei, că e mai țeapăn, și duce... Или fetița, dacă odredește fetița, fetița nu poate să ducă, али duce tata la fetița, или деда la fetița.

J.J. – Da pe urmă ... Pun-n приколица, n-car, пому. Асуша ну май пун... май... касније інcoa, l-a pus în приколица. A legat în приколица...

N.G. – Dar cum se chitește pomul?

J.J. – N-auzi, darurile ce le dai, podarcuri pune...

N.G. – Și apoi le ia, aceste peșchire...?

V.D. – La grobiște se dă de bog da proste, și o muier, значи, care este la grobiște, dă de bog da proste. Da se pune lână fărbuită mi se pare s-a chitit, ori că...

J.J. – S-a chitit lână, au fărbuit lână înainte și legat lâna. Асуș ну май е...

N.G. – Dar cam până când făceau pomii și când s-a stins obiceiul?

V.D. – Păi, eu să spun, la mine la tatăl meu две хиляде пете године, pe urmă nu mai a fost...

N.G. – Deci, până atunci a fost?

Н.Г. – Несет мужчина на спине? Если умерла женщина, все равно несет мужчина? Или тогда нужна женщина?

Й.Й. – Ну, женщина... Женщина для женщины, мужчина для мужчины.

В.Д. – Но обычно идет женщина и ее муж, потому что он сильнее, и несет... Или девочка, если назначают девочку, девочка не может нести, но идет отец девочки или дед девочки.

Й.Й. – Но потом... Кладут в прицеп, в телегу, дерево. Теперь не кладут... позже его клали в прицеп. Привязывали в прицепе.

Н.Г. – А как украшали дерево?

Й.Й. – Разве ты не слышишь, дары, которые раздаешь, подарки вешают...

Н.Г. – И потом их забирают, эти полотенца?..

В.Д. – На кладбище их раздают, «чтобы Бог простил», и женщина, значит, которая находится на кладбище, дает «чтобы Бог простил». Но еще крашеной шерстью, мне кажется, украшали, или...

Й.Й. – Украшали шерстью, красили шерсть заранее и привязывали шерсть. Теперь больше нет...

Н.Г. – До какого времени делали такие деревья и когда угас обычай?

В.Д. – Ну, я скажу, у меня отец <умер> в две тысячи пятом году, потом уже не было...

Н.Г. – Значит, до тех пор было?

V.D. – Da. Две хиљаде четири, две хиљаде пете... După aia nu mai a fost pom. Eu gândesc că așa.

N.G. – De ce trebuie pom?

J.J. – Trebuie că om să aibe umbră.

В.Д. – Да. Две тысячи четвертый, две тысячи пятый. После этого уже не было дерева. Я думаю, что так.

Н.Г. – Для чего нужно дерево?

Й.Й. – У человека должна быть тень.

В «песнях гроба», которые представляют собой диалог исполнительниц песни с деревом, обычно идет речь о дубе, который должен послужить материалом для «дома» умершего. Здесь можно увидеть переключку со славянской обрядовой фразеологией: ср. «глядець ў дуба», «дубеть» и другие в значении «умирать», и некоторыми названиями самого гроба, бытующими у славянских народов: *дуб* (полес.), *поддубена* (см. Агапкина 1995: 158–161; Афанасьева, Плотникова 1995: 553–558).

Присутствие «дерева покойника» характерно для погребальной обрядности обеих рассматриваемых зон — Олтении и соседней с ней долины Тимока. В Олтении, судя и по сведениям, приводимым в румынской этнографической литературе, и по полевым материалам автора, преобладает использование в этом качестве пихты / ели, тогда как у румын (влахов) долины Тимока преобладает использование плодового дерева — в первую очередь яблони или сливы (особенно это касается именно зон, населенных носителями олтенских говоров). Также у румын Олтении более очевидными являются параллели между погребальной и свадебной обрядностью, выражающиеся и в действиях, производимых с деревом, и в соответствующих обрядовых фольклорных текстах. Обычай нести в погребальной процессии и помещать на могиле умершего молодое деревце сохраняется или сохранялся до недавнего времени — в частности, у румын Олтении и у влахов восточной Сербии. Мне во время полевых исследований приходилось видеть ели (пихты) на кладбищах у румын Олтении (в коммуне Половраджь округа Горж) и у влахов восточной Сербии (в с. Мали Ясеновац) (Голант 2011; ПМА 2022).

На церемониях похорон, которые мне доводилось посещать в румынских (влашских) селах общины Заечар Заечарского округа, дерево отсутствовало, однако на кладбищах (например, в с. Мали-Ясеновац) приходилось видеть на могилах засохшие деревья.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 1995 — Агапкина Т. А. Дерево // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. М., 1995. С. 158–161.
- Афанасьева, Плотникова 1995 — Афанасьева Н. Е., Плотникова А. П. Гроб // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь). С. 553–558.
- Бизеранова 2013 — Бизеранова С. Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Враца, 2013.
- Голант 2011 — Голант Н. Г. Погребально-поминальная обрядность и мифологические представления, связанные со смертью у жителей северной Олтении (Румыния) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб., 2011. С. 145–150.
- Паня 2017 — Паня Н. Грамматика погребальной обрядности / пер. с румынского Н. Г. Голант. СПб., 2017.
- AER 1 — Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. București, 2011. Vol. I. Timoc / E. Țîrcomnicu, I. Semuc, L. David, A. Dogaru.
- AER 2 — Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. București, 2011. Vol. 2. Valea Dunării.
- ALR — Atlasul lingvistic român. Serie nouă. Vol. I. Sub redacția lui E. Petrovici. Cluj, 1955.
- Boteanu 2008 — Boteanu C. Cântecul zorilor din plaiul Cloșani. Craiova, 2008.
- Ciorănescu 2007 — Ciorănescu Al. Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007.
- Csiszár 2005 — Csiszár C. I. Omul călător în concepția prof. Mihai Pop // Memoria etnologică. N 16–17. Iulie — decembrie 2005 (An. 5). P. 1640–1645.

- DEX 1998 — Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București, 1998.
- Gacović 2012 — *Gacović S.* Petrecătura. Cântece de petrecut mortul la românii din Serbia. București, 2012.
- Gacović 2023 — *Gacović S.* În vârtejul veșniciei. Lirica tanatologică în cultu vieții de apoi la românii din Serbia de Est. Zrenjanin, 2023. T. I.
- Kahane, Georgescu-Stănculeanu 1988 — *Kahane M., Georgescu-Stănculeanu L.* Cântecele zorilor și bradului. București, 1988.
- Marian 1995 — *Marian S. Fl.* Trilogia vieții. III. Însmormântarea la români. București, 1995.
- Marian 2008 — *Marian S. Fl.* Botanica poporană română. Vol. I (A–F) / ed. A. Brădățan. Suceava, 2008.
- MDA 2010 — Micul dicționar academic. Ediția a II-a. București, 2010.
- Paunjelović 2018 — *Paunjelović F.* Tradicionalna kultura Vlaha Crno-rečja. Boljevac, 2018.
- Sărbători și obiceiuri 1 — Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. București, 2001. Vol. I. Oltenia.
- Sărbători și obiceiuri 5 — Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. București, 2009. Vol. V. Dobrogea, Muntenia.
- Šolkotović — *Šolkotović S.-D.* Ritualuri de trecere la românofonii din Serbia orientală. O morfologie eniro-etno-tanatică. [Рукопись] https://www.academia.edu/44237475/Rituri_de_trecere_la_rom%C3%A2nofonii_din_Serbia_Oriental%C4%83 (data обращения: 17.10.2024).

Похоронно-поминальный обряд в традиции романоязычных анклавов Северной Македонии: особенности терминологической лексики

ВСТУПЛЕНИЕ

При изучении традиционной культуры балканороманского населения Республики Северная Македонии и языкового кода, обслуживающего ее, моральная сфера занимает особое место. Вследствие длительного пребывания в тесном контакте со славянами романское население не только испытало значительное лингвистическое влияние со стороны славянских языков, но и оказалось в высокой степени интегрировано в славянское культурное пространство. Учитывая, что погребальная и поминальная обрядность представляет «самую сердцевину» славянской культуры, «самый напряженный момент в религиозной жизни славян» (Седакова 2004: 18), представляется, что исследование особенностей моральной сферы и ее лингвистического аспекта в контексте лингвокультурного славянского суперстрата приносит важные сведения о языке и культуре так называемого македонского романства.

Романское население Республики Северная Македония представлено рядом анклавов. Наибольшую группу составляют арумыны¹¹⁸. Арумынское население Республики Северная Македония распространено в г. Битола, Крушево, Струга, Ох-

¹¹⁸ Этноним *арумын*, как и *румын*, восходит к лат. *romanus* и отражает характерную особенность арумынского идиома — протеза гласного *a* (ср. арум. *armân*, рум. *român*).

рид, Штип, а также их областях. Общая численность арумынского населения Македонии не превышает 50 000 чел (Guia 2014: 163).

Значительно меньшее по численности (около 5000 чел.) (Guia 2014: 186) романоязычное население Македонии представлено мегленорумынами. Вопрос о мегленорумынском этносе менее однозначен, чем в случае арумын. Большинство мегленитов не обозначает себя как отдельное ответвление романоязычного населения, причисляя себя к арумынам¹¹⁹: *Nôj im armă'nî-machedóni. Armă'nî! Македонски власи*. [Мы арумыны-македонцы. Арумыны! Македонские влахи] (ВТ). Понятие мегленорумын было введено в научный оборот Г. Вайгандом, первым исследователем мегленорумынского идиома, для разделения романоязычных анклавов по лингвистическому принципу (Weigand 1892).

Мегленорумынское население занимает небольшие географические ареалы на территории Греции и Республики Северная Македония. Между двумя группами населения на сегодняшний день отсутствуют тесные контакты, в связи с чем между ними произошел существенный лингвистический разрыв. Немногие оставшиеся на славянской части мегленские семьи проживают в г. Гевгелия и окрестных селах, напр. Ума, Богородица, Мрзенци, Моин и Горничет (Atanasov 2002: 7).

Сбор эмпирического материала для настоящего исследования проводился в два этапа. Во время первой этнолингвистической экспедиции в Республику Северная Македония (июнь, 2022) были обследованы населенные пункты с наибольшей концентрацией арумынского населения: села округа г. Битола (Маловиште, Трново, Гопеш, Магарево¹²⁰), г. Крушево. Последний считается македонской культурной столицей арумын

¹¹⁹ Кроме того мегленорумыны называют себя *vlaş* «влахи» — генерическое имя, употребляемое контактными народами для номинации балкано-романского населения в целом, а также используют демонимы (например, *umineţ* < *Uma*) (Atanasov 2002 : 5).

¹²⁰ Поскольку в последних двух селах нам не удалось провести беседы с арумынскими информантами, далее приводятся сведения из сел Маловиште и Трново.

за счет того, что бо́льшая часть населения представлена арумынами, сохранившими свой язык и обычаи в повседневной жизни.

На втором этапе полевых работ было проведено обследование арумынского ареала в г. Штип и окрестных селах (с. Врсаково, Три-Чешми), а также г. Велес. Данные территории характеризуются значительно меньшей концентрацией арумынского населения¹²¹, однако собранный в этом ареале этнолингвистический материал во многом проясняет полученные ранее данные и отображает высокую степень территориальной вариации арумынских идиомов при сравнительно небольшом количестве носителей.

Во время второй экспедиции нам удалось провести беседы с мегленорумынским населением при посещении г. Гевгелия и близлежащего романского села Ума. Сбор материала среди мегленорумын в целом был осложнен тем фактом, что бо́льшая часть носителей не использует мегленорумынский как язык повседневного общения, в связи с чем степень его утраты значительно выше, чем среди арумын.

Перед тем как перейти к анализу состава и распространения терминологии похоронно-поминального обряда в румынском, арумынском и мегленорумынском языках, приведу краткую характеристику лексической структуры каждого из них.

Основной фонд румынского языка представляют лексические единицы, заимствованные из латинского языка, около 2000 слов, как и в случае других романских языков (Brâncuș 2005: 30). В связи с латинскими лексемами важно отметить несколько аспектов. С одной стороны, поскольку румынский язык, как и испанский, представляет периферийную зону Романии¹²², в этих языках сохранились лексемы, отсутствующие в центрально-романских языках (французском, итальянском):

¹²¹ Согласно македонской статистике, в с. Врсаково отсутствует романское население. Тем не менее, нам удалось провести интервью с представителями арумынского этноса, материалы от которых я также приведу ниже.

¹²² Под Романией понимается весь ареал распространения романских языков в совокупности. Периферийные зоны Романии представлены иберийским и балканским ареалами (Алисова 2007: 15).

лат. *equa* > рум. *iapă*, исп. *yegua* ‘кобыла’; лат. *formosus* > рум. *frumos*, исп. *hermoso* ‘красивый’; лат. *mensa* > рум. *masă*, исп. *mesa* ‘стол’ и др. С другой стороны, румынский язык сохранил ряд латинских лексем, утраченных в других романских языках. Однако они характерны и для албанского языка, подверженного раннему латинскому влиянию. Среди них отметим: лат. *conventum* > рум. *cuvânt* ‘слово’, алб. *kuvënd* ‘собрание, совет’; лат. *mastichinus* > рум. *mesteacăn*, алб. *mështekë* ‘береза’; лат. *fossatum* > рум. *sat*, алб. *fshat* ‘деревня’.

Значительная часть заимствованных лексем в румынском языке имеет славянское происхождение. Проникновение славянских лексических элементов отмечается приблизительно с IX в. В то время между дакорумынами и арумынами присутствовали прямые контакты, в результате чего ряд заимствований характерен для двух идиомов (например, *colac* ‘колач, обрядовый хлеб’, *a hrăni* ‘кормить’, *izvor* ‘источник’, *jale* ‘печаль’, *nevastă* ‘жена, невеста’, *scump* ‘дорогой’, *trup* ‘тело’ и др.). Поздние славянские заимствования из соседних языков (болгарского, сербохорватского, польского, русского, украинского) отмечаются во всех основных семантических полях.

Важное место в лексической структуре румынского языка, как и других балканских языков, занимают турецкие заимствования. В основном турцизмы отмечаются в таких семантических полях, как жилище (*odaie* ‘комната’, *tavan* ‘потолок’, *dușumea* ‘пол’), еда (*cafea* ‘кофе’, *rachiu* ‘водка’, *pilaf* ‘плов’), торговля (*cântar* ‘весы’, *dugheană* ‘лавка’, уст. *parale* ‘деньги’) и др. В современном румынском языке турцизмы наиболее распространены в молдавском и мунтянском диалектах, и реже — в трансильванских говорах.

Греческие заимствования в румынском языке можно разделить на три группы:

- Эллинизмы, проникшие в дунайскую латынь в I–VI вв. и характерные в целом для всего романского ареала: *biserică* ‘церковь’, *carte* ‘книга’, *înger* ‘ангел’ и др.
- Среднегреческие лексемы, заимствованные в VII–XV вв. в результате интенсивного распространения греческой

цивилизации по Балканскому полуострову. Всего насчитывается около 278 лексем византийского происхождения, вошедших в румынский язык либо напрямую (в основном топонимы и термины, связанные с торговлей (*Constanța*, *mătase* ‘шелк’, *prisos* ‘избыток’ и др.)), либо через славянские языки (*agheasmă* ‘святая вода’, *busuioc* ‘базилик’, *colivă* ‘коливо’ и др.).

- Во время фанариотского правления румынский язык оказался под сильным влиянием новогреческого языка. В результате было заимствовано около 1200 лексических единиц, хотя большая их часть утрачена в современном румынском языке. Среди них отмечу, например, *furtună* ‘шторм’, *portocală* ‘апельсин’, *taifas* ‘беседа’.

Если греческое влияние характерно, хотя и в разной степени, для всех рассматриваемых идиомов, то венгерское влияние значительно обособливает дакорумынский от южнодунайских идиомов. Поскольку венгры вступили в контакт с романским населением на территории Трансильвании в период XI–XIII вв., после разделения общерумынского языка на диалекты, в арумынском, мегленорумынском и истрорумынском отсутствуют венгерские лексические элементы. В то же время лишь небольшая часть лексем венгерского происхождения характерна для всех диалектов дакорумынского. Среди них — *chip* ‘внешность’, *fel* ‘вид’, *oraș* ‘город’ и др.

Хотя источники лексических заимствований для румынского и арумынского языков в целом совпадают, численность лексем из этих источников распределяется иным образом. Так, если в румынском языке наибольшее число заимствований имеет славянское происхождение, то в арумынском — греческое. Из 9326 лексических единиц, отмеченных в словаре Т. Папахаджи, 2534 заимствованы из греческого языка (Djuvara 2012: 53). Примечателен характер латинского фонда в арумынском идиоме. С точки зрения численности, арумынский сохранил меньшее количество латинских лексем, чем румынский. При этом отмечаются около 100 лексем, сохранившихся в арумынском, но утраченных в дакорумынском

ареале. Среди них: *lālātuari* ‘рабочий день’ (< лат. *laboratoria*), *hici* ‘инжир’ (< лат. *figus*) *arugã* ‘тропа, по которой овец гонят в загон’ (< лат. *ruga*) и др.

Своеобразие лексического состава арумынского в Республике Северная Македония обусловлено не только широкой представленностью славянского элемента, но и территориальными различиями арумынских говоров. Примечательно, что в селе Маловиште, как и в соседнем селе Гопеш, согласно одному из крупнейших исследователей арумынского идиома Т. Капидану, функционирует отдельный говор. В связи с его фонетической близостью к мегленорумынскому идиому, Капидан задумывался о близости арумын Маловиште и Гопеша к мегленорумынам (Capidan 1932: 19). Впрочем, хотя материал статьи, как будет видно далее, и указывает на некоторое своеобразие говора Маловиште по сравнению с другими говорами, значительных совпадений с языком мегленитов отметить не удалось.

Несмотря на то что мегленорумынский, как и арумынский, представляет так называемый южнодунайский диалект общерумынского языка, его лексический фонд имеет довольно существенное своеобразие. С одной стороны, мегленорумынский оказался более подвержен славянскому македонскому влиянию, чем арумынский. При чем данное влияние обнаруживается не только на уровне отдельных лексем. Широко распространены семантические калькирования (например, глагол *cântari* с основным значением ‘петь’ также получает семантику по аналогии с македонским *nee* ‘оплакивать’, ‘говорить (на языке)’), а также заимствования на уровне целых фразеологических единиц (по типу *țista om nu si trazi* < мак. *ovoј човек не се тегли* ‘этот человек бесполезен’, букв. ‘этот человек не тянется’). С другой стороны, мегленорумынский с лексической точки зрения оказывается ближе к дакорумынскому диалекту, чем арумынский. Этот факт (наряду с другими особенностями, в том числе близостью к истрорумынскому), наводил ряд ученых на мысль о севернодунайском происхождении мегленорумын (Atanasov 2002: 15).

Далее представлена лексика, связанная с терминологией похоронно-поминального обряда, позволяющая определить, каким образом описанные выше особенности и тенденции проявляются на уровне данного лексического поля¹²³.

УМИРАЮЩИЙ, ЧЕЛОВЕК В АГОНИИ

арум. *lândzit* (-u) (СС; ДВ; КМ), мегл. *măncos* (ВТ)

Для описания человека, находящегося в состоянии предсмертной агонии, все информанты, сумевшие подобрать термин с соответствующим значением, использовали лексему *lândzit* (< лат. *languidus*) с основным значением «больной» (Papaia 1963: 748). В румынском языке от того же этимона присутствует устаревшая лексема *lânced* 'ослабленный от болезни'.

В мегленорумынском ареале была отмечена лексема *măncos*, отсутствующая в словаре Т. Капидана. Предположительно происходит от праслав. **mǫká*, как и рум. *muncă* 'работа, труд' (DEX'09). В дакорумынском ареале лексема от соответствующего этимона, *muncă*, утратила значение страдания и используется в основном в значении «работа».

В литературном румынском языке данное значение обслуживает общероманская лексема *moribund* от лат. *moribundus*, заимствованная посредством фр. *moribond* (DEX'09). Ни одному из обследованных информантов данная лексема неизвестна.

АГОНИЯ, ПРЕДСМЕРТНЫЕ СТРАДАНИЯ

арум. *pidipsare* (ТС), *chirut* (МН)

Особый термин для описания предсмертной агонии удалось зафиксировать только у двух информантов. В Крушево был отмечен термин *pidipsare*, от глагола *pidipsescu* 'страдать'.

¹²³ Терминология похоронного обряда приводится по этнолингвистическому опроснику А. А. Плотниковой, по которому проводились беседы со всеми информантами (Плотникова 2009: 44–47). Поскольку опросник предназначен для исследования балканского ареала, представляется релевантным отмечать в том числе пункты, по которым информация от информантов отсутствовала. В ряде случаев, если традиция присутствует, однако термин для ее номинации отсутствует, приводится фрагмент из нарратива информанта с описанием соответствующего явления.

В словарях арумынского отмечается еще одна лексема с аналогичным значением — *pidimo* (< греч. *παιδεύω* ‘мучить, терзать’) (Cunia 2010: 819).

В Штипе был записан термин *chirut*, встречающийся в словаре Т. Папахаджи со значениями «потерянный, дезориентированный» (Papaḡagi 1962: 716). Согласно Папахаджи, *chirut* является причастием от глагола *ker* ‘умереть’ (< лат. *perire*).

В румынском языке лексемы *pedeapsă* и *a pedepsi* от аналогичного этимона имеют основные значения «наказание», «наказывать», хотя также отмечается и значения «страдание», «страдать» как метафорическое и региональное. При этом соответствующая румынской отглагольная форма *pedepsire* фиксируется исключительно со значением «наказание». Основные румынские лексемы с данным значением — *suferință* (< фр. *souffrance*), *chin* (< венг. *kin*) (DEX'09).

УМЕРШИЙ, ПОКОЙНИК

арум. *mort(u)* (ДБ; СС; ТС; МГ и др.), *cotsă* (ДБ),
мегл. *muri* (МД)

В большинстве арумынских населенных пунктов для обозначения умершего использовалась общероманская лексема *mort* (< лат. *mortus*). В с. Маловиште зафиксирована также лексема *cotsă*: *Yin omini tu mărminsă ta s-plângă cotsi* [Люди приходят на кладбища, чтобы оплакивать мертвых]. В словаре Т. Папахаджи фиксируется со значениями «ледяной», «холодный», «оцепеневший», при этом прямое указание на «покойника» отсутствует. Происхождение не удается установить (Papaḡagi 1963: 383).

В отличие от дакорумынского и арумынского ареалов, обнаруженный в мегленорумынском термин *muri* представляет причастие от глагола *muriri*. В то же время в словаре отмечается термин *mort* (Papaḡagi 1963: 195).

ДУШИ УМЕРШИХ РОДИТЕЛЕЙ, ПРЕДКИ

арум. *súfliti al tútulor (părintsălor)* (ТС), *aushatisni a noshci* (СС), *suflitili ali păpăilor* (МН), *geanlu trecutsilor* (КМ),
мегл. *suflitu al muriti preți* (ВТ)

Отдельного термина для обозначения душ умерших предков не зафиксировано. Информанты передавали данное значение буквально, обозначая родителей, предков как *tutulor* (букв. 'всех'), *aushatisni* (< *aush* 'старый'), *păpăi*, *trecutsi* (букв. 'прошлые, ушедшие').

Информант мегленорумынского происхождения сумел подобрать эквивалент с соответствующим значением, обозначая при этом родителей с помощью заимствования из македонского языка — *pretsi* (< мак. *предци*). Также отмечалось, что при их упоминании говорится *să în nие* (мак.) *sănătosî* букв. «да будем же мы здоровы» (МД).

ДУША ЧЕЛОВЕКА

арум. *suflit* (ДБ; СС; ТС; МН), *gean* (МГ; КМ; ЗБ)

Все арумынские информанты использовали для обозначения души общерумынскую лексему *suflit* (ср. с рум. *suflet*). Этимология этого термина отражает глубокий уровень славяно-романского взаимодействия в балкано-романском ареале. Латинский этимон *anima* 'душа' — рум. *înimă* — приобрел значение «сердце», в то время как лексема со значением души развилась по славянской модели (< рум. *a sufla* 'дуть').

В области г. Штипа и в г. Велес у информантов также отмечалась лексема *gean* (< тур. *can* 'душа'). Присутствие подобного турцизма в арумынском, не встречающегося в дакорумынском ареале, представляется закономерным, однако отмечу, что в области г. Битола и г. Крушево ни у одного из информантов он не был отмечен.

В то же время с лексемой *gean* было зафиксировано сочетание со значением «испустить дух» — арум. *dă di gean* (ср. мак. *испусти душа*).

ЗАГРОВНЫЙ МИР

арум. *alantă lumi* (ДБ; СС), *eta alantă* (ТС; МГ; ЗБ),
tsea etă (КМ), мегл. *lalantu loc* (ВТ)

Для обозначения загробного мира часть информантов использовала термин (*alantă*) *lumi* (< лат. *lumen*), соответству-

ющий рум. *cealaltă lume*. В то же время в ареалах г. Штип, а также г. Велес и Крушево отмечалось сочетание (*alantă*) *etă*. Лексема *etă*, восходящая к лат. *aetas*, имеет значения «время», «век, вечность» и «загробный мир». Соответствующая дакорумынская лексема, *etate*, оказалась практически вытесненной славянским дублетом *vârstă* ‘возраст’ и, соответственно, значение «загробного мира» у нее отсутствует. В арумынском *etă* заимствована посредством алб. *jetë*.

Мегленорумынский термин (*lalantu*) *loc* (< лат. *locus* ‘место’) отмечен в словаре Т. Папахаджи со значениями «место, земля», прямые указания на тот свет отсутствуют (Papahagi 1963: 172).

Ад

арум. *chisă* (ДБ), *cătrani* (ТС; ЗБ; МН), *lae* (ДБ), *pecol* (СС)

Основная лексема, которую употребляли носители-информанты для обозначения ада — *cătrani* (< тур. *qatran* ‘смола’), ср. мак. *некол* ‘ад’ (< ц.-сл. *ньклъ* ‘смола’). Было отмечено также и употребление непосредственно македонского термина в речи на арумынском: *Cai mierdzi tu rai, cai mierdzi tu pecol* [Одни попадают в рай, другие — в ад] (СС).

С тем же значением были отмечены и другие лексемы, связанные с мраком и темнотой — *chisă* ‘темнота’, *lae* ‘черный’. У термина *chisă* при этом (< гр. *πίσς* ‘смола, дёготь’) значение «ад» также фиксируется словарем (Papahagi 1963: 715).

В дакорумынском ареале основным термином, обслуживающим значение ада, является славянская лексема *iad*, реже — термин латинского происхождения *infern*.

Рай

арум. *rai* (ДБ; СС; КМ), *paradis* (ТС; МН)

Наряду со славянской лексемой *rai*, являющейся основным термином и для дакорумынского ареала, отмечается также термин греческого происхождения *paradis(ă)*. Последний в дакорумынском ареале используется как религиозный термин, будучи в то же время основным для остальных романских языков (ср. фр. *paradis*, исп. *paradiso* и т.д.).

ПОХОРОНЫ, ПОГРЕБЕНИЕ УМЕРШЕГО

арум. *ăngropari* (ДБ; СС; ДБ,), *ăngrupăminti* (МГ'), *mirmintari* (МН), мегл. *ăngropari* (ДС)

Большая часть информантов использовала термин, образованный от глагола *ăngrop* 'хоронить' (< *groapă* 'могила'). При этом в области Битолы и Крушево информанты употребляли существительное, образованное с помощью суффикса *-ari*, в то время как в области Штипа распространена лексема с суффиксом *-minti (-u)*.

Для дакорумынского ареала, как и арумынского, характерна лексема *îngropare* (*îngropăciune*).

В Штипе также была записана лексема *mirmintari*, образованная от существительного *mirmintu* 'могила'. Словарями арумынского идиома подобная форма не фиксируется, хотя соответствующее существительное присутствует в литературном румынском языке — *înmormântare* 'похороны'.

В мегленорумынском ареале была отмечена лексема *ăngropari*, аналогичная термину, встречающемуся в ареале г. Крушево и г. Битола.

ГРОб

арум. *sănduchi* (СС; ТС; КМ; МН; ЗБ), *chivure* (ДБ)

Для обозначения гроба повсеместно употребляется лексема *sănduchi*, а также у одного информанта был отмечен вариант *chivure*, соответствующие мак. *сандук*, *кивур* 'гроб'.

В дакорумынском ареале данная лексема распространена в формах *sănduc* или *sandâc*. Основной термин с соответствующим значением, *sicriu*, имеет венгерское происхождение (< венг. *szekrény*) (DEX'09), и закономерно не был отмечен на обследованных территориях.

МОГИЛА

арум. *mărmintu* (ДБ), *groapă* (СС; ТС; КМ; МН; ЗБ)

Термин латинского происхождения *mormânt* (< лат. *monumentum* 'памятник'), в отличие от дакорумынского ареала, по нашим данным, не имеет широкого распространения среди

македонских арумын и отмечен только у одного из информантов.

Основным термином со значением могилы выступает *groapă*, соответствующий рум. *groapă*.

Кладбище

арум. *mărmintsă* (ДБ; СС; ТС; КМ; МН; ЗБ), *indzenă* (ТС)

Несмотря на то что термин *mărmintu* не имеет широкого распространения, именно от него образована лексема со значением кладбища (> pl. *mărmintsă*). Здесь фиксируется параллель с македонским языком, где существительное *гробиште* ‘могила’ в форме множественного числа приобретает собирательное значение — *гробишта* ‘кладбище’.

Информант из г. Крушево использовал для обозначения кладбища термин *indzenă*, не отмеченный словарями. Предполагается, что он образован от предлога *ân* ‘в’ и *dzenă* ‘холм’. Возможно, таким образом информант хотел указать на местоположение кладбища, что закономерно, учитывая географические особенности г. Крушево. В то же время лексемы *mărmintsă* у него не было отмечено.

В дакорумынском ареале основным термином выступает *cimitir* (< греч. *kimitrion*). Хотя арумынский термин от аналогичного этимона, *chimitir*, присутствует в словарях (Cupia 2010: 290), ни у одного из наших информантов он не был отмечен. Региональный вариант *țintirim* (< венг. *cinterem*) также закономерно отсутствует в арумынском ареале (DEX'09).

Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника

арум. *cearșafe* (ДБ; СС; ТС), *savan* (ГБ; КМ)

У всех информантов из г. Битолы и г. Крушево был записан термин турецкого происхождения *cearșafe* (< тур.), также иногда отмечаемый в г. Штип. В ареалах г. Штип и г. Велес более характерным термином выступает *savan*, заимствованный, вероятнее всего, посредством мак. *саван*.

В дакорумынском ареале бытуют термины *giulgiu* (< венг. *gyolcs*) и *lințoliu* (< лат. *linteolum*). Присутствует также и лексема *cearșaf* ‘простыня’, однако значения ‘саван’ у него не отмечается (DEX’09).

ОПЛАКИВАНИЕ ПОКОЙНИКА

арум. *plândziri* (ДБ; ТС; МН), *arădăpsiri* (ЗБ; МН), *miriuloi* (МН), *jiliri* (СС), мегл. *plândzi* (МД)

У большинства информантов со значением оплакивания покойника фиксируется термин *plândziri* (< *plăngu* ‘плакать’), соответствующий рум. *plângere*. Только у одного информанта из с. Тырново отмечается славянская лексема *jiliri*, соответствующая рум. *jeluire*.

У информантов из ареала Штип — Велес встречается термин *arădăpsiri* от глагола *arădăpsescu* ‘плакать, выть, причитать’, образованного, в свою очередь, от существительного *aradă*¹²⁴ ‘порядок, ряд, строй’, ‘плач, причитание’ (< греч. *aráda* ‘ряд, строка’) (Papaagi 196 : 182).

У одного информанта из г. Штип также удалось записать термин *miriuloi* ‘плач, причитание’ (< греч. *μυρολόγι* ‘плач’) (Papaagi 1963: 804).

В мегленорумынском ареале был отмечен общерумынский термин — *plândzi*.

В дакорумынском ареале, помимо описанных выше лексем, используется термин *bocire* от *a boci* ‘выть’. В словаре Т. Папахаджи отмечается слово от того же этимона *boatsi* (Papaagi 1963: 214), однако нашим информантам оно не было известно.

ЖЕНЩИНЫ, КОТОРЫЕ ОПЛАКИВАЮТ ПОКОЙНИКА

Арумынский термин отсутствует. Саму традицию, бытовавшую в прошлом, информанты описывают следующим образом:

Mulierili tsi sânt păltite da s-plângă pi mortu. [Женщины, которым платят, чтобы они оплакивали покойника] (ТС).

¹²⁴ Подробнее о других значениях *aradă* см. ниже пункт «Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года».

Căndu murea vărñău, om, multu trecut, <...>. Shi avea multsă pradz... Shi pâltea pradz, vărñău ti s-plăngă cotsi. Ama di tineri, totsi plăngu, a ti babi nă sunt grosh (?) shi băga tazhačka ti su plăngă pi mortu. [Раньше, очень давно, когда умирал человек <...> и у него было много денег... Платили деньги, чтобы кто-то оплакивал покойников. Молодых все оплакивают, а старых некому оплакивать, и тогда нанимали женщину, чтобы она оплакивала мертвого] (ДБ).

ХЛЕБ, КОТОРЫЙ ЕДЯТ ПРИ ПОКОЙНИКЕ

арум. *colacu* (ДБ), *liturghie* (ТС)

Colacu — генерическое название обрядового хлеба, используемого на поминках: *Mari. S-taie, preftu yiseshci shi la tots da cāti un colacu.* [<Колак> большой. Его разрезают, священник освящает его и всем дает по колаку] (ДБ). Термин характерен и для дакорумынского ареала.

В г. Крушево была отмечена традиция выпекания на поминки пяти пресных хлебов, украшенных просфорной печатью: *Căndu v s-yină preftu sã cãntă mortu, după cãntari, vărñă muliari taie liturghia sh-o âmpărtsă anamisi di omini s-o măcă pi suflit la mortu.* [Когда священник приходит отпевать умершего, после отпевания женщина режет литургию, и раздают людям, чтобы они съели ее за душу умершего]. *Tsintsi liturghiile, le dară muieri: Ună pi cându va s-yină preftu <...>. Dau pi biserică. Ună pi prănzul tu suflit tu mortu shi ună pi trei dzăli.* [Женщины готовят пять литургий: одну для священника <...>. Отдают в церковь. Одну на поминки и одну на третий день] (ТС).

Термин *liturghie* отмечается в словаре Т. Папахаджи с соответствующим значением. (Papaagi 1963: 745). У нашего информанта, вероятнее всего, термин заимствован из мак. круш. *литургија*.

ОБРЯДОВЫЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ХЛЕБ, СВЯЗАННЫЙ С НАРОДНЫМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ ОБ АРХАНГЕЛЕ МИХАИЛЕ, ЗАБИРАЮЩЕМ ДУШУ УМИРАЮЩЕГО

Нет сведений.

ХЛЕБ «ДЛЯ МЕРТВОГО»

Нет сведений.

МАЛЕНЬКИЕ БУЛОЧКИ БЕЗ УКРАШЕНИЙ

арум. *bobitsi* (ТС), *piscuri* (ЗБ), *priscură* (ТС)

В Крушево бытует термин *bobitsi*, заимствованный из мак. круш. *бобици*, < сл. **boba* ‘все круглое вообще’ (ЭССЯ)

Отмечается также термин *piscuri* или *priscură*, распространенный в том числе в дакорумынском ареале (рум. *prescură*).

ПОМИНАЛЬНОЕ БЛЮДО ИЗ ЖИТА — КУТЯ, КОЛИВО

арум. *colivă* (ДБ; ТС), *gârnu hirtu* (СС; ЗБ),

мегл. *sicară* (ВТ)

Помимо термина *colivă*, использующегося также в дакорумынском ареале (рум. *colivă*), информанты из с. Тырново и Белес обозначали поминальное блюдо буквально как «вареная пшеница» — *gârnu* (< лат. *granum*) *hirtu*: *Pi misalji s-bagă gârnu, culacu, shi apă, shi tseară* <...> *s-aprindi tseară tu gârnu* [На стол ставят коливо, колак, и воду, и свечку, <...> зажигают свечку в коливо] (ЗБ).

Мегленорумынскому информанту также удалось подобрать исконно латинскую лексему, *sicară* (< лат. *secale*), с основным значением ‘рожь’ (ср. рум. *secară*).

ПОМИНАЛЬНАЯ ТРАПЕЗА В ДОМЕ ПОСЛЕ ПОГРЕБЕНИЯ

арум. *prândzu la mortu* (ДБ)

Для номинации поминальной трапезы использовался термин, являющийся генерическим для приема пищи: *prândzu* (< лат. *prandium*, ср. рум. *prânz* ‘обед’). В дакорумынском ареале с данным значением отмечается широкий репертуар лексем — *potană, praznic, comândare* (< *a comânda* ‘устраивать поминальный обед’ < лат. *commendare* ‘препоручать, вверять’). (DEX'09).

ПОМИНКИ, СОПРОВОЖДАЮЩИЕСЯ ПОСЕЩЕНИЕМ МОГИЛЫ В ТЕЧЕНИЕ ГОДА

арум. *aradă* (ДБ; СС; ТС), *misalji* (МГ; ЗБ)

Термин *aradã*, зафиксированный в ареале Битола — Крушево и обозначающий ‘поминки, совершающиеся в течение трех лет’, заимствован из мак. диал. *ред* или через посредство греч. (греч. *арáδα* ‘ряд, строка’). Как и в случае македонского языка, основное значение *aradã* — ‘ряд’, семантика поминальных дней словарем Т. Папахаджи не фиксируется (Paparagi 1963: 182).

В ареале Штип — Велес был отмечен термин *misalji* (< лат. *mensalis* ‘столовый’) со значением поминальных дней и поминальной трапезы: *Misalji. Cãndu moare omli, s-bagã misalji tu nauli, tu patrudzãtsli, shase mesh shi un an, tron. Shi tu trei anji, posledno.* [Когда человек умирает, устраивают поминки на 9, 40, 6 месяцев и год. И на три года последние] (МГ). В словаре Т. Папахаджи данный термин указывается со значениями «скатерть, стол» (Paparagi 1963: 806).

ПОМИНКИ ПО ИСТЕЧЕНИИ ГОДА СО ДНЯ СМЕРТИ

См. предыдущий пункт.

ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ В ТЕЧЕНИЕ КАЛЕНДАРНОГО ГОДА

арум. *Arãsalji* (ТС; ГМ; ЗБ), *Cãrlegã* (ТС)

В качестве специально отведенных календарных дней для поминовения умерших (после трехлетнего периода поминовения) информанты указали термины *Arãsalji* ‘Русалии’ (< лат. *Rosalia* ‘римско-итальянский праздник роз’ (Paparagi 1963: 217), ср. рум. *Rusalii*) и *Cãrlegã* ‘Вселенская родительская суббота’ (< лат. *carnem* + *ligat* ‘букв. мясо + связывает’), ср. рум. *Cãrneleagã* (DEX’09).

ОБРЯДОВЫЙ ХЛЕБ В ФОРМЕ КРЕСТА НА ПОМИНКАХ

Нет сведений.

МАЛЕНЬКИЕ БУЛОЧКИ НА ПОМИНКАХ

См. *Маленькие булочки без украшений.*

ТРАУР ПО ПОКОЙНИКУ

арум. *chisã* (ДБ), *jeliri* (СС), *jali pi mortu* (ТС)

Описанный выше термин *chisă* ‘темный’ (см. пункт «Оплакивание покойника»), также употреблялся по отношению к трауру. В основном известны лексемы *jeliri*, *jali* (< *jilesu* ‘жаловаться, сокрушаться, соболезновать’).

В румынском языке присутствует также лексема *doliu* (< лат. *dolorem*), отмеченная в арумынском языке как форма прилагательного «печальный, трогательный» (Cunia 2010: 412). В обследованных нами ареалах не фиксируется.

ПОВТОРНОЕ ПОГРЕБЕНИЕ

Традиция присутствует, термин не зафиксирован.

Ma iasti un mărmințu vecļjiu, ma s-aibă alantu mortu dininte. Se scolă osile, s-bagă tu albu sac, shi d-po s-bagă nău mortu shi d-po preftu tornă yin tu osile ti mortu tsi era dininte shi o bagă prot al mortu tsi muritoresh, d-po li bagă osile ti mortu tsi muri dininte. [Если это старое захоронение и если там есть другой мертвый, поднимаются кости, их кладут в белый мешок, затем кладут нового мертвого, затем священник орошает вином кости предыдущего умершего, кладет кости нового умершего, и затем старого] (ТС).

НАДГРОВНЫЙ ДЕРЕВЯННЫЙ ПАМЯТНИК

Особый термин отсутствует. Арумынские информанты передавали буквально как *crutsă di lemni* ‘деревянный крест’.

НАДГРОВНЫЙ КАМЕНЬ, ПЛИТА

арум. *monumentu* (ТС), *spomenik* (СС), *ploaci* (ЃМ)

Для обозначения надгробия встретились как исконные термины, *monumentu* ‘памятник’ (< лат. *monumentum* ‘памятник’) (Кувата 2006: 353), *ploaci* ‘надгробная плита’ (< болг. *плоча* ‘каменная плита’) (БЕР), так и прямое заимствование из македонского языка — *spomenik* (< мак. *споменик* ‘памятник’).

СВЕЧА¹²⁵

арум. *tseară* (СС; ЃМ; ЗБ), мегл. *luminare* (ДС)

¹²⁵ Пункты «свеча» и «смерть» отсутствуют в опроснике А. А. Плотниковой (2009) по тематике похоронного обряда, однако представляется важным их

Все арумынские информанты употребляли в значении свечи лексему *tsearã* (< лат. *cera* 'воск'). В мегленорумынском ареале была отмечена лексема *luminare*, соответствующая рум. *lumânare* (< лат. *luminaria* 'освещение'). Хотя в арумынских словарях лексема *luminari* также обнаруживается, информантам она была неизвестна (Cunia 2010: 602).

СМЕРТЬ (КАК ПЕРСОНАЖ)

арум. *har* (ДВ)

При опросе информанта из с. Врсаково был отмечен термин, обозначающий смерть как персонажа в арумынской традиции — *Har* (< греч. *Χάρο*): *Harlu e toj што зема душата на луѓето. Harlu ia geanlu a oamnilor. Нема har во македонски. Да ви кажам за Har-от. Оној е ќоров. Ѓаволот гледа. Harlu iasti orbu, nu ari ochi.* [Харон — это тот, кто забирает душу у людей. В македонском нет Харона. Расскажу вам о Хароне. Он слепой. Дьявол видит. Харон слепой, у него нет глаз] (ДВ).

В дакорумынской традиции данный персонаж отсутствует.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ состава и распространения терминологической лексики похоронно-поминальной обрядности позволяет сделать следующие выводы:

1. Несмотря на значительное влияние, которое оказывает контактный македонский язык на арумынский и мегленорумынский идиомы, а также обширное присутствие греческого элемента (в случае арумынского), бóльшая часть терминологии похоронно-поминального обряда имеет исконно латинское происхождение. Многие из терминов при этом соответствуют лексемам от аналогичных этимонов, использующихся в дакорумынском ареале.

2. Численность лексем, соответствующих программе опроса по интересующей нас тематике, наглядно отражает акту-

отметить в рамках настоящего исследования в связи с лингвистической и культурной этимологией обнаруженных терминов.

альную лингвистическую ситуацию арумынского и мегленорумынского идиомов, распространенных в Северной Македонии.

Как видно из приведенного анализа, для бóльшей части пунктов анкеты удалось зафиксировать варианты на арумынском идиоме, сравнительно незначительная часть из которых представляет прямые заимствования из македонского языка. Это, как и в целом результаты полевых исследований в арумынском ареале, свидетельствует об относительно высокой степени сохранности арумынского идиома среди македонского романского населения на сегодняшний день. В то же время, общение с информантами показало, что язык распространен преимущественно среди взрослого арумынского населения, а младшее поколение оказывается скорее пассивными носителями. В связи с этим, несмотря на прилагаемые усилия со стороны научных и культурных сообществ, арумынский в скором времени может оказаться на грани исчезновения¹²⁶.

Обратную ситуацию отмечаем в связи с мегленорумынским идиомом. Сведения от информантов удалось получить только в единичных случаях. Исконные лексемы отсутствуют даже для таких основных понятий, как «рай», «ад», «могила», «кладбище» и т.д. Опыт опроса информантов в целом показал, что мегленорумынский на территории Северной Македонии практически утрачен. Ни один из наших информантов не использует мегленорумынский как язык повседневного общения, и в то же время только один информант мог вести на нем беседу, не переходя на македонский язык. Таким образом, в связи с постепенной утратой последних носителей этого идиома и отсутствием внешней поддержки¹²⁷ по его использованию и сохранению среди оставшихся носителей, мегленорумынский в скором времени может исчезнуть.

¹²⁶ Арумынский внесен ЮНЕСКО в список исчезающих языков (Служебен гласник на Република Македонија, бр. 117/09 од 25. 9. 2009).

¹²⁷ Мегленорумынский язык не рассматривается в Республике Северная Македония как отдельный от арумынского.

3. Обратившись к особенностям лексического состава каждого из описанных идиомов, можно констатировать, что все они находят отражение в терминологии похоронно-поминального обряда.

Так, анализ этимологии терминов, распространенных в дакорумынском ареале, позволяет обнаружить лексемы из всех основных источников заимствований, в том числе из венгерского языка. Эти лексемы, соответственно, отсутствуют в арумынском и мегленорумынском ареалах.

В арумынском отмечается ряд греческих заимствований, как лингвистических, так и культурных (см. *Har*), отсутствующих в других ареалах, что отражает особое место греческого элемента в арумынской лексической системе. В то же время отмечу, что некоторые лексемы латинского происхождения, присутствующие в арумынском ареале, в дакорумынском ареале имеют характер устаревших, что подтверждает архаичный пласт арумынского идиома.

Несмотря на то что данные по мегленорумынскому идиому в связи с описываемой тематикой практически отсутствуют, собранный материал также помогает проследить некоторые тенденции. Так, лексема *lumănari*, обозначающая свечу, совпадает с лексемой *lumânare*, распространенной в дакорумынском ареале. Этот небольшой факт возвращает нас к мысли о зарождении мегленорумынского на территории к северу от Дуная.

4. Анализ терминологии на арумынском идиоме с точки зрения распространения тех или иных лексем показал, с одной стороны, довольно четкое разграничение ареалов Битола — Крушево и Штип — Велес и, с другой стороны, некоторую обособленность с. Маловиште, о которой говорит и Капидан, основываясь на прочих лингвистических данных (Capidan 1932: 19).

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ДБ — Димитриј Баталија (1961 г. р., с. Маловиште, зап. 2022 г.)
 СС — Славе Стеријовски (1936 г. р., с. Трново, зап. 2022 г.)
 ТС — Томе Симена (2000 г. р., г. Крушево, зап. 2022 г.)
 ЗБ — Загорка Башкова (1939 г. р., г. Велес, ранее проживала
 в с. Дурфулия, зап. 2023 г.)
 МН — Мите Николов (1959 г. р., г. Штип, зап. 2023 г.)
 ДВ — Димчо Васильев (1943 г. р., с. Врсаково, зап. 2023 г.)
 КМ — Костадина Михајлова (1956 г.р., с. Три-Чешми,
 зап. 2023 г.)
 ЃМ — Марушка Ѓорѓиева (1955 г.р., с. Три-Чешми, зап. 2023 г.)
 МД — Марија Дојранлијева (1953 г.р., с. Ума, зап. 2023 г.)
 ДС — Димитрија Стојчевски (1953 г.р., с. Ума, зап. 2023 г.)
 ВТ — Владо Танов (1941 г.р., с.Ума, зап. 2023 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Алисова 2007 — Алисова Т. Б. Введение в романскую филологию: Учеб. / ред. Т. Б. Алисова, Т. А. Репина, М. А. Таривердиева. М., 2007.
 БЕР — Български етимологичен речник / съст. В. И. Георгиев. Въ 7 т. София, 1971–2012.
 Плотникова 2009 — Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
 Седакова 2004 — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
 ЭССЯ — ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974–2011.
 Atanasov 2002 — Atanasov P. Meglenoromâna astăzi. București, 2002.
 Brâncuș 2005 — Brâncuș G. Introducere în istoria limbii române. București, 2005.
 Capidan 1932 — Capidan T. Aromânii. Dialectul aromân. Studiul lingvistic. Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională. București, 1932.

- Capidan 1935 — *Capidan T.* Meglenoromânii. București: Cultura Națională / Academia Română, Studii și Cercetări XXV, 1935. Vol. III. Dicționar meglenoromân.
- Cunia 2010 — *Cunia T.* Dictsiunar a limbäljei armânească. Constanța, 2010.
- DEX'09 — Dicționare ale limbii române [Электронный ресурс]. URL: <https://dexonline.ro>.
- Djuvara 2012 — *Djuvara D.* Aromânii: istorie, limbă, destin. București, 2012.
- Guia 2014 — *Guia S.* Elemente de dialectologie română. Iași, 2014.
- Papahagi 1963 — *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic. București, 1963.
- Weigand 1892 — *Wiegand G.* Vlacho-Meglen. Eine ethnographisch-philologische Untersuchung. Leipzig, 1892.

Сопоставление балканороманских традиций в контексте погребально-поминальной традиции (арумынские и мегленорумынские анклавы Северной Македонии)

Мегленорумыны и арумыны — это две этнические группы, проживающие на территории Республики Северная Македония и некоторых других стран Балканского полуострова. Представители этих балканороманских народов, также известные как *влахи*, являются потомками романских народов, переселившихся в эти регионы в Средние века.

Мегленорумыны компактно проживают на государственной границе Северной Македонии и Греции в долине Меглен. Арумыны же дисперсно распределены на территории всей Македонии и с течением времени образовали несколько культурных центров. Тесные контакты с локальными славянскими культурными диалектами способствовали формированию отдельных уникальных традиций, закрепленных за тем или иным арумынским регионом.

В 2022 и 2023 гг. состоялся ряд этнолингвистических экспедиций в зоны контактного проживания македонского и балканороманского населения. Так, в 2022 г. была предпринята экспедиция в округ г. Битола — в сс. Маловиште, Гопеш, а также в сс. Нижеполе, Трново со смешанным арумынско-албанско-македонским населением. В 2023 г. было продолжено полевое обследование арумынских традиций в области г. Штипа (сс. Врсаково, Три-Чешми) и в г. Велесе, куда несколько арумынских семейств переселились из близлежащих сел. В 2023 г. также состоялся выезд в г. Гевгелию с посещением с. Ума, единственной территории в Северной Македонии, где проживают

мегленорумыны. В ходе экспедиций собирались данные по этнолингвистическому вопроснику А. А. Плотниковой (2009). Помимо похоронно-поминальной тематики, затрагивались также темы семейной и календарной обрядности, записывались народные верования.

В настоящей статье отмечены те балканороманские черты в поминально-погребальных обрядах арумын и мегленорумын Македонии, которые не только представлены в обеих традициях, но и находят соответствия в других балканороманских культурных диалектах, в частности в дакорумынских ареалах. Следует отметить, что мегленорумынский идиом на сегодняшний день оказался практически поглощен македонским, поэтому информантам, носителям традиции, было затруднительно отвечать на вопросы, и они переключались на родной македонский язык. Арумынский материал собран более полно, что обуславливает порядок предоставления одного в статье: сначала дается общая картина балканороманских традиций, затем последовательно сопоставляются арумынские и мегленорумынские данные.

Дни поминовения

Для рассматриваемого балканороманского ареала характерно регулярное поминовение усопшего на три, девять, сорок дней, на полгода, а также на год и три года после смерти. В культурных диалектах дакорумынского ареала отмечается поминовение до семи лет, также есть свидетельства, что в некоторых селах Буковины (*Boianu, Mahala, Ostrița, Horecea*) поминки празднуются не только в вышеуказанные даты, но и позже — на девять и на двенадцать лет (Braniște 2008: 558–560; Marianu 1892: 368). Такое поминовение соблюдается с особенной тщательностью, поскольку считается, что в противном случае покойник «сидит с грязью во рту» (Marianu 1892: 370).

В Буковине в эти дни традиционно проводится панихида, в Молдове на третий, девятый и на двадцать первый день во дворе церкви устраивается трапеза *panaghia* за упокой души, а панихида читается на сороковой день, на три месяца,

на полгода, на девять месяцев и на год. В Трансильвании же не только в день похорон, но и на второй день, через шесть недель (*prîndulî celă de șese șeptemâni*) и через год устраивают праздник, который называется *feștane*. И как при первом поминовении, так и при последующих готовят лепешки и подают обед, на который приглашаются только самые близкие и соседи (Marianu 1892: 370, 372).

Македонская арумынская поминальная традиция включает поминки, которые совершаются в течение трех лет после смерти: арум. круш. *aradă* (из диал. макед. *ред* «поминки в течение трех лет после смерти») и арум. штип. *misalji* (< лат. *mensalis* 'столовый'). Поминки подразумевают следующие даты: *trei dzăli* «три дня», *trei dzăli di cându muri omu* «три дня со смерти человека», *nauîă dzăli* «девять дней», *yinhgits dzăli* «двадцать дней», *paturdzăts di (?) dzăle* «сорок дней» (ТС)¹²⁸. Следующие иллюстрации предоставляют контексты функционирования данных терминов:

*S-duc la mormintsă tu nauîă dzăli, tu patrudzăts di dzăle (cu măcari). D-apoia trei mesh, shease mesh, nauîă mesh. D-apoia yini un an. <...> A treilea iesti... cama nu s-duc la mortu*¹²⁹. [На кладбище ходят на девять дней, на сорок дней (с трапезой). Затем три месяца, шесть месяцев, девять месяцев. Затем наступает один год. <...> На третий... больше не ходят к покойнику] (ДБ); 9 дена се прави, 40, 6 месеци и годин. И на три години. [На 9 дней делается, на 40, на полгода и на год. И на три года] (ММ); *Căndu o fitseam dzuiă nauîă mesh di nicuchira mea, yini preftu <...> o cântă, ună altă, i mu plak'ash na popo', ama tamu, na grobo'. Tora adunăm putsinishi, samo di familia aproapea. Tora yini dzuiă cându va s-facă un an, daosprădzatse di mesh, cându va s-facă anlu fitsem mari gozbă tu cafine. Li adunăm tută soia noastră*. [Когда я устраивал девять месяцев со смерти жены,

¹²⁸ Здесь и далее приводятся собственные записи автора, сделанные в совместной экспедиции с И. И. Казаковым в 2022 (Крушево, округ Битола) и 2023 гг. (около городов Штип, Велес, Гевгелия).

¹²⁹ Выражаю благодарность И. И. Казакову за помощь в расшифровке материалов.

пришел священник <...>, отпел ее, то-сё, затем платишь священнику, но уже на кладбище. Тогда мы пригласили немногих, только из самых ближних. А когда наступает один год, двенадцать месяцев, когда год наступает, мы устраиваем большой пир в ресторане. Собираем всю нашу родню] (СС); *Cându va s-treacă trei ani, la trei ani iasti, aftari n-ari <...> la mormintsă nu s-duc. Până la trei ani i se fatsi a mortlui tinjia. Di la trei ani cama da pa, va s-merdză la groapă, va s-aprindză tseară.* [Когда проходит три года, на третий год, подобного нет <...>, не ходят на кладбище. До трех лет покойнику отдается честь. А после трех лет и в дальнейшем, бывает, придут на могилу, зажгут свечу] (СС).

В мегленорумынской традиции поминки обозначаются через лексему *parastas* и совершаются на девять дней — *nouă dzăli*, сорок дней — *patârdzâts*, полгода — *shasi mesh*, через год — *un an*, *primi an*, через два и через три года — *la doilea shi la treilea* (ДС).

ПОМИНАЛЬНЫЕ ХЛЕБА

В поминальной традиции балканского романства повсеместно в качестве угощения на похоронах и поминках используется хлеб, а также другая выпечка. Хлеб, с одной стороны, как символ пищи материальной и, с другой — духовной, тела Христова, раздается в качестве милостыни в Буковине (Marianu 1892: 191). В сербском Банате утром на следующий день после похорон выпечку в виде креста оставляют на могиле или раздают непосредственно малоимущим за упокой души новопреставленного (Струтинский 2024: 44). В некоторых дакорумынских ареалах для поминального обеда из просеянной пшеничной и кукурузной муки делают три-пять лепешек. Первая лепешка из пяти предназначается Богу, вторая — Архангелу Михаилу, который, по поверьям, приходит за душой умершего, или самому покойному, третья — Богородице, а последние две — недавно умершим родственникам (Marianu 1892: 189).

Последнему обычаю находим соответствие и в арумынских анклавх Крушево и округе Битола. Здесь на поминки после смерти готовят пять пресных хлебов — круш. арум. *liturghie* (диал. макед. *литургии*), украшенных просфорной печатью — арум. *semnatór* (макед. *шаралник*). Эти хлеба распределяются следующим образом:

За умрениите литургии. Пети. [Для умерших *литургии*. Пять].

АИЧ: *Зошто пет?* [Почему пять?]

Една — за попот. Една — за умрениот, ко го изнесуваат од дома. Една во црква. Сите се пет — литургии. Една пченица. Пет пченици и пет литургии. И една пченица и една литургија ја држат дома кога изнесуваат мртовецот. Зависи колку има попа в црква. Ако два, две пченици и две литургии и таму се носат. И една се држи за вториот ден. Кога ќе одат на гробишта. <...> И една за третиот ден. Пет. Пет се носат. [Одна — для священника. Одна — для покойного, когда его выносят из дома. Одна в церковь. Все пять — *литургии*. Одна пшеница. Пять пшениц и пять хлебов. Один хлеб и одну пшеницу оставляют дома, когда выносят покойного. Зависит от того, сколько священников в церкви. Если два, то две пшеницы и два хлеба туда относят. И одну оставляют на второй день, когда идут на кладбище. <...> И одна на третий день. Пять. Пять приносят] (ЕА).

В соответствии с македонской арумынской традицией, всем присутствующим на похоронах, а также соседям раздают небольшие булочки для поминовения. В округе Крушево и Битола их посыпают кунжутом и называют арум. *bobitsi* (из диал. макед. *бобици* «маленькие булочки без украшения»). В округе Штипа такие булочки называют *пупички* (от лат. *pulpa* ‘мякоть’), часто они готовятся с начинкой — внутрь запекается брынза или локум: *Спремаш лепче, мали лепчиња. Ние ги викаме пупички* [Готовишь хлеб, маленькие хлебушки. Мы их называем пупички] (МП).

Фонетически близкую форму — *пупарче, пупиче* — можно найти у мегленорумын. В данном регионе, в частности

в с. Ума, эта лексема используется не только как название небольших булочек на поминках в рамках похоронно-поминального обряда, но и в названии больших праздничных хлебов на Рождество и Новый год – *пуна*, *пунарче* или *пуна со пара* «хлеб с монетой». Но наряду с этой наиболее распространенной лексемой используются также мак. *литургија* и *нафора*, заимствованные из церковного дискурса: *Пупички шо правиле, тие се викале литургии* [Пупички, которые мы делали, те назывались литургии] (МК); *Во пластично, во кутии пластични се пакуваат и се дават на сегде. Нафора — малкечко, за адет е тоа.* [Упаковываются, в пластиковые пакеты кладутся и раздаются везде. Нафора — маленькие, для обычая это] (МД).

Помимо вышеуказанных народных названий этого небольшого поминального угощения, также встречается лексика, заимствованная из церковной традиции: арум. круш. *priscurã*, арум. велес. *piscuri* (мак. *проскурник*): *Се прават помали. Piscuri. Леб со нешто, со сирень. Само леб и ако сакаш ќе клаваш и сирень. Некои ставаат да речеме внатре со кашкавал. Āl ānvārteshti tu salfetā shi-l daj.* [Делаются маленькие. Пискуръ. Хлеб с чем-то, с брынзой. Просто хлеб и, если хочешь, кладешь и брынзу. Некоторые кладут, скажем, внутрь сыр. Заворачиваешь его в салфетку и раздаешь его] (ЗБ).

Коливо

Коливо, или кутья, является вторым неотъемлемым элементом на поминальном столе. Румыны считают, что вареная пшеница символизирует жертву, которую приносят Богу для прощения грехов усопшего — сколько зерен пшеницы возьмет гость, столько грехов, простится покойнику. В Буковине верят, что душа умершего в первую очередь пробует хлеб и коливо, поэтому гостям тоже предлагают эти блюда первыми (Marîanu 1892: 316). В сербском Банате на поминках ставят отдельную тарелку для умершего и кладут ложку вареной пшеницы (Струтинский 2024: 44).

В арумынском Крушево, помимо пяти пресных хлебов, на поминки после смерти готовится и пять блюд из пшеницы —

арум. *gârnu hirtu, colivă* (мак. *пченица*), которые распределяются аналогичным способом: первая подается на обед сразу после похорон, две отдаются в церковь для поминовения на литургии, одну разделяют и раздают присутствующим на кладбище на второй день, а третью едят на поминках на третий день после смерти: *Colivă. Gârnu hirtu. Пченица варена се велиме. Без пченица не може биде умрена работа. Gârnu со шеќер сечен, орев малце внатре клаиме.* [Коливо. Вареная пшеница. Пшеница вареная — так мы называем. Без пшеницы нельзя. Пшеница с рубленным сахаром, грецкий орех добавляем] (СС).

Хлеб и вареная пшеница (*sicară* ‘пшеница, коливо’ (ВТ), *pšenitsa* (МГ)) остаются основными продуктами на поминальном столе и в традиции мегленорумын Македонии: *Најважно пченка и лебот се носат. И на в црква, и на гробишта дека сакаш там.* [Самое главное, чтобы принесли пшеницу и хлеб. И в церковь, и на кладбище, если хочешь туда] (МД); *Пченица се варе. Најважно е пченица, лепче и баклава — тие се три работи што треба да се дават.* [Пшеница варится. Самое важное — это пшеница, хлеб и баклава — эти три вещи, которые должны раздаваться] (МД).

СВЕТ, СВЕЧА

В балконароманском пространстве особенно выделяется значение свечи в период похорон. Так, в румынской традиции после смерти изготавливалась свеча, соответствующая росту покойного, ее сворачивали по спирали и зажигали у головы покойного до момента самих похорон (Pop 1976: 160). Румыны Буковины полагают, что на том свете царит страшная тьма, и именно поэтому свет держат в правой руке умирающего или над его головой, чтобы он не остался там во тьме, чтобы душа его не погибла. В Трансильвании распространено поверье, что зажженная свеча, с одной стороны, защищает умирающего от нечистых духов, которые не могут приблизиться к свету, с другой стороны, помогает Богородице найти его (Marianu 1892: 27–28). Также и влахи восточной Сербии стремятся успеть

дать умирающему зажженную свечу (Голант, Струтинский 2023: 127)¹³⁰. В некоторых семьях Баната принято, чтобы этот свет горел в доме в течение 40 дней после похорон (Marianu 1892: 42).

В Буковине верят, что умерший без света был большим грешником или был проклят при жизни. В Молдове смерть без свечи называют «темной смертью». В таком случае ближайшие родственники должны пойти в церковь, измерить высоту царских врат, изготовить по этой мерке свечу и отдать ее для возжигания на литургиях. Считается, что только тогда умершие без свечи наконец получают свет в ином мире (Marianu 1892: 28–33). В Банате, если человек умер без «света», свечу кладут в гроб к следующему покойному, чтобы тот передал этот подарок раннее усопшему (Голант, Струтинский 2023: 127).

Несмотря на то что у арумын рассматриваемой области не сохранилось предписания зажигать свечу над умирающим, по-прежнему можно отметить особое отношение в похоронной обрядности к свече и свету. Так, в области Штипа и Велеса арумынские информанты указывали на необходимость поддерживать огонь в лампаде в течение 40 дней: *Кандилото мора да гори 9 дена или до 40 дена на пример. Кандилото мора да горе дома*. [Лампада должна гореть 9 дней или до 40 дней, например. Лампада должна гореть дома] (МД). Данная традиция мотивируется желанием помочь душе усопшего осветить дорогу: *До 40 дена кандилото да се запали на гробот. Да му се осветли патот* [До 40 дней на могиле зажигают лампаду. Чтобы ему осветить дорогу] (ИП). В этом регионе свеча (арум. *tseară*), как символ света, остается также и самым распространенным подарком ранее усопшему родственнику, который кладут в гроб к покойному.

Традиция зажигать свечи — мегл. *luminare* — на похороны и в поминальные дни поддерживается и среди мегленорумын

¹³⁰ Данная традиция заимствуется и соседним сербским населением. Подробнее: (Плотникова 2023а).

с. Ума: *Се клавa кандило, јас кад на гробиштата пак запалам и кандило, и свеќи толкаве. Запалих и се кладев свеќи за секој. Se svetiaskā.* [Зажигается лампада, я, когда бываю на кладбище, снова зажигаю и лампаду, и свечи такие. Я зажигала и ставила свечи для каждого. Зажигать (мегл.)] (МД). Информанты мотивировали свои действия желанием осветить темноту потустороннего мира: *Да е светол. Да му свети, да не му е темно.* [Пусть будет светлым. Пусть ему светит, пусть не будет ему темно] (МД). Пришедшие проститься на похороны приносят с собой или оставляют деньги на свечи.

ПРИНОШЕНИЕ ВОДЫ

На бóльшей части румыноязычной территории распространен обряд приношения воды. После похорон одна из девушек берет на себя обязательство разносить воду по домам соседей в течение шести недель. Иногда воду нужно приносить в дом бедняков в качестве милостыни или оставлять на дороге там, где нет источников, чтобы прохожие могли утолить жажду. В некоторых районах Трансильвании, чтобы умерший не страдал в загробной жизни от сильной жажды, принято подавать в качестве милостыни воду в течение целого года после смерти (Marianu 1892: 396–398). В Банате не только строго соблюдается обычай разносить воду за упокой души, но требуется еще наличие человека, который мог бы засвидетельствовать — *mărturie*, что обряд выполнен в соответствии с традицией (Голант 2023)¹³¹.

Широкое распространение поверья о сильной жажде на том свете и, как следствие, особое отношение к воде проявляются и в том, что строительство переплав, мостов, колодцев почитается благородным делом, а путники, пользующиеся этими благами, всегда должны проговаривать: «Пусть она <вода> принадлежит душе того, кто их <переплавы, мосты, колодцы> создал» (Marianu 1892: 399).

¹³¹ Этот обычай распространен и у сербского населения контактных зон. Подробнее: (Плотникова 2023).

В арумынских селах округа Битолы глубоко укоренившимся является обычай поливать водой свежие могилы в течение 40 дней: *Ninte sugã soarli, cathi zu s-duc la mortu, patrudzâts di dzâle*. [Перед закатом каждый день ходят к покойнику, 40 дней] (ДБ); *Hue вака правиме. До шест недели. Први на три дена, одма — на будене. Со вода гробот се полива. И свеке се палат*. [Мы так делаем. До 6 недель. Первые три дня, сразу — на 'пробуждение'. Могилу водой полить. И свечи зажигают] (МЛ). Обычай поддерживается и арумынами в г. Крушево: *Некои одат да турат вода до 40 дена. Турат вода*. [<На третий день приходит священник. На кладбище. И отпевает там.> Некоторые ходят поливать водой до сорокового дня. Поливают водой] (ЕА). Эта традиция соотносится и с обычаями Штипа и Велеса.

В мегленорумынском регионе не удалось зафиксировать подобного обычая в рамках похоронного комплекса, однако в период календарного поминовения усопших, в частности, на Троицу, носители традиции приносят на кладбище воду и вино: *А на задушница оди поп, пее, прелее со вино. Вино и вода. <...> Па да пијат вода! Шо знам? И водичка, и вино е важно*. [А на поминальный день приходит священник, служит, поливает вином. Вином и водой. <...> Чтобы воды попили! Откуда я знаю? И вино, и водичка нужны] (МК). Таким образом, сохраняется представление о сильной жажде на том свете.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Похоронно-поминальные обряды как часть одного из самых архаичных комплексов традиционной народной культуры позволяют проследить общие черты между арумынской, мегленорумынской и другими балканороманскими анклавами на территории Южной Славии. Такие важные для романской традиции элементы, как обряды с водой, со свечой, количество хлебов на похоронной трапезе, сохраняются в качестве реликтов, поддерживаются в том или ином виде и до сегодняшнего дня и представлены в обеих балканороманских традициях на территории Македонии.

Однако уровень сохранности этих элементов арумынской и мегленорумынской традиций сильно различается. Мегленорумынский язык, как и мегленорумынская традиция в целом, оказалась практически поглощена македонской культурно-языковой средой. Информанты не могли вспомнить терминов на родном идиоме, не могли более или менее пространно описать традицию на мегленорумынском, регулярно прибегали к помощи македонского языка. И, напротив, арумыны представлены большим количеством носителей¹³², арумынский язык и арумынская идентичность поддерживаются на уровне государства, что сказывается на сохранности самой традиции среди жителей арумынских анклавов.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

ДБ — Димитрий Баталия (1961 г. р., арум., с. Маловиште, зап. 2022 г.)

ДС — Димитрия Стойчевски (1953 г. р., мегл., с. Ума, зап. 2023 г.)

ЕА — Елена Атанасоска (1949 г. р., г. Крушево, зап. 2022 г.)

ЗБ — Загорка Башкова (1939 г. р., арум., г. Велес, с. Дурфулия, зап. 2023 г.)

ИП — Игор Пармачки (1982 г. р., мак., г. Велес, зап. 2023 г.)

МД — Марияна Дойранлиева (1953 г. р., мегл., с. Ума, зап. 2023 г.)

МК — Марика Кочева (1952 г. р., мегл., с. Ума, зап. 2023 г.)

ММ — Миялче Михайлов (1959 г. р., арум., с. Три-Чешми, зап. 2023 г.)

МП — Милица Патраклишка (1956 г. р., мак., г. Штип, зап. 2023 г.)

СС — Славе Стерийовски (1936 г. р., арум., с. Трново, зап. 2022 г.)

ТС — Томе Симена (2000 г. р., арум., г. Крушево, зап. 2022 г.)

¹³² Согласно официальным результатам Переписи населения на 2021 г., в Северной Македонии 0,47 % населения являются арумынами, 0,17 % населения говорит на арумынском. Мегленорумыны и мегленорумынский язык не были представлены отдельной графой, однако в области Гевгелии 260 человек обозначили себя влахами, что косвенно может свидетельствовать о количестве мегленорумын: <https://popis2021.stat.gov.mk>.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 1999 — Агапкина Т. А. Духов день // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2 (Д–К). С. 157–158.
- Агапкина 2004 — Агапкина Т. А. Орех грецкий // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3 (К–П). С. 559.
- Голант 2023 — Голант Н. Г. «Свидетельство» (*mařturie*) в погребально-поминальной обрядности румын (влахов) восточной Сербии // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян. (Балканские чтения. 17). М., 2023. С. 117–122.
- Голант, Струтинский 2023 — Голант Н. Г., Струтинский И. М. Погребальная обрядность влахов (румын) долины Тимока. Обзор экспедиции в Восточную Сербию // Славяноведение. 2023. № 2. С. 125–135.
- Плотникова 2023 — Плотникова А. А. Мартула (*мартурија*) в диалектах восточной Сербии: происхождение и функциональная нагрузка термина в обряде // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян. (Балканские чтения. 17). М., 2023. С. 123–127.
- Плотникова 2023а — Плотникова А. А. Полевые заметки с сербско-болгарского пограничья: Неготинский край // Вестник славянских культур. № 69. М., 2023. С. 132–144.
- Седакова 2013 — Седакова И. А. Народная версия празднования Троицы на Балканах: Вступительное слово // Троица. Rusalii. Певтѣкоостѣ. Rrëshajët... К мотиву зелёного цвета в балканском спектре (Материал круглого стола 2012) / отв. ред. М. М. Макарецев. М., 2013. С. 8–14.
- Струтинский 2024 — Струтинский И. М. Погребально-поминальная обрядность румын сербского Баната (по результатам экспедиции 2023 года) // Кунсткамера. № 2 (24). 2024. С. 39–51.
- Braniște 2008 — Braniște E., Liturgica special. București, 2008. P. 558–560.
- Marianu 1892 — Marianu S.F. Înmormântarea la români. Studiu etnografic. București, 1892.
- Pop 1976 — Pop M. Obiceiuri tradiționale românești. București, 1976.
- Țîrcomnicu 2009 — Țîrcomnicu E. Obiceiuri și credințe macedoromâne: dicționar. București, 2009.

Представления о том свете в контактных с влахами зонах восточной Сербии

ВСТУПЛЕНИЕ

Народные представления о том свете прежде всего отражаются в ритуалах и магических практиках, которые проводятся после смерти человека. В связи с этим начало статьи содержит краткое описание, обобщающее видение рая и путей его достижения в народных представлениях на основе мотивировок ритуальных действий во время похоронно-поминального обряда сербов и влахов восточной Сербии¹³³. Большая часть интерпретаций и пояснений исполняемых ритуалов приводится по экспедиционным записям 2023–2024 гг. Используется и материал опубликованных в Сербии этнографических и краеведческих источников.

Далее предпринята попытка выделить и показать черты райского локуса (и способы попадания туда усопших) на примере текстов обмираний и сновидений, которые были записаны в двух экспедициях по восточной Сербии в сопоставлении с имеющимися в моем распоряжении нарративами такого рода, собранными сербскими учеными-фольклористами преимущественно в восточной и юго-восточной Сербии.

В 2023 г. был обследован куст сел на юге Неготинского края: Раяц, Смедовац, Роглево, Брачевац. Село Раяц представляет собой центр винодельческого региона, что отражают топонимические предания и народные анекдоты о названии сел.

¹³³ Подробнее об этом см. статью А. А. Плотниковой «Наименования ключевых фрагментов похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии в этнолингвистическом аспекте» в этой книге.

Само название села, центрального для обозначенного «куста», связывается его жителями с представлениями о рае, и во время этнолингвистической экспедиции было записано два нарратива такого типа. Из с. Смедовац есть один рассказ об обмирании от собеседницы-сербки, переехавшей в эти края с мужем около 40 лет назад из-под Сврлига. В экспедиции 2024 г., которая проводилась в регионе Пореч, в городке Дони-Милановац, являющегося центром национального парка Джердап, также удалось записать пересказ сновидения, подробно повествующего о способах попадания на тот свет и специфических чертах «райского локуса».

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ТОМ СВЕТЕ ПО МОТИВИРОВКАМ РИТУАЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ В КОНТАКТНЫХ СЕРБСКО-ВЛАШСКИХ ЗОНАХ

Во всех обследованных селах долины реки Тимок — Брачевац, Роглево, Смедовац, Раяц (2023 г.), Грлян (2024 г.) — похоронно-поминальные обрядовые действия направлены на то, чтобы покойный на том свете не испытывал жажды, холода и т.д. Умиравшему вкладывают в руку свечу, «чтобы осветить дорогу на тот свет» (вариант: чтобы он не превратился в вампира). Характерной чертой региона следует считать ношение воды в несколько домов села в течение 40 дней после смерти покойного, «чтобы напоить его на том свете», сложное исполнение самого праздника сороковин, посвященного умершему и известного здесь под названием *помана* (румынизм), когда совершается пускание воды покойному на тот свет (все села), одаривание участников обряда — детей (все села). Любые дары участникам поминальных обрядов рассматриваются как предназначенные для умершего.

В регионе Пореч (Дони-Милановац, Мироч, Мосна) известны более детальные влашские мотивировки тех или иных обрядовых действий, например, идея перехода покойного во мраке «по узкому бревну через воду» на тот свет, вследствие чего обязательно, чтобы человек ушел в иной мир при свече (серб. *на свећу умро*), которая освещает ему путь. Отмечу, что

в настоящее время здесь изготавливают спиралевидные свечи, которые не дают умирающему в руки, а кладут на грудь на металлической пластине, однако содержание и мотивировка этого обрядового действия остаются прежними. По свидетельству собеседников, умершему без свечи ставят «свечу для рая» (серб. *rajska sveća*), которая представляет собой замысловатое двухэтажное «дерево» с одной большой свечой в центре и деревянной полочкой, где сделаны отверстия для сорока маленьких свечек, которые зажигают на сорок дней (в селе Мироч: на 42 дня — 42 «свечечки», т.е. на *шес(т) недеља*), когда проходит *велика помана*, т.е. большие поминки, затем в полгода и год, когда этот цикл освещения пути в мир иной завершается. Как видим, в этих влашско-сербских регионах свеча (и шире — семантика света, олицетворением которой может служить костер, огонь, солнце) играет огромную роль во время похорон и последующих поминок.

ОБМИРАНИЯ И СНОВИДЕНИЯ КАК ИСТОЧНИК ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ТОМ СВЕТЕ

Далее представлены и проанализированы четыре нарратива — два пересказа сновидений и два обмирания. Нарратив на основе образов, появившихся в результате летаргического сна (или комы) — жанр, за которым в российской фольклористике укрепился термин *обмирание*, что основано на народных названиях этого явления, подробнее см. (Толстой, Толстая 1979; Толстая 2004). В сербской фольклористике жанр, называемый соответственно *обамирање* (ср. серб. *обамираати*, реже — *премираати*, *заносити се*), с недавних пор также стал предметом отдельного внимания (Радуловић 2019), кроме того, появились работы, где исследуются нарративы о сновидениях с точки зрения жанра, структуры, стиля и т.д., см. (Ђорђевић-Белић 2019). Целый ряд мотивов, отмеченных нами при полевом обследовании сербско-влашской территории в долине Тимока и регионе Пореч, совпадают или как-либо пересекаются с теми, которые отмечены учеными в других регионах Сербии.

Особые черты в рассказах местных жителей приобретает само представление о рае (*raj*), когда речь идет об обмираниях. В таких нарративах человек, очнувшись после того, как все собравшиеся приготовились к обряду похорон (например, дали «умершему» свечу в руки), рассказывает о бескрайних полянах, где есть множество людей: одни гуляют, другие танцуют, третьи веселятся¹³⁴. В данном случае уместно обратиться к работе С. М. Толстой и О. В. Беловой, результаты которой нашли отражение в совместной статье «Рай» для этнолингвистического словаря «Славянские древности». Авторы отмечают, что в славянской народной культуре чаще всего в представлениях о рае актуализируется именно модель-сад, а не модель-город или модель-небо (Белова, Толстая 2009).

Попадание на тот свет, где в гармонии пребывают умершие, сопряжено с трудностями перехода из своего тела через некоторое другое тело (например, лошади, о чем рассказывают жители сел Раяц, Смедовац), и в обмираниях повествуется, как переход совершается через какое-либо отверстие в теле, например, через задний проход кобылы:

(1) ...баба Настин деда. Моја баба Наста то је моја чуку́н-баба. И сад њојан отац, он умре, и они га обучу како то све, ставе дуњу испод браде да се не криви уста шта ти ја знам. Живко Бабић, и спремају се за сахрану. Покров, све спремљено. И тек шта после, они га тука још чувају, почео деда, знаш, овако, да мрда. Шта је сад? Није баш једноставно људима кад гледају шта је. Ајде! И он прегледа. Кад прегледа он стао, каже, тако погледа и каже: «Шта је, каже, па шта ћете ту? Па како?» «Па како си ти?» «Па добро сам». «Па куд си био? Да ни кажеш». Каже: «Сад ћу да ви кажем куд сам био. Дошао, каже, један па је био мало срдит. Да ме води негде да идем. Ајде, сад, где ћемо да идемо, куд наићемо куд игра коло, куд нешто, он ми каже шта је то, али преткрај није хтео, каже, да ми казује. Дођомо, каже, ми до једне кобиле. Дигла кобила реп, отворено, ту да прођем. Куд ћу ја сад ту да прођем кад каже како? Онај

¹³⁴ Ср. традиционное представление о рае как саде, который открыт всем людям (СБО 2005 «Сад»).

кад ти ме шибну и ја прођем кроз то. Кад сам отишао — неке се шетају, неке се веселе, неке пролазе, ишао сам, ишао сам, ајде, одведе ме код једнога старца. Онај стао, гледа, каже, кога си ми довел? Каже, па Живка Бабића. Није, каже, Живко Бабић, него Живко Петровић! Враћај назад. Шта ће? Ау-о, како ћу сад, кажем, ја да прођем? Опет кроз ту кобилу? А ја, кажем, не могу да прођем, она, кад ме испасу, кад ме ударао!» И он прошао кроз то, и прегледао. Тачно да онај свет постоји¹³⁵.

[Дед бабы Насты. Моя баба Наста — мне прабабушка. И вот ее отец умирает, и они его одевают, как нужно, подпирают айвой подбородок, чтобы рот не искривился, и все такое. Живко Бабич, и готовятся к похоронам. И только после этого, они еще тут бдели над ним, а он вдруг, знаешь, начал дед как бы шевелиться. Что это? Нелегко ведь людям, которые такое видят. Теперь! И он открыл глаза. Когда посмотрел, он привстал, знаешь, так поглядел и говорит: «Что это? Что вы все тут делаете? И как это?» «Как ты сам?» «Ну, хорошо со мной». «И где ты был? Расскажи нам». «Сейчас вам расскажу, где я был. Подошел один какой-то, немного сердитый. И повел меня где-то, где бы ни шли, везде танцуют коло, он мне обо всем рассказывает, но в конце не захотел говорить. Дошли до одной кобылы, она хвост подняла, открыто, чтобы я прошел. «Где я тут сейчас пройду?» А этот как меня треснет, и я прошел через это. И вот прошел — а там одни гуляют, другие веселятся, некоторые мимо идут, шел, шел, и вот привел он меня к одному старцу. Тот поднялся, посмотрел, говорит: «Кого ты мне привел?» Говорит: «Так Живка Бабича». — «Нет, говорит, нужно не Живка Бабича, а Живка Петровича! Возвращай обратно». Что делать? «А-у, говорю, что мне теперь делать, опять через эту кобылу?» Тот меня как пихнет, стукнет! И он прошел через это, открыл глаза. Точно, что тот свет существует] (3J).

Обычно после выяснения оплошности того, кто сопровождает человека на тот свет, рассказчик возвращается в мир живых тем же путем, что находит многочисленные аналогии в обмираниях по всей Сербии, при этом переход из своего тела

¹³⁵ За помощь в расшифровке этого и ниже приведенных текстов благодарю сербскую коллегу С. Джорджевич-Белич, научного советника из Института литературы и искусства Сербской Академии наук и искусств.

и возвращение в него могут осуществляться, по рассказам из иных мест, «через рот (пасть)» живой или дохлой кобылы, см. (Радуловић 2019: 53–54, 59–60). Во втором случае именно неживое тело другого существа становится способом покидания своего тела, переходом туда-обратно. Н. Радулович, опираясь на данные этнолингвистического словаря 2001 г. (СМ 2001: 280–283), изданного коллективом Московской этнолингвистической школы совместно с сербскими коллегами в Сербии, предполагает, что это связано с архаическими представлениями о коне как хтоническом животном: наличие мотива с конем «в двух вариантах обмирания, записанных с большим отрывом во времени и в разных регионах, наталкивает на мысль о его большей стабильности, чем можно судить на первый взгляд» (Радуловић 2019: 74). В данном случае уместно обратить внимание на то, что древность образа лошади хорошо известна: в разных мифологиях (греческой, германской и др.) конь / лошадь — не только средство передвижения, но и посредник (проводник, психопомп) между мирами, на котором лежит ответственность за перенос душ умерших в иной мир, см., например (Wagner 2006: 96), о широких функциях лошади у индоевропейцев см. (Гамкрелидзе, Иванов 1984/2: 544–557).

В селе Раяц записан и рассказ о сновидении, в котором картина рая на том свете и повседневная жизнь на земле причудливо переплетаются. Собеседница рассказывает, как ей во сне является умершая бабушка, которая описывает, как легко она перемещается с того света на этот свет, а именно — приподнимает мерку (палку), которая положена ей в могилу рядом с гробом, и после открытия такого своеобразного шлагбаума чудесным образом оказывается среди дивных лугов и моря цветов в сиянии месяца:

(2) *А ја сам снила моју бабу Ленку <питама>: Боле те ноге, како си дошла? — Е-е, мени је жао што сам се одвојила од вас, ја сам ту стално с вама, ... — Па како дођеш? — Ето, каже, подигнеш само колац, и изиђеш и идеш куд ти оћеш, ... идеш по некој месечини, наодиш понеке траве и нешто, некад кад оћеш,*

ти се враћааш. А онај — онај прут, што туре поред сѣндука, е, то се подигне, каже, ...ја сам ту стално ал ви ме не видите.

[Мне снилась моя баба Ленка, я ее спрашиваю: «У тебя ноги болят, как ты пришла?» «Э-э, мне жаль, что я от вас отделилась, я здесь все время с вами». «Но как приходишь?» «Вот, — говорит, — только поднимешь палку — *колац* — и выходишь, и идешь, куда хочешь, идешь по местам, освещенным луной, находишь кое-какие травы и еще что-то, и выйдешь, а когда захочешь, то ты возвращаешься. А этот прут, что кладут рядом с гробом, э, его поднимаешь, — говорит, — ...я тут всегда, а вы меня не видите»] (ЗЈ).

Указание на то, что речь идет о загробном мире, в данном случае — о райских лугах с обилием чудесных цветов, который находится совсем рядом с живыми, — содержится в дополнительном пояснении собеседницы:

Они спусте то, то подигнеш, каже, изиђеш, можеш да идеш куд оћеш. То је цвеће, то је милина, то је, каже, нагледала сам се да је чуда! Али сам с вама, жао ми је што сам се одвојила.

[Они ее <палку, мерку> кладут, ее поднимаешь, говорит, выйдешь, можешь идти, куда пожелаешь. Тут цветы, красота, тут, говорит, насмотрелась чудес! Но я с вами, жаль мне, что <от вас> отделилась] (ЗЈ).

Необходимо отметить, что мотив наказания на том свете здесь тоже известен (как и в восточнославянских вариантах обмирания), но наказание имеет скорее вид предостережения, предупреждения о некой каре за содеянное. Записан нарратив от женщины, которая провела детство и юность под Сврлигом, а в село Смедовац рядом с селом Роглево переехала вместе с мужем в молодости и здесь уже обосновалась.

У этого нарратива есть предыстория: собеседница сначала рассказала мне о своем детстве и юности в селе под Сврлигом и о молодой женщине Ольге, которая сделала неудачный аборт, после чего попала в больницу. Далее следует само повествование: Ольга умерла, и ее перевезли в село, обрядили, положили в гроб. Вся семья и позванные знакомые сидели в комнате за столом, а одна из них (Живана — кума рассказчицы, которая ей это и рассказала) ушла к умершей Ольге,

чтобы зажечь угасшую свечу. После такого предисловия следует традиционный сюжетный поворот в рассказе, особо подчеркиваемый в таких нарративах (для достоверности происходившего чуда передаются эмоции: испуг, удивление и под.). Когда насмерть перепуганная Живана примчалась в соседнюю комнату, ее спросили: «Что с тобой? Ты в своем уме так бегать?»:

– Ђе ти нормална? — Па ја сам нормална, препалих свећу она се диже, ја побегох на врата! [«Ты нормальная?» — «Да я-то нормальная, зажгла свечу, а она поднялась, я побежала вон!»]. После этого присутствующие рванули в соседнюю комнату к покойной. Очнувшаяся Ольга им говорит:

(3) *Е, сад ћу да вам причам де сам била. Каже, кад сам отишла... а она из суседног села и сама зна за бабу и деду који помрли у тој кући. И каже: ал' <од> главног пута има пут се одваја за гробље нема четири метара, знаш. Каже кад је отишла унутра у гробље оно, а народ, стоји, каже, човек испред, први. Брада — до појаса! Седа. Он је напред. То је народ, каже, онај народ — бели свет, немој да видиш шта је, тамо и деду, и бабу познала, каже, и никога. Ајде у гробље тамо, ушли куд се они сарањују, а они су близу где се моји сарањују — тамо. Близу су једни до друге, знаш. Кад — ућомо, а там — нема дрво родно, и крушке, и шљиве, и јабуке, и ораси, брескве, кајсије, у гробље. Има то пуно, пуно воћке има, и на тем дрвећу пишти, каже, нешто, цело гробље, на тем дрвету само нешто пишти. Ја ћу питам: «А мори, бабо, шта се чује на она дрва да пишти?» «Е-е, Олго, та врти главом, зато си ти дошла ту. Жене које су побацували децу. Деца су много мала, па сви седу високо, то деца, каже, се чују, та деца сва су жива, али мали да их не би људи погазили па сви седу горе високо». Свуд сам прошла, кад сам видела бабу. Ја се сећам — има код нас тамо, зове се врело, чесма која је имала са једне стране три чунка, са ове стране три, и ова — три корита, цело село има да пере, то се правило знаш, и поњаве, и онако — веи. Има две жене да перу и ван та корита, то је бистра вода, јака, нема да замути воду ни једна ни једној. А она ту и црква, до те чесме. Хе. И ја памтим ту бабу, ту куму, они људи сиромаси били, па сукња закрпена знаш, носи воду тамо код куће, на кобилку. Кад умрли, каже,*

памучна кошуља, има чипка ту, око гуше, па доље, па сукње ткане као ове на фолклору што играју на... ношња. Ле-ле, кад сам видела бабу, каква је, ја морем: «Бабо, где...» Опанџи били, свињски опанџи, чарапе, она сукњу има, ту закрпена, каже. Они то покупили па турили код њој! Ову, на гробље тамо. Врти главом: «Е-е, Олго, кад си била... сад, некад будеш и овде». Под јастук дреје.

«Ништа, каже, прошла сам, после један сат ја сам видела све шта је. То су и свадбе, и испраћај, и криштење, венчање, и ја не знам шта нема! Да умрем после сат, дан, два, годину — ја сам све видела там шта је».

И на крају, каже, дође само тај човек. А нико други! Па ме увати за руку: «Е, погрешан је позив дат, ајде», и он је довео до самог пута главног где је сачекао. Тај пут се одваја од гробља овамо. Кад ме, каже, бутно, кума, у леђа прстом, трчећи: «До куће, да ниси окренула уопште! На твоје место друга ће да дође». И ништа тамо, кад негде поподне, ето колко, два сата можда је било, пола-три, бију звона. Оно, знаш, како тамо код нас, само да није сунце зашло, човек кад умре, да ли је мушко, да ли је женско, окупају, обуче, ставе јој на сто, само обавезно да није сунце зашло, обавезно га огласе, ударе звоно. Сад се знаје за женско — како престаје — трипут, а за мушкарца — четири пут престане, знаш. Звона. «Ко л', је то, бре, умро?». После ми пролази једна жена, ја ју питам, каже: «Умрла Олга, Копилашова». Оваје Олга, и онаје Олга. Била једна кућа па се они поделили, а то је била баба стара. И та баба умрла, а ова остала. <...> И она..., одрасла јој деца, школовала, завршили, оженили се, удала се, унуци, прауници, чок-унуци.

[Э, сейчас вам расскажу, где я была. Когда я ушла... — а она из соседнего села, и сама знала о деде и бабе, которые умерли в том самом доме. И говорит... а от главной дороги есть путь, нет и четырех метров, знаешь, он ведет на кладбище. Говорит, что, когда зашла на кладбище, народ стоит, а впереди — человек, первый. Борода — до пояса! Садится. Он перед всеми. А там народу — целый свет, никого не узнала, нельзя всех увидеть, только бабушку с дедушкой узнала, больше никого. «Пойдем, на кладбище, туда»¹³⁶. И они вошли, туда, где всех хоронят, во-

¹³⁶ К сожалению, в самом начале рассказа собеседница ничего не говорит о проводнике (психопомпе) или «душеводителе» в терминологии А. В. Пиги-

шли туда, где их хоронят, а они как раз близко от места, где и моих хоронят¹³⁷. Рядом одни и другие, знаешь. Когда вошли, а там — одни плодовые деревья: и груши, и сливы, яблони, грецкие орехи, персики, абрикосы, — на кладбище. Много там всего этого, полно фруктов, и на этих деревьях, говорит, что-то пищит по всему кладбищу! Я спрашиваю: «А что это, баба, слышно, что там пищит на деревьях?» «Э-э, Ольга, — головой качает, — для этого ты сюда пришла. Женщины, которые сделали аборт <или у которых выкидыши>... Эти дети слишком маленькие, поэтому сидят высоко. Детей слышно, эти дети все живы, но слишком маленькие и сидят высоко, чтобы люди их не затоптали». Везде я побывала, когда увидела бабу¹³⁸. Я помню, есть там у нас, называется источник, ключ, у которого с одной стороны три желоба и с другой — три корыта: все в селе могли стирать (так, знаешь, делали) и покрывала, и просто белье. А две женщины стирали и без этих корыт — вода прозрачная, быстрая, нельзя друг другу замутить ее. А тут и церковь, рядом с этим с источником¹³⁹. Хе. И я помню эту бабу — они были бедные люди, и юбка в заплатках, знаешь, несет там воду на коромысле. Когда умерли, говорит, то тканая рубашка с кружевами вокруг шеи и ниже, и юбка, как в фольклорном ансамбле, что сейчас выступают... такая одежда. Ой-ой, как увидела я бабу, спрашиваю: «Баба, а где у тебя...» На ногах ведь лапти из свиной кожи были, чулки..., а сейчас юбка вся залатанная на тебе.

на (Пигин 2006: 176), который является обязательным действующим лицом подобных нарративов. Можно предположить, что некоторые реплики, наподобие этой, взятой нами в кавычки как прямая речь, принадлежат именно проводнику. На это указывает и множественное число в следующей фразе о том, что Ольга зашла на кладбище не одна. В конце рассказа прямо говорится, что такой персонаж в рассказе существует, и он помогает женщине покинуть тот свет.

¹³⁷ Рассказчица нередко вставляет информацию о себе самой и своей жизни, что нарушает традиционную канву подобных нарративов, но придает черты достоверности приводимому происшествию. Ср. подобный прием в быличке (Плотникова 1998).

¹³⁸ Эта фраза, как и предыдущее обращение женщины к «бабушке», свидетельствует о том, что проводником на самом кладбище была уже ее умершая пожилая родственница.

¹³⁹ По всей видимости, здесь снова включаются воспоминания самой рассказчицы о реальном селе, в котором случилось происшествие с Ольгой, и пересказ всего увиденного героиней на том свете собеседница пытается подтвердить картинами собственных видений.

А они ведь ей все это собрали и положили! Там на кладбище. Качает она головой: «Э-э, Ольга, как была ты здесь сейчас, так и потом когда-нибудь будешь...» Под подушку положили <старую одежду>.

«Ничего, прошла через это, — говорит, — зато за один час видела все, как оно есть. Здесь и свадьбы, и похороны, и крещения, и венчания¹⁴⁰, и все на свете! Даже если умру через час, день, два, год — я все видела, что там есть».

И в конце, говорит, пришел только один тот человек¹⁴¹. И больше никого! И хватает меня за руку: «Э, ошибочный вызов сделан, пошли». И он отвел меня до самой дороги, главной, где меня встретил¹⁴². Этот путь, говорит, ответвляется сюда к нам. Как меня толкнул, говорит, в спину пальцем, так и побежала: «Домой, чтобы ни разу не оглянулась! На твое место другая придет». И ничего, а потом пополудни, вот два или три часа, может, было, бьют колокола. Это, знаешь, как там у нас: только если солнце не зашло, человек умирает, мужчина или женщина, его купают, обряжают, кладут на стол, только обязательно до захода солнца, обязательно оглашают о его смерти, звонят в колокола. И известно, когда прекратится звон: если женщина, то три раза бьют, если мужчина — четыре раза, тогда перестанет звон. «Ну кто же это умер?» Потом подходит ко мне одна женщина, я ее спрашиваю, говорит: «Умерла Ольга Копиашова». Эта — Ольга, и та — Ольга. Был один дом, но они его поделили, а это была старая баба. И та баба умерла, а эта <женщина> осталась. <...> И она — выросли у нее дети, ходили в школу, отучились, вступили в брак, <появились> внуки, правнуки] (ЖЗ).

Назидательная интенция нарратива очевидна: главной героине показали, как страдают неродившиеся дети на том све-

¹⁴⁰ Фраза про свадьбы, крещения и похороны, очевидно, навеяна моей другой постоянной собеседницей, которая привела меня в дом к Живадинке Зелич с просьбой «рассказать подробно про свадьбу, рождение, крещение и похороны» (т.е. повторяя мои вступительные при начале интервью слова).

¹⁴¹ Возможно, речь идет о персонаже с бородой до пояса, который выделялся в начале рассказа. В таком случае в этом нарративе-обмирании роли сопровождающего и знающего судьбу каждого объединяются. Как правило, старец с седой бородой, восседающий в центре, определяет «по книге» судьбу каждого, ср. нарративы выше и ниже.

¹⁴² Здесь повествование указывает на то, что проводник все-таки был с самого начала, ждал Ольгу на развилке пути на кладбище.

те, и она прожила в селе еще долгие годы, имея детей, внуков и правнуков. Согласно жанру обмирания, в тот же день и час умирает некая старенькая бабушка по имени Ольга из того же села и даже из того же дома, который в прошлом поделили на две семьи.

Тот свет оказывается на кладбище и вне его одновременно. Если обратиться к нарративу из с. Раяц, где во сне прабабушка рассказывает о своих похождениях на том свете, — то там обнаруживается такая картина: чтобы попасть в райские места, нужно покинуть могилу (по сути — кладбище).

Отмечу и отражение народных мифо-ритуальных представлений при описании пребывания умерших на том свете: много людей, сад, изобилие разных фруктов, «всё, что существует на свете».

Еще один текст, записанный в восточной Сербии (городское поселение Дони-Милановац) из региона Пореч, где проживает большое число влахов в самых разных селах (Мосна, Мироч, Голубине и др.), — это нарратив о сновидении, которое по своим основным характеристикам также подпадает под жанр обмирания:

(4) Једна жена из Орешковице, то ми је испричала. Пре, не знам колико година, муж јој је био болестан. ... Муж јој лежи у кревету, болестан, и то. И она сања. ... У дворишту треба да нахрани неке свиње. Каже, одједном у дворишту улазе два војника, али су врло онако дрчни и отресити. Прилазе њој и каже: «Мораш да поћеш са мном, са нама!». Она каже, ја сам се уплашила, и сад кажем: «Али ја не могу да поћем, имам посла, тек да храним свиње, дете мало, не знам...». Почела је да се вади. Међутим, они кажу: «Нахрани свиње и полази одма с нама». Каже она, на брзину нахранила. «Да, да кажем мужу?» «Не». Нису дозволили. Каже, ми смо кренули, ти војници испред, она за њима. И каже, идемо, идемо, идемо негде, идемо, идемо, идемо, кад, каже, наишли смо, дошли смо до неког гробља. И каже, у гробљу нека кућа. Али није то ни кућа, то је каже, овако, као нека зидана, нека просторија. Са три прозора — мањи, средњи и већи. Каже, они су ушли у онај средњи, сад, каже, ја пробам да ућем у тај мали — не могу! Враћам се у тај средњи отвор —

значи, прозор, кроз тај отвор да уђем. Кроз тај средњи је она успела да... И каже, они настављају даље. Пазите, то је та кућа где је тај прелаз, е! Кроз прозор. Изашли су, наставили су даље, даље, кажу одједном — огромна ливада! То непрегледна ливада. Каже, препуна воћа, свећице, слаткиша, каже — нема шта нема, то не видим крај! То је из прозор те жене која је мени причала. Не видим уопште крај ни са једне стране. Каже шта је мени било, пошто ти војници иду испред ње, она се савила доле и узела је поморанцу једну. Међутим, војник је видео и реко јој, да то врати јер то није њено. И она је вратила ту поморанцу. Наставили су да ходају, наставили, наставили, одједном су почели да се пењу уз неко брдо. Када су се попели, била је једна капија огромна, испред те капије на ћошку је седео један старац са белом брадом у белом са књигом. Када је видео да долазе војници са њом, он је реко: «Ви сте погрешили». Војници кажу: «Нисмо погрешили, то је та жена, тако и тако, име и презиме». Он каже: «Да проверим, али мислим да то није та». «Како се зовете?» «Тако и тако». «Одакле сте?» «Из Орешковице». Каже, обраћа се он оним војницима: «Не из Орешковице! Из Рудне Главе. Вратите жену». Погледају у књигу: исто име и презиме, само место је различито. Жена се враћа истем путем. Истем путем се враћа. Враћају је до оног места на гробљу где је она кућица, када је прескочила прозор с ове стране, тако изашла је, она се пробудила. Она се пробудила и муж, муж јој каже: «Ти си болестан и никако да умреш, а по мене дошли». Ха-ха-ха. Ево, то је та прича...

[Одна жена из Орешковице¹⁴³ мене это рассказала. Ранее, не знаю сколько лет назад, ее муж был болен. Муж у нее был лежащий больной, и так вот. И ей снится сон. Во дворе ей нужно накормить свиней. Говорит, вдруг во двор входят два солдата, очень строгие и решительные. Подходят к ней и говорят: «Ты должна пойти со мной, с нами». Говорит, что испугалась

¹⁴³ Село Орешковица в непосредственной близости от г. Дони-Милановац (4 км), официально считается «улицей» города, но расположено в гористой местности — раз в день туда заезжает местный автобус. Вошло в состав города задолго до его затопления в связи со строительством ГЭС на Дунае, в результате чего Орешковица осталась единственной сохранившейся «улицей» города, который был затем целиком отстроен заново. В Орешковице есть свое кладбище.

и сказала тогда: «Но я не могу пойти, у меня работы полно: как раз кормлю свиней, ребенок маленький, не знаю...» Стала выкручиваться. Они же говорят: «Покорми свиней и сразу отправляйся с нами». Говорит, что кое-как покормила. «Могу ли сказать мужу?» «Нет». Не позволили. Говорит, что они пошли, эти солдаты впереди, она за ними. И говорит: идем, идем, идем куда-то, идем, идем, идем, как, говорит, пришли, добрались до какого-то кладбища. Говорит, на кладбище какой-то дом. Но даже не дом, а какое-то построенное помещение. С тремя окнами: маленьким, средним и большим. Говорит, они прошли через то среднее, теперь, говорит, я пробую пройти через маленькое, но не могу! Возвращаюсь к этому среднему отверстию, значит, к окну, чтобы через него пройти. Через это среднее ей удалось пройти, и говорит, они идут дальше. Внимание¹⁴⁴, это тот дом, где тот переход! Через окно. Вышли, продолжили дальше, продолжили, продолжили, как вдруг — огромный луг! Это необозримый луг. Говорит, переполнен фруктами, свечечками¹⁴⁵, сладостями, говорит, есть все, не видно края! Это как видела та женщина, что мне рассказывала. Не вижу вообще конца ни с какой стороны. Говорит, не знаю, что со мной случилось, поскольку эти солдаты шли впереди, она наклонилась и взяла один апельсин. Однако солдат видел и сказал ей, чтобы вернула, потому что это ей не принадлежит. И она положила этот апельсин. Продолжили идти, продолжили, продолжили, вдруг стали забираться на какую-то гору. Когда поднялись, там огромные ворота, перед теми воротами на углу сидел старец с белой бородой, весь в белом, с книгой в руках. Когда увидел, что солдаты подходят с ней, он сказал: «Вы ошиблись». Солдаты говорят: «Мы не ошиблись, это та женщина, вот имя и фамилия». Он говорит: «Давайте проверим, но думаю, что не та». «Как вас зовут?» «Так и так». «Откуда вы?» «Из Орешковицы».

¹⁴⁴ Информантка обращается ко мне, чтобы я обратила внимание на «переход» из одного мира в другой.

¹⁴⁵ Появление большого числа небольших свечей в рассказе — явное соответствие с поминальным обрядом, в соответствии с которым должно быть большое число свечей, по числу присутствующих, а если человек умер без свечи по каким-либо причинам, то на поминках в 40 дней 40 свечечек входят в состав большого сложного изделия, называемого «райская свеча», помогающего умершему добраться до рая.

Говорит, обращается он к тем солдатам: «Не из Орешковицы! Из Рудна-Главы¹⁴⁶. Верните женщину». Женщина возвращается тем же путем. Тем же самым путем возвращается. Возвращают ее до того места на кладбище, где тот домик, когда пролезла через окно с этой стороны, так и вышла, проснулась. Она проснулась, и муж <рассказчица смеется>, муж ей говорит: «Лежишь тут, болеешь, никак не умрешь, а <ты говоришь>, что за тобой пришли». Ха-ха-ха. Вот этот рассказ...] (JC).

В данном случае рассказ еще и сопровождается шуткой супруга («Когда лежишь больной, готовый умереть, а тут ты говоришь, что за тобой пришли!»), что лишний раз подтверждает идею о смехе и веселье как обереге от смерти, см. (Толстой, Толстая 1978; Чајкановић 1994: 292–314).

Выводы

В устной традиции нарративов восточной Сербии обмирание и сон часто не имеют специальной границы, повествования перетекают одно в другое, и рассказчица, когда говорит, что «это ей снилось», сама потом добавляет, что внезапно вернулась к жизни / очнулась (серб. *probuditi se* помимо значения ‘проснуться, встрепенуться от сна’ трактуется и как «прийти в состояние живой активности» (Речник МС 5: 137)). Сон, как пишет С. М. Толстая, «играет важную сюжетную роль в качестве переключателя миров <...> и служит семантической основой, оправданием самого события посещения иного мира» в силу восприятия его как временной смерти (Толстая 2015: 193).

Многие черты записанных текстов можно считать общими: прежде всего, это касается модели рай-сад, которая наиболее характерна для устной народной традиции, ср. (Белова, Толстая 2009), и в народных представлениях может «размещаться» прямо на кладбище или совпадать с проходом через кладбище (в трех из записанных четырех нарративов). В нарративе (2) кладбище и рай совмещаются, не имея границы («Когда

¹⁴⁶ Село из окрестностей Майданпека, как и Орешковица.

вошли, а там — одни плодовые деревья: и груши, и сливы, яблони, грецкие орехи, персики, абрикосы — на кладбище»).

Необычайно важным для всех приведенных повествований становится концепт пути, в том числе — дальней дороги в иной мир. Нередко это передается через повторение глаголов движения в нарративе («И говорит: идем, идем, идем куда-то, идем, идем, идем, как, говорит, пришли...»; «Вышли, продолжили дальше, продолжили, продолжили...»). В одном из нарративов (4) актуализируется также путь наверх — на гору или холм, где расположены ворота (видимо, от рая).

Соглашусь с сербским ученым Н. Радуловичем о постепенности перехода в иной мир и затем преодолении препятствия¹⁴⁷. В нашем случае способы перехода на тот свет, т.е. преодоления преграды, представлены в трех из четырех нарративов (1, 2, 4). В третьем случае это оказывается перекресток, развилка основной дороги, причем главная магистральная дорога относится к миру живых (3). Способы перехода в иной мир во всех четырех случаях разные: проход через заднюю часть кобылы как перевоплощение из одного существа в другое (1), открытие «шлагбаума» — мерной палки, которую кладут в гроб умершим (2), а также три отверстия (окна) в некоем строении на кладбище (4).

В идею постепенного перехода вписывается представление о локусе-предвестнике рая: знаменательно, что «райскому месту» предшествует некое пространство, уже напоминающее рай: в первом случае люди там веселятся, гуляют, танцуют (1), в последнем — это безбрежный луг, необъятная поляна, наполненная фруктами, сладостями и всякой снедью (4). Причем в четвертом случае эта необъятная поляна, где находятся фрукты, свечечки, сладости — еще и отражение картины влашских поминок, с обильными угощениями, предназначенными умершему, на что указывает появление на поляне многочисленных «свечечек». Данный фрагмент представляет

¹⁴⁷ Граница между мирами и ее преодоление — образы, разработанные и в художественной литературе славянских, и шире — европейских, народов, см. обзор и анализ сюжетов о «мире посмертия» (Ковтун 2024: 166–221).

собой один из контекстов пересечения описания того света и реального ритуально-обрядового комплекса в нарративах-снах, приближенных к жанру обмирания. Здесь переплетаются влашские обрядовые картины пышных проводов покойного (*велика помана*) с сербским народным православием, отраженным в устных текстах, собранных учеными-фольклористами по всей восточной Сербии (седой старец с книгой у ворот рая, ошибка помощников, т.е. традиционная путаница в местах проживания или именах перешедшего границу героя, возвращение человека тем же путем, наставление на путь истины и праведная жизнь после произошедшего).

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- ЗЈ — Загорка Йоич (1940 г. р., Раяц, Неготинский край, зап. 2023 г.)
 ЖЗ — Живадинка Зелич (1942 г. р., Смедовац, Неготинский край, зап. 2023 г.)
 ЈС — Ясмина Стефанович (1974 г. р., Дони-Милановац, Майданпекский край, зап. 2024 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Белова, Толстая 2009 — Белова О. В., Толстая С. М. Рай // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 397–400.
 Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. 1–2.
 Ђорђевић-Белић 2019 — Ђорђевић-Белић С. Приче о сновима: проблеми, могућности и перспективе проучавања // Научни састанак слависта у Вукове дане. 48. Београд, 2019. С. 101–110.
 Ковтун 2024 — Ковтун Е. Н. Интертекст мира посмертия в фантастике XX–XXI вв. М., 2024.
 Пигин 2006 — Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

- Плотникова 1998 — *Плотникова А. А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1. С. 53–55.
- Радуловић 2019 — *Радуловић Н.* Прво лице и други свет // *Godišnjak Katedre za srpsku književnost* 15. 2019. С. 49–95.
- Речник МС — Речник српскохрватскога књижевног језика / уред. М. Стевановић. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Т. 1–6.
- СБО 2005 — Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб., 2005.
- СМ 2001 — СМ 2001 — Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2002.
- Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Обмирание // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 462–464.
- Толстая 2015 — *Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.
- Толстой, Толстая 1979 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.
- Толстой, Толстая 1993 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады рос. делегации. М., 1993. С. 162–186.
- Чажкановић 1994 — *Чажкановић В.* Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 1.
- Wagner 2006 — *Wagner M.* Dictionnaire mythologique et historique du cheval. Paris, 2006.

Архаичные элементы в современном коми-пермяцком похоронном обряде: представления о душе

ВСТУПЛЕНИЕ

Похоронный обряд, являющийся одним из важнейших обрядов жизненного цикла любого народа, по своей природе консервативен и в крайней степени устойчив. Этими же свойствами обладают и мифологические представления, которые с ним связаны.

Как и у коми-зырян, особенностью традиционного мировоззрения коми-пермяков является постоянная коммуникация с миром мертвых. Представления о душах умерших отражаются в ряде фольклорных жанров, запретах и предписаниях, особую роль при этом играют рассказы о сновидениях. П. Ф. Лимеров отмечает: «Едва ли не все опрошенные мной за последние несколько лет пожилые информанты имели опыт общения с умершими через сновидения» (Лимеров 1998: 24). По нашим наблюдениям, такой опыт есть не только у пожилых, но и у молодых коми-пермяков, редко становящихся информантами в силу возраста и большей закрытости для исследователей.

Как и в случае со славянской традицией, при описании воззрений коми-пермяков ученые сталкиваются с необходимостью типологизировать мифологических персонажей, связанных с душами умерших людей, выстроить некую систему из разрозненных и противоречивых нарративов. Они отражают как народные религиозные представления, связанные с православием, так и большой пласт архаических финно-угорских

верований. При публикации второго тома «Народной демонологии Полесья» авторы выделили отдельные главы, посвященные мифологическим персонажам разных типов: душа, покойник, души предков (деды), дети, умершие некрещенными, «ходячий» покойник, самоубийца, русалка (НДП 2012: 7).

В данной работе мы сосредоточили внимание на душе как воплощении жизненной силы, душе, покидающей тело человека в виде пара, душе, которая проявляет себя в течение 40 дней (шести недель), после чего происходят ее «проводы» и уход в загробный мир. Помимо этого, нами описываются сохраняющиеся у коми-пермяков архаические представления о душе-тени, основная функция которой — являться предвестником смерти. За пределами наших интересов остались нарративы о *мыже* и обряде *черöшлан*, где фигурируют души предков, былички о духах воды, которые могут осознаваться как души умерших младенцев: *Некрещёной челядь куvas, дак сiя пö абу ни сэтчин, ни татöн абу. Сiя кыдзи ваö мунö*. [Некрещенный ребенок умрет, так его нет ни там, ни здесь. Он как в воду уходит.] (Новосёлова Куд.) (Голева 2011: 114), а также сюжеты о нечистой силе, приходящей к тоскующему супругу или супруге: *Пырöны кык мужик, мужиккеныс пырöны. Сiа кутас, да сёйны нýö пуксьöтас, вердасö. Да сэсса, сыбöрын, öтiк кельяыс видзöтыштас: коккеыс — вöл копытаэз*. [Заходят двое мужчин, их мужья заходят. Они спохватились и есть их посадили, накормили. И потом после этого одна невестка посмотрела: <вместо> ног — лошадиные копыта] (Материалы 2020: 84–85).

Материалом исследования послужили тексты, собранные в рамках полевых выездов сотрудниками двух университетов — Пермского государственного национального исследовательского университета и Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета — и хранящиеся в архивах данных учреждений. Авторы хотели бы выразить благодарность за помощь в сборе и расшифровке материалов коллег, аспирантов и студентов, в особенности А. В. Кротову-Гарину, Е. А. Федосееву, Ю. М. Юркину.

В ходе анализа нами были использованы фольклорные тексты, собранные на разных территориях Коми-Пермяцкого округа: Кудымкарский МО (г. Кудымкар, д. Батина, д. Большая Сидорова, д. Ваганова, д. Внукова, д. Гришунева, д. Дёмина, д. Егорова, с. Ёгва, д. Коштанова, д. Лопатина, д. Мурмарова, д. Новосёлова, с. Ошиб, д. Пихтовка, д. Слудина, д. Харинова, д. Чивизгина, д. Ярашева), Кочёвский МО (с. Кочёво, с. Большая Коча, д. Борино, д. Дёмино, д. Кукушка, д. Сеполь), Косинский МО (д. Лёвичи, д. Чазёво), Юсьвинский МО (д. Большая Мочга, д. Потапово), Юрлинский МО (д. Вятчина).

ДВЕ ФОРМЫ ДУШИ: ТЕРМИНЫ И ИХ СОВРЕМЕННЫЕ ДИАЛЕКТНЫЕ АРЕАЛЫ

Как и у других финно-угров, у коми сохраняются архаичные представления о двух формах души: «одна из них — *лов* ‘дыхание, жизнь’ является как бы внутренней душой, обеспечивающей человеку жизненную потенцию, другая, *орт*, находится раздельно от него и появляется только накануне его смерти» (Лимеров 1998: 7). Древние параллели, в том числе и терминологические, для души-дыхания и души-тени можно найти в мифологии почти всех финно-угорских народов (см. Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982).

Душа *лов* находится в голове и связана с дыханием, *лов* является «внутренней» относительно «орт» душой человека (Лимеров 1999а: 226). В момент смерти душа *лов* выходит из человека, поэтому возле умирающего постоянно должен был находиться кто-нибудь из родных и ждать *лов петом* букв. ‘дыхания выход’, чтобы, проверив отсутствие дыхания при помощи зеркала, правильно уложить покойника, закрыть ему глаза и рот (Уляшев 1999: 215).

Исследователи похоронно-поминальной обрядности считают, что две формы души присущи и коми-пермякам, однако лексема *орт* не обнаруживается ни в современных полевых записях на коми-пермяцком языке, ни в известных нам архивных материалах. Не был зафиксирован этот термин и этнографом С. В. Чугаевой, посвятившей похоронно-поминальному

обряду кандидатскую диссертацию, сбор материалов для которой осуществлялся в 2001–2011 гг., и издавшую впоследствии монографию «Человек и смерть» (Чугаева 2015: 5).

Коми-зырянское *орт* / *ôрт* ‘двойник, призрак’, уст. поэт. ‘тень’ (ср. удм. *урт* ‘душа, дух’, мар. *ört* ‘самообладание’, ‘присутствие духа’, ‘душа’) восходит к допермскому **orte* (КЭСКЯ 1970: 208). В «Словаре диалектов коми языка» слово *орт* миф. ‘привидение, тень, призрак покойника’; ‘дух, двойник человека’ (который, по поверьям, ходит среди людей перед смертью кого-л. и может кусать людей до синяков) фиксируется не во всех диалектах, оно подается с территориальными пометами: *вв. вым. нв. печ. скр. сс.; вс. ôрт* (СДКЯ 2012: 1084).

А. И. Терюков высказал мысль, что «*орт* — наследие каких-то древних верований, потерявшее четкую определенность и самим населением понимаемое и воспринимаемое различно. Трудность исследования этого вопроса увеличивается тем, что ни у коми-пермяков, ни у удмуртов нет ничего подобного». Резюмируя сообщения этнографов конца XIX в., он пришел к выводу, что «вера в *орта* не имела сплошного распространения у коми-зырян» (Терюков 1979: 180).

Ю. Г. Рочев, напротив, писал о том, что вера в *орта* имела значительный ареал распространения в прошлом и рассказы об *орте* популярны до сих пор, хотя в некоторых из них нет соответствующего термина, а в других *орт* имеет иное наименование (Рочев 1986: 57).

Не только представления о мифологическом персонаже, близком *орту*, но и возможные следы наличия термина *орт* в прошлом можно обнаружить и на территории проживания коми-пермяков. С. В. Чугаева сослалась на устное сообщение В. В. Климова, известного коми-пермяцкого фольклориста и писателя, который еще в 1970-е годы фиксировал глагол *ортасьны* ‘показаться в виде призрака, орта’ (Чугаева 2015: 14). Существование подобного глагола вполне вероятно, см. рус. финно-угорское заимствование *мардо́ситъ* ‘казаться’ в олонекских говорах (СРНГ 1981: 370), сопоставляемое с эст. *tardus* ‘привидение; дурная примета; загробный голос’, фин.

marras ‘что-л. близкое к смерти’, эст. диал. *mardajus, mardavus, mardaus* ‘дух, показывающийся к несчастью или к смерти’, прафинно-угорское **martas* имеет источник в индоиранском **murtas* ‘смертный человек’ (Мызников 2019: 485).

Существующий современный ареал бытования фольклорных текстов о душе-тени значительно превосходит территорию распространения тех говоров к.-з. языка, которые используют исконное слово: «антропологические представления об *орте* (у ижемских коми — *урес*, у печорских — *душенька*), как о душе-тени, душе-двойнике, сохранились практически во всех этнографических группах» (Панюков 2012: 36). При этом термины *урес* и *душенька*, связанные с архаическими финно-угорскими верованиями, безусловно, являются заимствованными из русского¹⁴⁸.

В говорах к.-з. языка заимствованное из севернорусских диалектов слово *урёс* функционирует в ряде значений: I. 1) *вым. лл. нв. печ. скр. сс. уд.* ‘паршивый, недоразвившийся, ненормальный || паршивец, урод’; 2) *лл.* ‘упрямый, норовистый (о лошади, о человеке)’; II. *вс. нв. уд.* ‘беда, несчастье; неприятный случай’ (СДКЯ 2014: 665). По данным лексикографических источников, к.-п. *урёс* имеет меньший круг значений, это ‘урод’, ‘замухрышка’ (КПРС 1985: 514), однако полевые материалы, записанные нами в Коми-Пермяцком округе, свидетельствуют, что значение ‘беда, несчастье; неприятный случай’, как и в к.-з. языке, у слова *урёс* фиксируется как минимум в двух диалектах коми-пермяцкого языка — кочёвском и нижнеиньвенском, представляющих, соответственно, северное и южное наречие. По всей видимости, это слово было и в оньковском диалекте южного наречия коми-пермяцкого языка, так как его знают коренные жители с. Они, в настоящее время использующие только русский язык.

В ижемском диалекте к.-з. языка слово *урес* функционирует как синоним *орт*: ‘призрак покойника, привидение, двойник человека (который, по поверьям, показывается родствен-

¹⁴⁸ Подробнее см. (Шкураток 2023).

никам или друзьям перед смертью кого-л.)' (СДКЯ 2014: 664), в мужевском говоре ижемского диалекта УРЭС (УРЭС) сущ. 'привидение, дух, двойник человека' // *Урэсьясис ке горзисныс*. Двойники-то кричали. *Урэсис мэңэ чуйдис*. Привидение меня испугало (СМГИД 2010: 172).

Займствованная из русского языка лексема *урес* / *у́рѳс* 'душа-тень, призрак, двойник человека' обнаруживается на максимально удаленных друг от друга территориях, на севере у коми-ижемцев, ср. фольклорные тексты, записанные в Ненецком автономном округе: *Урѳсис сыа оолэ, висьтоласныс, перед, мортыс кор кулэ. Но сыа абу... Висьтоласныс тай: «Ой, уресис петкѳдчылис»*. [Урес бывает, рассказывали, перед смертью человека. Но не это... Говорят ведь: «Ой, урес мне показывался».] (чум на р. Захарин в 10 км от В. Пёша, Заполярный район НАО) (Фольклор 2014: 27–28), и текст, записанный на юго-востоке Коми-Пермяцкого округа, в прошлом территории бытования оньковского диалекта к.-п. языка: *Вот это, говорит, урос. Это урос такой, привидение. И, по-моему, это привидение повлияло, что умер сын. Сын умер <...>. Такое привидение, или шум, как-то метель бывает зимой, так же вот, это видится* (Потапово Юсьв.). Исходя из этого можно предположить наличие слова *у́рѳс* в данном значении и в других диалектах к.-п. языка в недалеком прошлом, где оно ранее вытеснило исконный термин *орт*.

В современных текстах на к.-п. языке, несмотря на отсутствие специального термина для «внешней» души человека (ни исконное слово *орт*, ни более позднее русское заимствование *у́рѳс* не было записано нами на к.-п. языке в этом значении), представления о душе-тени сохраняются в большом количестве нарративов о предвестниках смерти. Душа-тень может обозначаться и словом *лов* в его диалектных вариантах, которое изначально обозначало только «внутреннюю» душу, жизненную силу человека, и словом *душа*, и другими заимствованиями из русского, например, образ:

*Ме петышти, сіа тайнѳ уѳлас пукалѳ, вот мамыс кыдз. <...> Мамыслѳн **образыс**, хозяиныслѳн. И через некоторое время сіа*

куліс. <...> *Сіа вот сьлӧн, видимо, этаыс, кыдз сӧд... образыс ли, кыдз сіа... ловыс ли* (Егорова Куд. / род. Кочёво).

[Я вышла, она, оказывается, в углу сидит, как вот мать его. <...> **Образ** его матери, мужа. И через некоторое время она умерла. <...> Это вот ее, видимо, этот, как его... **образ** ли, как это... **душа** ли.]

В большинстве исследованных нами текстов, где описывается, как душа-тень показывается перед смертью родственникам или самому человеку, она не называется специальным термином, а проявление и души *лов*, и души *орт* часто описывается при помощи распространенной в коми-пермяцком языке ономотопеической лексики (Шкураток, Матвеева 2024).

ДУША-ТЕНЬ И ДРУГИЕ ПРЕДВЕСТНИКИ СМЕРТИ

Несмотря на фрагментарность и размытость представлений о душе-тени *орт* у современных коми-пермяков, рудименты финно-угорских архаических верований можно увидеть в большом количестве нарративов о предвестниках смерти.

Как пишут исследователи фольклора коми-зырян, *орт* появляется у человека в момент его рождения и с этого момента он не отделим от него. По отношению к «внутренней» душе человека, *лов*, обеспечивающей жизнеспособность человека, *орт* находится вне тела, незримо сопровождает хозяина вплоть до его смерти и дает знак о приближении конца близким или ему самому (Лимеров 1998: 10). Основная функция *орта* — предсказание смерти. «*Орт* — это и есть сам человек, в своей смертной ипостаси, поэтому нередко он и показывает, как произойдет его смерть» (Лимеров 1999б: 268).

Душа-тень может появиться в разных образах, часто *орт* является двойником человека, который занимается обычными делами сельского жителя: «Люди, утверждавшие, что видели *орт*, указывали, что он имел форму, вид своего двойника, был одет в его одежду, имел все его индивидуальные черты и привычки» (Терюков 1979: 178). В к.-п. текстах эта ипостась также частотна, душа-призрак чаще всего показывается кому-то из родственников или соседей:

Но вот прикашаччö мылякö. Вот Вера Павловнаыс тожö висьтасис, зоньыс көр кулис. «Муна-муна, — шуö, — но май, од-зам, — шуö, — сiя вöли, эз ло». А сiя сы костаö, Лёшаыс, кулöм (Ёгва Куд. / род. Кочёво).

[Но вот мерещится почему-то. Вот Вера Павловна тоже рассказывала, когда ее сын умер. «Иду-иду, — говорит, — но, ой, впереди, — говорит, — он был, не стало». А он в это время, Лёша, умер.]

Мунöма пö сэтчин чарымыс кузя <...> и адззылöма сосед-сö война вылас. Гортö пö локтöм да инькаыслö висьталöм: «Тэат, — пö, — козяиньт гортö локтö, Гудöк ыбись адззыли». А сылö почтольонкаыс похоронка вайöма сiя лунö (Дёмино Коч.).

[Ушла, говорят, туда по насту <...> и увидела соседа, с войны идет. Домой, говорит, пришла и его жене сказала: «У тебя, — говорит, — твой хозяин домой идет, на Гудэк поле видела». А ей почтальонка похоронку принесла в этот день.]

Появление двойника, похожего на реального человека, четко осознается всеми членами сельского коллектива как предвещающее смерть:

«Час, — мыся, — ме тэнö, Вера, адззыли, — мыся, — меым вержитчис». Сiя шуö: «Мать! Кула я мый я, — пö, — ме?» Мыся: «Буди ме кула?» Но. Исса понi висьтасьны дальше инькаэсö, инькаэс шуöны: тэ пö кулан, или пö сiя кулас. И сiя женщинаыс кулис через месяц (Сеполь Коч.).

[«Сейчас, — говорю, — я тебя, Вера, видела, — говорю, — мне мерещилось». Она говорит: «Мать! Умру, что ли, я?» Говорю: «Может, я умру?» Ну. Потом стала дальше рассказывать женщинам, женщины сказали: ты, мол, умрешь, или она, мол, умрет. И эта женщина умерла через месяц.]

В некоторых текстах перед смертью показывается всего лишь тень человека, иногда имеющая белый цвет:

А жöникö кулан одзын, öтö, бöра вот мöссö пета высьтыны, вуджёр воас, кинкö кыдз бöрам сулалö. Ме видзöта — некин абу, бöра (Ёгва Куд.).

[А перед смертью моего мужа, это, опять вот корову выйду доить, **тень** будет, кто-то как сзади стоит. Я смотрю — никого нет, снова.]

Значит, пукала мыйкӧ, гӧрдззися, этӧ крӧвать вылас, и каньыс бокам пукалӧ. И раз мыйкӧ чочком мелькнитис, и сэтӧн, кыдз бы, шифанер вӧлі, и шифанер ултас, но кыдз бы, боковым зрением ме сійӧ казялышти. <...> А, оказалось, деревнясиным женщина куліс (Дёмино Коч.).

[Значит, сию что-то, вяжу, это на кровати, и кошка рядом сидит. И раз **что-то белое** мелькнуло, и тут как бы шифоньер был, и под шифоньер, но как бы боковым зрением я это немного увидела. <...> А, оказалось, из нашей деревни женщина умерла].

Даже если душа-тень остается невидимой, ее присутствие чувствуется, и это ощущение предвещает смерть:

Менам вот кытшӧмкӧ пыр вӧи предчувствие, что кинкӧ куас, поа, спина поӧ, даже чувствуешь, что эм кинкӧ бӧрат (Дёмина Куд.).

[У меня вот всегда было предчувствие, что кто-то умрет, боюсь, спина боится, даже чувствуешь, что есть кто-то сзади.]

В представлениях коми-зырян *орт* обнаруживал себя, чтобы оповестить о смерти кого-либо из близких, производя какой-либо шум в избе, кидал с полок горшки или другие предметы (Терюков 1979: 176). То же самое мы видим у коми-пермяков: нечто невидимое сообщает родственникам о предстоящей потере близкого человека стуком или другим шумом:

Вот мян Пелымын тетка куліс как раз мыйкӧ перед Новым годом. Хозяиныс вӧлі мыйкӧын, сіа фермаын дежурной, а ме гортӧ локті, сідз эд ӧшынас стукӧтӧ. Вот ме кері, мыся, час петі, кругӧн муні, некытшӧм след абу, сыбӧрын, ашынас, понісӧ теткаӧ, вот вермис сіа сылӧ сӧрно прикашаччис (Б. Коча Коч.).

[Вот у нас в Пелыме тетка умерла как раз как-то перед Новым годом. Хозяин был в этом, он на ферме дежурный, а я домой пришла, так ведь в окно стучит. Вот я сделала, говорю, сейчас выйду, кругом пошла, никаких следов нет, потом завтра стали о тетке <говорить>, вот могло это <перед> ее <смертью> все равно мерещиться.]

Кулӧма, подружка сіа меам вӧлі. Кыдз бытьтӧ этӧ, этадз тожо бӧра на видзӧта, топ кыдз бытьтӧ каньыс кытӧнкӧ

чеччӧлтис. И ме этӧ, этадз видзӧта — некытӧн каньыс не мый не абу. <...> И думайта: мый жӧ бӧра, знак не знак? (Кукушка Коч.)

[Умерла, подружкой она у меня была. Как будто это, также тоже снова смотрю, вроде, как будто кошка где-то спрыгнула. И я это, так смотрю — нигде кошки никак нет. <...> И думаю: что же опять, знак не знак?]

Менам тёткай в мае кувис, дак заборас ӧтӧ, мийӧ перво эг и тӧдӧ. Сія Оханскын овис, дак меим кыкись казмӧтчис. Сія ӧтнас овис, видно, кувис, эшӧ вот сэк и сыбӧрын заборас. Заборас вот этадз кыдзи вартис горӧна и горӧн, ме чисто чеччӧвти (Ёгва Куд.).

[Моя тетка в мае умерла, дак на заборе это, мы сначала и не знали <что умерла>. Она в Оханске живет, дак мне два раза напомнила. Она одна жила, видимо, умерла, еще тогда и потом об забор <стучала>. Об забор вот так как-то была громко и громко, я даже вскочила.]

Звуковые проявления, свидетельствующие о появлении в семье покойника, могут быть самые разнообразные: кто-то стукнул в окно (Мурмарова Куд.), падают предметы (Харинова Куд.), слышны шаги человека на снегу (Ошиб Куд.), слышится чей-то голос:

А ме кыллі, вот <...> ӧшынас кинкӧ ыксас ӧтӧрсянас, ӧшынас кинкӧ ыксас, да мортыв видзӧтас, да некин абу, сіа пӧ тожо умӧль одзын. <...> Пукалі пӧ ӧшын одзын, — пельменез тай керӧм, ли стряпайтӧм ли мыйкӧ, — и ыксисӧ пӧ: «Шура! Шура!» Ме пӧ мышкыртчи ӧшынас — некин некытӧн абу. Видзӧті пӧ, некин некытӧн абу, а сэсся тай зон куллис сылӧн (Сеполь Коч.).

[А я слышала, вот <...> в окно кто-то окликнет с улицы, в окно кто-то окликнет, и человек выглянет, и никого нет, это, мол, тоже перед плохим. <...> Сидела, мол, у окна, — пельмени делала, ли стряпала ли что-то, — и окликнули, мол: «Шура! Шура!» Я, мол, нагнулась в окно <посмотреть> — никого нигде нет. Посмотрела, мол, никого нигде нет, а потом ведь сын умер у нее.]

У коми-зырян душа *орт* не только предупреждает родственников о том, что человек умрет, но после его смерти обходит все те места, которые посещал его прототип при жизни (Терю-

ков 1979: 177). Такой же текст был нами записан на территории Кудымкарского района Коми-Пермяцкого округа:

Ме кывлі, что, натътö, эшö бабö баитліс, что мортыв пö кулас, дак быдöннысö роднясö посетитö лолыс. Вот ме сійö кывлі. Вот каждойсö. Поди, сія ме дын и вовліс. Натътö, шуö чеччы, ме эд кулі (Ёгва Куд.).

[Я слышала, что, наверное, еще моя бабушка говорила, что человек, говорит, умрет, дак всех родственников посетит душа. Вот я это слышала. Вот каждого. Может, она ко мне и приходила. Наверное, говорит, вставай, я ведь умерла.]

Сохраняется представление о «щипках орта», о которых писал еще П. А. Сорокин в ранней статье 1910 г.: «оставаясь невидимым, он обращает на себя внимание иными способами. Так, на Печоре в с. Мыелдино орт перед смертью каждого имеет обыкновение щипать и делать синяки жене кр. Степана Ивановича Бажукова. Если синяк станет желтеть — значит, кто-нибудь умрет. Причем, если синяк мал — умрет маленький, если большой — умрет взрослый» (Сорокин 2011: 26). Подобные тексты можно обнаружить и у современных коми-пермяков, ср. запись 2006 г.: *Вöтаси тöн. Сразу чепöльтö, синяк воö, токо вöтася и сія воö, абу нем зубыт.* [Вчера приснилось. Как щипнет, так синяк сразу появляется, как только приснится <покойник>, но это не больно.] (Чугаева 2015: 14).

Фольклорные тексты о синяках, которые оставляет душа-тень, предвещающая смерть, распространены на большой территории. В архангельских говорах комплекс представлений о дурных предзнаменованиях, неком призраке, который появляется к неприятностям, мифологическом персонаже, оставляющем синяки на теле человека, связывается с заимствованным финно-угорским словом *мардас*, имеющим то же происхождение, что и *мардо́ситъ*. Круг значений слова *мардас* в русских архангельских говорах близок значениям слова *урос* / *үрöс* / *урес*: 1) 'дурное предзнаменование', 2) 'видение, призрак, сулящий неприятности', 3) 'мифологическое существо типа домового, оставляющее синяки на теле человека'. В русских говорах существуют устойчивые сочетания *мардас вьел*, *мардас*

выкусил: Мардас выкусил, говорят, когда синяк появился; на правой руке если — кто-то близкий умрет, на левой — так, не очень (СГРС 7: 239). Многочисленные подобные примеры рассмотрены в статьях диалектологов, занимающихся говорами Русского Севера (Кожеватова 1996: 94–96; Теуш 2011: 115; 2018: 103–106). В костромских говорах известны выражения покойник укусил ‘о синяке, который появился ночью’: *Если ложатся спать, а утром синяк, то говорят: «покойник укусил»*; покойник ущипнул ‘о синяке, который не болит’: *Если синяк бывает и нисколь не больно — это покойник ущипнул*. Такие синяки в народной культуре считаются предвестниками смерти. Появление этих фразеологизмов в костромских говорах возможно связать как с финно-угорским взаимодействием (прежде всего, с марийцами), так и с комплексом славянских представлений о соматических предзнаменованиях смерти (Бормотова, Малькова 2016: 47).

Тексты на коми-пермяцком языке, отражающие архаические финно-угорские представления о душе-тени, невозможно рассматривать вне всей системы нарративов о так называемых предвестниках смерти, под которыми подразумеваются приметы и предзнаменования, предвещающие в рамках народной культуры скорую смерть человека.

Предвестником смерти является встреча с духами низшей мифологии, о предстоящей смерти может «оповещать» дом человека, в чем проявляется символическая связь человека и жилища, особое значение придается вещим снам, особенностям поведения животных, птиц, насекомых; кроме того, существуют приметы, связанные с ходом похоронного обряда, которые также могут говорить о появлении в семье нового покойника (Чугаева 2015: 18–21).

Тексты о встрече с душой-тенью функционируют среди целого круга мифологических рассказов о духах локусов, сезонных духах и т.п. и неразрывно с ними связаны: «В мифологии коми-пермяков все духи могут выступать вестниками смерти. Нередки случаи, когда весть о приближающейся смерти будущий мертвец или его родственники получают в своем доме

или рядом с домом. Часто имя духа-предвестника не называется, его можно идентифицировать лишь по месту появления и внешним чертам, которые обычно близки к описаниям *суседко* или *вõрись*. Но существуют примеры, когда определить персонажа проблематично. Например, это образ женщины, сидящей на изгороди. <...> Зафиксированы и другие варианты, тоже с появлением женщины в белом в доме и других местах» (Голева 2011: 195).

В корпусе наших текстов также многочисленны рассказы о том, что перед несчастьем давит домовой (*суседко*), в некоторых случаях о смерти предвещает встреча с лешим (*вõрись*), духом воды (*вакуль*) и т.п. Помимо духов локусов, предвещать смерть могут и разнообразные «периферийные» мифологические персонажи, например, «кто-то, бежавший по воде»:

Ытшкисис сiя, но вaйттыс кинкõ котõртõма. Мый, шуõ, сiя, шуõ, некин абу, и вaыс, шуõ, сõстõм. Сiя бы, шуõ, кинкõ котõртис, дак эд вaыс вõи грезьõсь. Видзõт, пуксьывис тай, адззан. А, не õнджа, <имярек> сiйõ бытшкавис пуртнас. Перед этим сiя (Б. Сидорова Куд.).

[Косил он, но **по воде кто-то убежал**. Что, говорит, это, говорит, никого нет, и вода, говорит, чистая. Это бы, говорит, кто-то пробежал, дак ведь вода была бы грязная. Смотри, посадили ведь его. А, не, <имярек> его ножом проткнул. Перед этим это <он видел>.]

В следующем тексте мифологический персонаж *мужичок* так же, как и душа *орт*, имеет только одну функцию — быть предвестником смерти, однако *мужичок* не является двойником человека:

Миян мамõ перед тем, кыдз жõникысвõ кувнытõ. Ойнас, шуõ, саймышти, ме дын, шуõ, суавõ вот эттшõм мужичок и меввõ шуõ: «А фу-у, а фу-у», — дует, шуõ. Ме, шуõ, перекрестилась, перекрестилась, шуõ, и бергõтчи, шуõ, стена вадõрас. Потом, шуõ, бергõтчи — абу. А сiя, видно, уже показал, что жõникыс мамõн куас. Сiя через неделю, жõникыс мамõн, куис <...>. Опеть, шуõ, эта мужичокыс воктис. И тожõ дядьõ куис, ашынас жõ куис (Кудымкар).

[Наша мама перед тем, как мужу умереть. Ночью, мол, проснулась, рядом со мной, мол, стоит вот такой **мужичок** и на меня говорит: «А фу-у, а фу-у», — дует, мол. Я, мол, перекрестилась, перекрестилась, мол, и повернулась, мол, к стене. Потом, мол, повернулась — нету. А он, видимо, уже показал, что ее муж, у моей матери, умрет. Он через неделю, муж у моей матери, умер <...>. Опять, мол, этот **мужичок** пришел. И тоже мой дядя умер, на следующий день же умер.]

Достаточно часто смерть появляется как человек в белой одежде:

Но гожумнас, адззан, эд покосвын пыр. И кинкё, шуё, муніс чочком паськёма. <...> И потом недыр мыйись сія куис. Но что матын ни пё смертьыс ветвётё (Б. Сидорова Куд.).

[Но летом, видишь, ведь на покосе всегда. И кто-то, говорит, прошел **в белой одежде**. <...> И потом через некоторое время она умерла. Но что недалеко уже, говорят, смерть ходит.]

В следующем тексте в качестве предвестников смерти фигурируют «двое в белых халатах», при этом в рассказе упоминается еще одна примета — лаяли собаки:

*Поннэз вувтёны, ой, кыдз миан! Кёзяинё, ме и зонё — куимён петімё өтөрё. <...> Сійё личнё ме адззылі ачым, и зонё адззыліс, и мужикё адззыліс. Петімё — сіа **кык морт** сулалёны, **чёчкём халатаёсь** кыдз, но. Колодецыс дын прямо. <...> Крестасим да пöднасим, да пырим керкуё. Ся зонё скөрё куліс* (Сеполь Коч.).

[Собаки лаяли, ох, как сильно у нас! Муж, я и мой сын — втроем вышли на улицу. <...> Это я сама лично видела, и сын видел, и муж видел. Вышли — это **два человека** стоят, как **в белых халатах**, ну. Возле колодца прямо. <...> Перекрестились и закрылись, и вошли в дом. Потом мой сын вскоре умер.]

Судя по архивным материалам, *орт* мог принимать и зооморфные ипостаси, в начале XX в. записывались рассказы о том, что он мог появляться в облике птицы, однако зооморфный облик более характерен для *урёс* (души-двойника в ижемской традиции): он может принимать вид птиц или мелких животных, садиться на крышу дома или залетать, забегать во двор (Лимеров 1999б: 268).

В текстах, записанных в Кочевском районе Коми-Пермяцкого округа, слово *урӧс* не обозначает мифологического персонажа, подобного *орт*, но активно используется в значении 'беда, несчастье':

Урӧс — сіа кытшӧмкӧ урон лоас хозяйствоат: или со здоровьем, или подакӧт. Вермас мыйкӧ пода шогалны или кулны вообще вермас мыйкӧ, или мыйкӧ вермас лоны керкуын, вермас. Можот, керку сотчас или мый (Кочёво).

[*Урес* — это какой-то урон будет: или со здоровьем, или со скотом. Может что-то скот заболеть или умереть вообще может что-то, или что-то может произойти в доме. Может, дом сгорит или что.]

Большая группа примет, предвещающих смерть, связана с птицами. Повсеместно плохой приметой является стук птицы в окно:

Ышынас прямо стучается, стучается прямо. Но?! И вот сыӧн уна ни куисӧ. Ме ӧтпыр выдди, пята ли мылли куисӧ: вон и, мам и, пап и мыйкӧ. <...> И Маринкаыс шуӧ, нывыс, папӧ пӧ шуӧ пӧ: «Кай, — пӧ, — вебзис, вебзис, вебзис», — пӧ. И кукняас ышынас тайнӧ пырӧма. Но стеклоас. Стукнитӧма, но?! Сія шуӧ: «Ме, — пӧ, — петі, а сіа, — пӧ, — этӧн, — пӧ, — куӧм, — пӧ, — валяйтчӧ», — пӧ. Но эта кайыс. И Маринкаыс шуӧ папӧ пӧ висьтаис: «Вот, — пӧ, — и адззин, — пӧ, — смертьтӧ». И, представляешь, сіа мужикыс куис (Б. Сидорова Куд.).

[В окно прямо стучается, стучается прямо. Но?! И вот у нее много уже умерло <родственников>. Я однажды считала, пятеро ли что ли умерло: и брат, и мама, и папа и кто-то. <...> И Маринка говорит, дочь <его>, папа, говорит, сказал, говорит: «Птица, — говорит, — летела, летела, летела», — говорит. И на кухне в окно, оказывается, залетела. Но в стекло <стукнулась>. Стукнула, но?! Он сказал: «Я, — говорит, — вышел, а она, — говорит, — там, — говорит, — умерла, — говорит, — валяется», — говорит. Но эта птица. И Маринка рассказала, папа, говорит, сказал: «Вот, — говорит, — и нашла, — говорит, — свою смерть». И, представляешь, этот мужик умер.]

Нетипичное, аномальное поведение домашних или диких животных также предвещает смерть. Плохим предзнамено-

ванием является увидеть катающуюся на спине собаку или услышать сильно воющую собаку:

Чтö если мунан туй кузя, и пон понас одзат быгласьны: сiа безредасьлö, коккенас куртö, спина вылас быгласьö, зыртчö кызд спинасö. Шуöны, что сiа урöс одзын (Кочёво).

[Что если идешь по дороге, и собака будет перед тобой валяться: она кувыркается, ногами гребет, на спине катается, чешет как спину. Говорят, что это — **к беде**.]

Поннэз вувтöны öддьöн, уннiöны. Нiя должны бытьтö уö уннiвны (Дёмина Куд.).

[Собаки лают сильно, воют. Они должны будто вниз выть.]

Иногда приметы, связанные с нетипичным поведением животных и птиц, сопутствуют появлению духов низшей мифологии:

Старичок пö петiс пони(к)тöка, бокас пö дöраöвöй сумкаок öшалö. И ме пö шуа: «Но! Луниöрнас пö кинкö эшö менö мöдö ползьöтны». Ме пö куканнесö этöн пасита. Мыйкö пö бергöтчышті этiдзкат, бөр пö бергöтчи — некин некытöна пö абу. Мый пö луниöрнас эшö ползьöтлат менö! Этöн пö катиша токо кызд катиш-катиш серöмтчис. Сiа гöдö мамыс кулис. <...> А сiа, наэрнö, кинкö привидение ли мылли кытишöмкö петаллис, ме кысь тöда. Этö урöсыс одзын (Сеполь Коч.).

[Старичок, мол, вышел в понитке, сбоку, мол, холстяная сумочка висит. И я, мол, говорю: «Но! Посреди дня кто-то еще меня хочет напугать». Я, мол, телят там пасла. Что-то, говорит, резко повернулась так, обратно повернулась — никого нигде, мол, нет. Что, мол, посреди дня еще пугаете меня! Тут, говорит, сорока только как *катиш-катиш* засмеялась <т.е. застрекотала>. В том году ее мать умерла. <...> А это, наверное, кто-то привидение ли что ли какое-то выходило, я откуда знаю. Это **перед плохим**.]

Близкие сюжеты о предвестниках беды фиксируются на большой территории распространения к.-з. и к.-п. говоров, а также у русских. Выражение *к уросу* существует и в контактных пермских русских говорах, ср. текст, записанный в русской д. Вятчина Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа: *Бабушка говорила, что нельзя вот, например, из леса что-*

*то приносить, животных, зверей. Вот тогда, когда мы зайца принесли, она говорит: «Зачем вы принесли этого зайца? Не надо, что-то случится». И на завтра вот заболел этот, да, поросенок, большой уже такой, лето было, жара была, и поросенок умер. Она говорит: «Я ж вам говорила, **к уросу** вот принесли» (Вятчина Юрл.); и текст, записанный у коми-ижемцев в Ненецком автономном округе в ответ на вопрос об «урес»: ...зайцы заходят в деревню, плохую весть они приносят. Вот, например, папа 25 июня, значит, вот умер. А перед этим, значит, заяц по нашему огороду бегал-бегал-бегал (Волоковая НАО) (Фольклор 2014: 255, 443–444).*

Корпус коми-ижемских текстов об *урес*, опубликованных в 2024 году (Коцюбанская, Рассыхаев, Шараров 2024: 49–54), отражает очень похожие представления о предвестниках смерти и близкие фольклорные сюжеты, при этом слово *урёс* в значении ‘душа-тень, двойник человека’ современным коми-пермякам и русским-юрлинцам, в отличие от коми-ижемцев, неизвестно.

ДУША-ДЫХАНИЕ ЛОВ

Современные тексты о душе *лов*, безусловно, сохраняют и исконные финно-угорские представления, значительно трансформировавшиеся под воздействием многовекового соседства с русскими, и архаические славянские элементы, принесенные с Русского Севера, и народные верования, сформировавшиеся под влиянием христианской религии.

Рассуждая о том, что такое душа *лов* у коми-зырян, П. Ф. Лимеров писал, что можно выделить несколько аспектов ее функционирования: 1) *лов* — жизненная субстанция, связанная с дыханием, в этом аспекте *лов* безличностна; 2) *лов* — душа, уходящая в ад или рай после смерти, в этом аспекте душа сохраняет все личностные характеристики умершего, представление связано с христианским православным мировоззрением; 3) *лов* — душа умершего, также воплощающая покойного, но уходящая в мир предков, существующий параллельно

человеческому; 4) *лов* — душа реинкарнирующая (Лимеров 1998: 8).

По народным поверьям,местилищем души является голова (Налимов 1907: 4), в полевых материалах также встречается упоминание сердца (Внукова Куд.), во время смерти душа *лов* покидает тело через рот:

ЕММ: *Лолыс кыті петö?*

[Душа откуда выходит?]

Омöть. *Не весь эд шуöны «лолыс петис» (Ёгва Куд.).*

[Изо рта. Не зря ведь говорят «душа вышла».]

Фразеологическое выражение *лолыс петис* (букв. 'душа вышла') часто используется в к.-п. языке: *Тійö, шуö, токо мунітö, шондыс, шуö, эз и пуксыы, сія, шуö, куис. Вовыс петис.* [Вы только, говорит, ушли, солнце, говорит, еще и не село, она, говорит, умерла. Душа вышла.] (Ёгва Куд.). После этого душа купается: *Лолыс, лолыс петö и...* [Другой информант] *Лолыс чтö купайтчö, и сіö оз туй юны, не сёйны васö сіö.* [Душа, душа выходит и... [Другой информант] Душа что купается, и ее нельзя пить, ни есть воду эту.] (Сеполь Коч.).

П. Ф. Лимеров в энциклопедии «Мифология коми» писал: «У постели умирающего собираются родственники, чтобы увидеть исход *лов*. <...> Предполагается, что *лов* имеет вид белого облачка или пара, имеются сведения о *лов* в облике бабочки, мыши, птицы, маленького человека. После смерти человека *лов* отождествляется с личностью усопшего» (Лимеров 1999а: 226).

В представлениях современных коми-пермяков душа *лов*, отделившись от тела человека, также способна трансформироваться в разные образы, которые зависят от этапа погребально-поминального обряда. Прежде всего, отмечают, что душа может выходить из умершего в виде белого пара:

Токо пö эдö мянвись телосö дзебöны, куам да, а öнджаыс пö ветвöтö мянкöт рядом, душаыс, душаыс но вот. Чочком пар тай кайыштас, мортыс куас да ...öмсис тай мыйкö петыштас токо ...Меам көркö кага куис, ыджыткодъ ни вöи да ... киззам куис, сыön öмсис чочком парокыс петыштіс... душаыс пö сіа мортысвön (Внукова Куд.).

[Только, говорят, ведь наше тело хоронят, умрем да, а это, говорят, ходит с нами рядом, душа, душа, но вот. **Белый пар**, оказывается, поднимется, человек умрет да... изо рта, оказывается, что-то выйдет только... У меня когда-то ребенок умер, большеват уже был да... на моих руках умер, у него изо рта **белый парок** вышел... душа, говорят, это у человека.]

Помимо этого, можно почувствовать выход холодного воздуха:

*Ме адззыи куюмсö Öнись тёткаöвись, сіа неделю эз баит, недель комеын сіа, токо тырппесö көтöтви, а сыбöрын öмсис поніс **көдзыт ру** петны. <...> Сіа сайкаис гыркыс, вот сіа должен, мортыс, кувны (Лопатина Куд.).*

[Я видела, как тетка Анисья умирала, она неделю не говорила, неделю в коме она, только ее губы мочила, а потом из ее рта стал **холодный воздух** выходить. <...> Это внутренность охладела, вот он должен, человек, умереть.]

Только что отделившаяся от тела человека душа может появиться и в зооморфных образах (собак, кошек, птиц), в подобных нарративах используется глагол *пöртчыны* ‘превратиться, обратиться’ (КПРС 1985: 368):

*А ловсö тай, шуöны, сразу пö сіа öнджа керö, петö, да кин кыдз баитö. Кин шуöны, кайезö **пöртчöны**, кин шуöны, вермасö каннезö да поннезö сіа пöртчыны (Борино Коч.).*

[А душа, оказывается, говорят, сразу, мол, она делает, выходит, да кто как рассказывает. Кто говорит, в птиц **превращается**, кто говорит, может в кошек да в собак она превращаться.]

*А шуöны тай ползёйтчöны пö а. <...> А мыйö-нибудь, öтö керасö, **пöртчасö**, кинкö одзö, поди, то ли кань, то ли пон ли. Мыйкö вот сэтшöм (Кукушка Коч.).*

[А говорят, <что> могут пугать. <...> А во что-нибудь, это делают, **превратятся**, перед кем-то, может, то ли кошкой, то ли собакой ли <покажутся>. Что-то вот такое.]

В наших записях имеются сведения о том, что исход души ждут также другие покойники в виде кошек и собак:

Вот ме öддьön шогалі больницаас да, воллісö ме дынö. Думайтисö, кула ни да. Но сперва тапказö ветлөтисö, эсся поннез ветлөтны пондісö одзам, эсся каннез, эсся, а вон больни-

цаас мый ыжда ышыныс, сэти төкө кыдз уж пырисё бокам, сия кыдз пинятул сакёйыс. Менё кружёлтисё, сё, шуа, щас лолё нетас. Бабё сё шулліс, если локтасё покойниккез, сё, сия тэнчит лолтё нунытё локтёны (Чазёво Кос.).

[Вот я очень болела в больнице да, приходили ко мне. Думали, умру уже да. Но сперва тапки стали двигаться, потом собаки передо мной ходить стали, потом кошки, потом, а вон в больнице какое большое окно, оттуда только как со звуком зашли рядом <со мной>, это как зубы бороны всякие. Меня окружили, все, говорю, сейчас душа выйдет. Моя бабушка все говорила, если придут покойники, все, они твою душу унести приходят.]

В дальнейшем часто души умерших приходят на поминки в облике насекомых (муха ‘гут’, оса — ‘зі’):

Касьтисьны каян, зі вермё локны. [Этё тожё ния?] Да, гутыс вермас локны. Но, но, ния локтёны. Но сійё шуам, что сия вот локтис (Левичи Кос.).

[Поминать пойдешь, **оса** может прийти. [Это тоже они?] Да, **муха** может прийти. Да, да, они приходят. Но так говорим, что он вот пришел.]

Асьныт пё видзёт сёйё и мамтё касьтылё, эсся пё мөдөттё. Только висьталисё этё, мыйкё кинкё гут ли мылли понас лэбавны, дак сійё оз ков вийны. Ладно, висьталисё. Быль, ме токо сёяннэсё кыдз бы лөсьөти, и гут поніс лэбавны пызан весьтас (Дёмино Коч.).

[Сами, говорят, смотри, поешьте и свою маму помяните, потом, говорит, провожайте. Только сказали это, что кто-то **муха** ли что ли будет летать, дак ее не нужно убивать. Хорошо, <что> сказали. Правда, я только еды как бы приготовила, и **муха** стала летать над столом.]

Распространено представление о существовании невидимой души¹⁴⁹:

ЕММ: *Ловсё туйё адззывны?* [Душу можно увидеть?]
Но төдатё, сійё адззывны оз туй (Ёгва Куд.).
 [Но знаете, ее увидеть нельзя.]

¹⁴⁹ Примечательно, что в славянском похоронном обряде невидимая душа тоже считается весьма распространенным явлением: «прозрачный воздух, пар, <...> туман, дым, дуновение ветра, воздушный пузырь, светящееся облако и т.д.» (Толстая 1999: 165).

В бестелесной форме она пребывает от выхода из тела человека до 40 дня (шесть недель). Одной из этих сущностей является дух:

ЕММ: *Сорок дёнөдз ловыс гортын?* [До сорока дней душа дома?]

А вот сё тай сiө и баитöны, что сiя гортын пö сё öшö. Сьöн дукыс кыдз и сё гортын (Ёгва Куд.).

[А вот все, оказывается, это и говорят, что она дома, мол, все еще. Ее **дух**, как и все, еще дома.]

Вот сiя старушкаыс висьтаис: киам, шуö, мужикö куис этадз, да токо, шуö, «ап» керис. И эта токо, шуö, кыдзи, кыдз, шуö, кружок, кружок чочком каис, каис, каис, шуö, сё видзöтi, шуö, оз вовав. Вот сiя пö сывöн дукыс, вовыс петö (Харинова Куд.).

[Вот эта старушка сказала: на руках, говорит, мой муж умер так, да только, говорит, «ап» сделал. И это только, говорит, как, говорит, кружок, кружок белый поднялся, поднялся, поднялся, говорит, все смотрела, говорит, не дышит. Вот это, говорит, у него **дух**, душа выходит.]

Другой формой бытия души становится дыхание, которое ощущают на себе родственники умершего:

А кыдз жыв сiя сьöрсням ме дынö вөктö, да и ме кывывви да, кöр и воваö пельпон сайын сiдз (Ёгва Куд.).

[А как точь-в-точь он за мной ко мне идет, да и чувствовала да, когда и **дышит** за плечом так.]

Еще одной невидимой субстанцией умершего человека становится черная тень, которая появляется на третий день. Цвет здесь не случаен: тень черная, потому что вовремя не похоронили покойника:

Вот, шуö, пока Колькасö эг дзебö, сiя, шуö, меим сьöд мыйкö мелькайтiс. <...> Мыся, слушай, а меам сэтишöмыс тожö вöви. И вот дзебимö — сэсся всё, отрезало. Сiя, значит, сьöн душаыс неупокоённöй вöи. Сийö коис.... На третий день эд покойниксö дзебöны сiя самöй этöс. Вот сiя сьöн сiдз вöи. Дзебимö и не сывö, и не меим сэсся эз понды прикашаччыны (Ёгва Куд.).

[Вот, говорит, пока Кольку не похоронили, оно, говорит, мне **черное** что-то мелькало. <...> Говорю, слушай, а у меня такое

тоже было. И вот похоронили — потом все, отрезало. Это, значит, его душа была неупокоенной. Его надо было... На третий день ведь покойника хоронят его на самый этот. Вот это у нее так было. Похоронили, и не ей, и не мне потом не стало мерещиться.]

Душа отражается в зеркале в облике умершего человека, поэтому на весь период, пока душа находится дома, и во время поминок их закрывают:

Зеркалоэсö сідз закрывають. Зеркалоыс, что сійö кольö и что сія потом вермас повзёйтны (Б. Сидорова Куд.).

[Зеркала так закрывают. Зеркало, что его оставляет и что она <душа> потом может пугать.]

Зеркалоэз велттьöнö. [Мыйлö?] А чтоб нö покойникыслөн душаыс эз пыр сэтчин ли мылли, эз пет ли. Но вот эз пыр чтоб, но, кыдз шуа, эз двоитчы. Но сэтён кыдз покойникыс отражается, что вермас кольччыны. Чтоб сја эз вöлö кыдз кык покойник. Вермас сја ся передастся что кинлökö. Касътисътён велттьöнö и көр покойникыс эм — сэк велттьöнö (Кочёво Коч.).

[Зеркала закрывают. [Зачем?] А чтоб, говорят, у покойника душа не зашла туда ли что ли, не вышла ли. Но вот не зашла чтоб, но, как говорю, не двоилась. Но там как покойник отражается, что может остаться. Чтоб это не было как два покойника. Может, оно потом передастся что кому-то. Во время поминок закрывают, и когда покойник есть — тогда закрывают.]

Телевизоррез, зеркалаэз — быдös велттьöнö. [Мыйлö вевттьöны?] Чтоб нö покойникыс нö не отражался, чтоб нö эз пет сэтчö. (Дёмино Коч.).

[Телевизоры, зеркала — все закрывают. [Зачем закрывают?] Чтоб, говорят, покойник, говорят, не отражался, чтоб, говорят, не вышел туда.]

После сорокового дня душа уже перемещается как некий пар:

Ме, — нö, — могильник вылас каи и сја, — нö, — пар кыдз, но Шурикыс вывсянь, пар кыдз каис, и муніс этідз клуббесланьö (Левичи Кос.).

[Я, — говорит, — на кладбище поднялся, и он, — говорит, — как пар, но от Шурика, пар как поднялся и ушел в сторону клуба.]

У коми-пермяков вне зависимости от того, какой облик приняла душа, ей свойственны человеческие потребности и привычки. Считается, что она питается паром от горячей пищи:

Обезательно коо пымӧ. Ась тэат чай воо, лишь бы пар муніс сьӧн. И эта парвас сіа душаыс пӧ, кин тӧдӧ, кызд мый а, душаыс пӧ пользуется: вот ювӧ ли мылли душаыс пӧ сэкта (Ёгва Куд.).

[Обязательно нужно горячее. Пусть у тебя чай будет, лишь бы пар шел от него. И этим паром эта душа, говорят, кто знает, как что, а душа, говорят, пользуется: вот пьет ли что ли душа, говорят, тогда.]

Да ме нянь пӧжава, да няньсӧ чегӧта пызанвас, шуа: «Родителлез, воишӧ!» Родительыс сіа эд воишӧ токо парвас, оз эд некин сӕй. А сӕянсӧ, кӧр эд касьтісяннэз, тожӧ пуктан пызанвас да. Вон паськӧтін, вот черинянь вон мый керан, сэтӧн парыс (Слудина Куд.).

[Да я хлеб испеку, да хлеб разломаю на стол, скажу: «Родители, угощайтесь!» Родители, они ведь угощаются только паром, никто ведь не ест. А еду, когда ведь поминки, тоже кладешь на стол да. Вон раскрыла, вот рыбный пирог вон что сделаешь, там пар.]

Пьет душа из стакана (или банки), которую обычно ставят рядом сразу же после смерти человека:

...можот, и горшыс косъмӧ, сійӧ тай мыйкӧ сорок днейӧдз, васӧ, видзлыисӧ стоканнас нянь и ва. Но типа что сіа эшӧ эд гортын (Чазёво Кос.).

[...может, и пить хочется <душе>, ее, оказывается, что-то до сорока дней, воду, держали в стакане, хлеб и воду. Но типа что она <душа> еще ведь дома.]

После смерти человека душа-дыхание лов продолжает «жить» в разных ипостасях, которые обнаруживают себя в доме и за его пределами.

ДУША-ДЫХАНИЕ ЛОВ В ПРОСТРАНСТВЕ ДОМА

Душа, как утверждают информанты, живет в доме 40 дней (шесть недель). *Дак до сорока дней тай шуӧны.* [Дак до сорока дней, оказывается, говорят <живет>.] (Дёмина Куд.). *Шесь*

недель гортас овö, после шести недель мунö. [Шесть недель дома живет, после шести недель уходит.] (Коштанова Куд.). В современных полевых материалах точное место «обитания» души не указывается, чаще всего жители разных районов Коми-Пермяцкого округа говорят о доме в целом — *керку*. Иногда душа вместе с хозяином избы может выходить в ограду, в хлев, на крыльцо, но территорию «дома» не покидает.

В доме особое значение приобретает *ыбöс* букв. 'дверь'. Дверь, как часть жилища, «обеспечивает связь с внешним миром (открытая Д.) и защиту от него (закрытая Д.)». В похоронном обряде она «становится объектом и локусом магических действий (прежде всего — защитных)» (Виноградова, Толстая 1999: 25).

В день похорон после выноса гроба принято дверь сразу закрыть, чтобы душа не ушла вместе с телом умершего человека:

Вот этадз гробсö токо петкöтисö и ыбöссö сразу пöднавасö, потом осьтöны бөр и остальнöйес петöны (Б. Мочга Юсьв.).

[Вот так гроб только вынесли, и дверь сразу закрывают, потом открывают обратно и остальные выходят.]

Другие части дома, имеющие «выход», тоже закрываются, например, печь:

Көр гробсö петкöтöны, чтоб быдöс вöи пöдана: гор да мый да, вокоушка. Вот сiя чтобы нем осьтаыс эз вöв, что душаыс сэтчин улетит, что ась кольчö (Б. Сидорова Куд.).

[Когда гроб выносят, чтоб все было закрыто: печь да что да, прочистная дверца. Вот это чтоб ничего открытого не было, что душа туда улетит, что пусть останется.]

На некоторых территориях Коми-Пермяцкого округа дверь необходимо сначала приоткрыть (чтобы вышел только один — покойник), а потом резко закрыть, чтобы душа осталась дома: *Колö пö перво ыбöссö осьтлыны и бөр пöднавны. И вöлись петкöтöны покойниксö.* [Надо, говорят, сначала дверь приоткрыть и обратно закрыть. И только потом выносить покойника.] (Ёгва Куд.).

Душа, остающаяся в доме до 40 дня (шесть недель), часто совершает разные действия, связанные с дверью:

1) она стучит в дверь, обнаруживая себя:

Ыбб́сас бряк-бряк-бряк. Маша, мыся, ыбб́сыс эд осьта, мыся, мыйнӧ тэ, мыся, ӧтӧ, но. Пыр, мыся, мыля, мун, мыся. Петі, ӧтӧрас некин абу. Машаыс дынӧ петі, Маша ыбб́сыс коласын меим пантасьӧ: «Ме, — нӧ, — токо локта». Сіа уже адззан: «Мыйнӧ, — нӧ, — дыр ӧтӧ керан менӧ, — нӧ, — он мӧдӧт». Тиӧктӧ мӧдӧтны ли мылли ни (Дёмино Коч.).

[В дверь бряк-бряк-бряк. Маша, говорю, дверь ведь открыта, говорю, что же ты, говорю, это, но. Заходи, говорю, почему <не заходишь>, иди, говорю. Вышла, на улице никого нет. К Маше вышла, Маша в дверях мне встрети́лась: «Я, — говорит, — только иду». Он <умерший> уже, видишь: «Что же, — говорит, — долго это делаешь меня, — говорит, — не провожаешь». Просит проводить ли что ли уже.]

2) она стучит в дверь, демонстрируя злость:

А сіа мылякӧ сорок дёнӧдззас вайӧтіс мӧдік мужикӧс. Ме эд нӧ адззылі, кызд нӧ сіа **торкнитіс ыбб́ссӧ**, петіс, лӧгасис нӧ да. Йӧрнӧсыс нӧ кызд вӧрӧтчис (Ёгва Куд.).

[А она почему-то до сорока дней привела другого мужика <в дом>. Я ведь, говорит, видела, как, говорит, он <умерший> **стукнул дверь**, вышел, разозлился, говорит, да. Рубашка, говорит, как шевелилась <видела>.]

3) уходя, хлопает дверью:

Ӧнмӧссисьӧм, шуӧ, асывнас и вове́ремя эз саймы и кыла, шуӧ, **хлоп ыбб́сыс**: «Но ладно, Вера, ме муні ни!» (Кочёво Коч.)

[Заснула, мол, утром и вовремя не проснулась и слышу, мол, **хлоп дверь сделала**: «Но ладно, Вера, я ушел уже!»]

Все эти рассказы, как правило, описывают события при помощи ономатопеической лексики, прежде всего, с помощью звукоподражаний или звукоизобразительных глаголов. Душа проявляет себя чаще всего тогда, когда родственники не соблюдают установленные ритуалом правила или нарушают моральные нормы.

В день проводов души распахивают дверь, чтобы душа вышла, а затем ее быстро закрывают. Однако иногда душа не желает уходить и всячески препятствует тому, чтобы дверь захлопывали:

Ыбөссө колө осьтөн кольны, чтоб сја петіс. <...> Сја оз бы вөлі пет, душаыс петіс, мужикө игналө, сойыс игналө — оз вермө замоксө игналны. <...> Да видны ме сіө ёна понді, замоксө куті да. Замокыс султчис и игнассис, стариннөй замок өшө (Борино Коч.).

[Дверь нужно открытой оставить, чтоб она вышла. <...> Она не хочет выходить, душа вышла, мой муж закрывает, его сестра закрывает — не можем замок закрыть. <...> Да ругать я его сильно стала и замок взяла. Замок остановился и закрылся, старинный замок еще.]

Если душу не удалось проводить в назначенное время, то нужно выполнить специальные ритуальные действия, главным атрибутом которых становится кочерга:

Гормөтчан пө калитөны да угөввезөттяс молитваэзөн ветөтөны да суйвөны. Каждөй угөвсө пө сотыштөны, и сывись душасө вашөтөны этшөма калёной огоньөн, калёной көртөн. (Ярашева Куд.)

[Кочергу, говорят, накаливают и с молитвами ходят по углам и тычут. Каждый угол, говорят, немного поджигают, и его душу прогоняют так каленым огнем, каленым железом.]

Гормөтчанөн, натьтө, мыйкө чувйөны угөввесө: «Мый тэ эстөн ован, мун!» (Коштанова Куд.)

[Кочергой, наверное, что-то тычут углы: «Что ты здесь живёшь, уходи!»]

Считается, что душа на сороковой день стремится уйти из дома рано, поэтому дверьми до ритуальных действий пользоваться запрещается:

Сороковөйяс мөдөтөнө. А сја пө сороковөйяс одз петө: ыбөсөттяс пө оз кол ветлыны. <...> Сја пө петас ыбөсөттяс и мунас (Кукушка Коч.).

[На сороковой день провожают. А он <умерший>, говорят, на сороковой <день> рано выходит: через дверь, говорят, не надо ходить. <...> Он, говорят, выйдет через дверь и уйдет.]

Во время поминок тоже используют дверь: ее обязательно открывают, чтобы души умерших смогли прийти: [Көр касьтісян, оз ков мыйкө осьтны?] *Ыбөссө осьтамө. [Мыйлө?] Чтобы локтісө, пырнытө вермисө, кыз инө?!* [Когда поминаешь,

не надо что-то открыть?] Дверь открываем. [Зачем?] Чтобы пришли, зайти смогли, как же?!] (Лёвичи Кос.).

Каким образом передвигается душа, если она способна заходить в дом и выходить из него? Некоторые информанты говорят, что она летает или витает: *Мортис ачыс куис, а душаыс пö эд вебзис*. [Человек сам умер, а душа, говорят, ведь улетела] (Ёгва Куд.); *Шуоны тай явитчыны вермас, душаыс пö сыён витает, öнджа керкуас*. [Говорят, оказывается, явиться может, душа его, говорят, витает в доме] (Дёмина Куд.). По мнению других информантов, она ходит: *А деветь дёнöдззис ме пыр сийö кыви, что сия ме сьöрын ветвöтис*. [А до девяти дней я всегда его слышала, что он за мной ходил] (Ёгва Куд.); *Көр бабаыс кулис, и пыр кылöма, что сия ветлöтö пö*. [Когда ее бабушка умерла, и всегда слышала, что она ходит, говорит] (Ёгва Куд. / род. Кочёво); *Ачыс эд сия <покойникыс> оз пет, а душа сылön ветлöтö*. [Он ведь сам <покойник> не выходит, а душа его ходит] (Лёвичи Кос.).

Сохраняется представление о том, что душа, уходя из дома, обязательно должна дать знак живым. Таким знаком чаще всего является дотрагивание до одежды (или полотенца), которое висело рядом с гробом, или звук упавшего предмета. Если эти знаки присутствующие на проводах не заметят, то, возможно, душа осталась дома:

Шуоны, что понас сия петны да мыйкö вөрзётас пö. Но, например, вот куас да öшöтан тай мөдöтчансö (Пихтовка Куд.).

[Говорят, что будет она выходить и что-то тронет, мол. Но, например, вот умрет, и повесишь же одежду.]

Көр пö сия мунö, сия пö обезательно должен мыйкö вөрзётны керкусис либо уськөтны, либо вөрзётны. Вот сэк пö сия точно мунас. Но если эз вөрзёт и эз уськөт, то, возможно, сия эз мун (Б. Сидорова Куд.).

[Когда, говорят, она уходит, она, говорят, обязательно должна что-то тронуть в доме, либо уронить, либо тронуть. Вот тогда, говорят, она точно уйдет. Но если не тронула и не уронила, то, возможно, она не ушла.]

Например, чышкөт öшöтöны тай да женскöйыслisь вермасö но, öтö керны, паськөм кытшöмкö öшöтны, а мужиккеслisь

тай обычно рубашка *öшöтöны*. <...> *Сийö* мылякö *тай* видзöны сорок днейöдз. <...> Сорок днейнас юрбитасö. Понасö последьной отирыс мунны и тиöктöны öтö керны: «Видзöт», — пö. <...> Вот сё мылякö шуисö: «Видзöт, — пö, — рубашкаыс, — пö, — вöрзёйтчис». Значит, сiа эсся мунис (Чазёво Кос.).

[Например, полотенце вешают, оказывается, да у женщин могут но, это сделать, одежду какую-то повесить, а у мужиков, оказывается, обычно рубашку вешают. <...> Это почему-то, оказывается, держат до сорока дней. <...> В сороковой день покрестятся. Будут последние люди уходить и просят это сделать: «Посмотри», — говорят. <...> Вот все почему-то говорили: «Посмотри, — говорят, — рубашка, — говорят, — пошевелилась». Значит, она <душа> потом ушла.]

Душа лов, сохраняющая свое присутствие в доме до 40 дня (шесть недель), в течение которого родственники должны соблюдать установленные похоронным обрядом ритуалы и правила поведения, в дальнейшем уходит в загробный мир.

ЗАГРОБНЫЙ МИР. РАЙ И АД

Не потеряла актуальность мысль, высказанная этнографом В. П. Налимовым в очерке 1912 г.: «Пермяки имеют довольно отчетливое представление о загробной жизни. После смерти человек продолжает на том свете вести земную жизнь. Он уносит туда все свои духовные и физические особенности и потребности. Для удовлетворения покойника живые снабжают его предметами первой необходимости» (Налимов 2010а: 60). Не случайно во время проводов души собирают котомку:

Масiсь, сунис, тарелка, кружка, нянь, бутылка, пань. <...> *Пуктасö* шапка, *пуктасö* вот этнö кöмкöтсö. <...> А, черинянь сэтчö эшö *пуктасö* (Кукушка Коч.).

[Свечка, нитка, тарелка, кружка, хлеб, бутылка, ложка. <...> Положат шапку, положат вот эту обувь. <...> А, рыбный пирог еще туда положат.]

Шесть недельнас пасьтöтасö аслас паськöмön, вот кöда куис, сьöн паськöммес кольччисö, и кинöскö пасьтöтасö, да сэтчö сумка вöсьöтасö сёяннэзнас: ну чериняньсö пуктасö, юан пуктасö, вина бутылкасö пуктöны сэтчö, и сийö кольвавöны. Сийön сьöн душаыс пö мунис (Дёмина Куд.).

[В шесть недель оденут в его одежду, вот который умер, у него одежда осталась, и кого-то оденут, да туда сумку готовят с едой: ну, рыбный пирог положат, питье положат, бутылку вина положат туда, и его провожают. Поэтому его душа, говорят, ушла.]

После обряда «проводов души»¹⁵⁰ душа умершего уходит в иной мир, который на коми-пермяцком языке часто называют *мөдөр свет* букв. 'другой свет': *Но, видимо, ме вежөрті, что ния, өтө, отсалёны бы миянлө мөдөр светсиняс, жалейтёны миянөс.* [Но, видимо, я поняла, что они, это, помогают нам с другого света, жалеют нас.] (Ёгва Куд.)

«Большая часть народных представлений о загробном мире, его внутреннем устройстве, посмертной участи умерших, их занятиях представлены в сновидениях, быличках об обмирании, причитаниях» (Чугаева 2015: 28). В текстах о том, как умершие родственники приходят во сне, часто описываются их страдания, если покойный был неправильно одет, положен во гроб или погребен:

Миян мамөс дзевим, мамөс дзевим. Эта плёнкаыс тай, кёда этөс вылө, парниккес да мый да велттым. И ми сійөн мамөс велттимө. <...> И ме мамөс вөтасы. Сіа, мамө, этадз бы чапкө, чапкө, чужьялө. Сіа видзөт, көр мортыс куліс, эсся сіа разлагается сэтчин, и сылөн эсся паррес петёны могилаа, а сійө, видимо, эта оз вермө петнытө, сіө сэтчин давитө, сіа оз вермы, сіа, бедной, чужьялө төкө (Чазёво Кос.).

[Нашу маму похоронили, маму похоронили. Эта пленка, оказывается, которая на эти, на парники да что да укрываем. И мы ею нашу маму укрыли. <...> И я свою маму вижу во сне. Она, мама, так бы сбрасывает, сбрасывает, пинает <клеенку>. Это смотри, когда человек умер, потом он разлагается там, и его потом пары выходят в могилу, а ее, видимо, это не могут выйти, ее там давит, она не может, она, бедная, пинает только.]

В 1883 г. Н. А. Добротворский в очерке «Пермяки» писал, что «с одной стороны, пермяк верит в рай и ад, в возмездие и наказание на грехи, содеянные на земле, с другой, он ду-

¹⁵⁰ Подробнее об этом обряде см. (Королёва 2014: 52–76).

мает, что люди и после смерти продолжают вести такой же образ жизни, как и на земле, — также работают, пьют, едят и с женами играют. Погребальные обряды представляют собой странное смешение этих взглядов, по-видимому, не согласных между собой» (Добровотворский 1883: 576–577). В современных полевых записях также обнаруживается «смешение», в представлениях коми-пермяков о рае и аде очевидна контаминация «православного учения и дохристианского мировоззрения» (Чугаева 2015: 24).

Коми-пермяками транслируются основы православного учения о пребывании души в раю или аду и посмертном воздаянии за грехи человека:

ЕММ: *Лолыс кытчö мунö: вылö кайö или улö лэдзчö?* [Душа куда уходит: вверх поднимается или вниз спускается?]

Ме думайта, кайö. Шуöны вылісянь видзöтö дак. Ме думайта, райö шедö мортыс (Ёгва Куд.).

[Я думаю, поднимается. Говорят, сверху смотрит дак. Я думаю, в рай попадает человек.]

Кин райö шедö нö, кин адö шедö. <...> Райыс — бур кöдаын ованыс нö. А адыс нö умöль кытöн. Если тэ грешнöй нö, дак адö нö шедан. А если бур, дак райö (Ёгва Куд.).

[Кто в рай попадает, говорит, кто в ад попадает. <...> Рай — в котором хорошая жизнь, говорят. А ад, говорят, плохо где. Если ты грешный, говорят, дак в ад, говорят, попадешь. А если хорошо, дак в рай.]

Но во многих описаниях ад не похож на «геенну огненную» в традиционном христианском понимании — наполненное пламенем место, где страдают и мучаются грешники. По мнению информантов, рай — это светлое место — *югытін*, а ад — темное место — *пемытін*. В аду темно и сыро, там нет огня, он похож на погреб или овощную яму — *гу*, это место, куда не попадает солнечный свет:

Миянöс пыр, öтö, бабö шуö: челядь, эд грешитö, эд бöбöтчö, эд гусясьö — адö шедат. Мый, мыся, сэтшиöм адыс? Пемытін-ын понат овны, а раяс — югытін-ын. Мыся, кызд пемытін-ын? Кызд нö гуввын, сыростын нö понат овны. Эз баитвы, что сэтчин öддьон сотöны да биын ния нö сотчöны да (Ёгва Куд.).

[Нам всегда, это, наша бабушка, говорила: ребята, не грешите, не врете, не крадите — в ад попадете. Что, говорю, такое ад? В темноте будете жить, а в раю — в светлом месте. Говорю, как в темноте? Как, говорит, в яме, в сырости, говорит, будете жить. Не говорила, что там сильно жгут и в огне они, говорят, и горят, да.]

При этом может транслироваться и представление об аде, в котором души грешников варятся за грехи: *И, говорят, покойнику не надо много класть в гроб. Это у него будет тяжелая котомка. А там гора, и надо в гору подняться. А кто ворует человек, ему там <на том свете> все это кладут, и он еле идет. Один вор, говорят, приснился другому человеку: «Воровал-воровал и попал в ад, — говорит. — И меня закопали, никуда не пускают. Меня день и ночь варят в чугушке»* (д. Гавино) (Королёва 2012: 35).

В нарративах о снах информанты делятся подробным описаниемрая, в котором оказывается кто-то из умерших родственников. В раю светло, тепло и солнечно: *«Что ты видел?» — «Бабушка, там такие дома красивые, вот белые-белые. Лошади такие красивые. А цветы? Я таких цветов нигде не видал! <...> И там так тепло, и солнечно, и ну вот светло-светло-светло. И очень хорошо. Вот. А потом дедушка сказал мне: “Давай, тебе пора домой”. Я спустился»* (Ёгва Куд.). В описании коми-пермяков рай напоминает обычную жизнь, в нем люди живут в домах, растут цветы, обитают домашние животные.

Души умерших ведут привычный образ и в рассказах, где они сосуществуют рядом с человеком, оставаясь невидимыми: *«Слышали вот в этом, значит, где я работала на скорой, в окнах видели мертвых. Те, значит, мужчины или женщины, которые уже умерли, они показывались в окнах, которых тут резали, якобы. Но я этому, конечно, не верила. Слышалась музыка: гармошка, значит, играла, пляски какие-то. Вот это говорили»* (Материалы 2020: 124).

Для коми-пермяков «сновидения имеют не только прогностические функции, но и становятся способом общения

с “иным миром”: с умершими, с религиозными и мифологическими персонажами» (Голева 2015: 58). Во сне умерший супруг может попросить разрешения вступить в повторный брак:

Зато вѳтаси, воктіс бы да шуѳ: «Вера, — шуѳ, — ме, — нѳ, — тѳ дын вокті разрешеннѳ корны». Мыся: «Мый?» «Ме, — нѳ, — мѳда гѳтрасьны». Поди, и гѳтрасис... <...> Ме бы сылісь юала, кытшѳм оланьс сѳтчін. Вот сія шуѳ: «Ѳддьѳн бур» (Ѳгва Куд.).

[Зато приснилось мне, пришел бы и говорит: «Вера, — говорит, — я, — говорит, — пришел к тебе разрешение просить». Говорю: «Что?» «Я, — говорит, — хочу жениться». Может, и женился... <...> Я у него спросила, какая жизнь там. Вот он сказал: «Очень хорошая».]

В раю души родственников оказываются вместе и могут общаться:

Нія, родственникес, ѳтваын воѳны, вот что эта, например, вѳтѳ уськѳтчасѳ, что вот ме ытыкѳт, ытыкѳт. Если нія, конечно, не грешнѳйѳсь и ны понда если молились ѳтмоза быдѳс. Но нія, конечно, ѳтваасѳѳны, душаэзныс нывѳн (Ѳгва Куд.).

[Они, родственники, вместе оказываются, вот что это, например, во сне явятся, что вот я с этим, с этим. Если они, конечно, не грешные и за них если молились одинаково все. Но они, конечно, воссоединяются, души их.]

Будучи православными, коми-пермяки считают, что самоубийство — это большой грех, а души покончивших с жизнью попадают в ад: *Негрешнѳй райѳ кайѳ, грешнѳй дак адѳ пырѳ... Кѳда джагѳтчѳ, дак адѳ шедѳ. [Не грешный в рай поднимается, грешный дак в ад заходит... Который вешается. Дак в ад попадает.] (Гришунева Куд.); Томмес джагѳтчѳны, адѳ асьнысѳ сетѳны. [Молодые вешаются, в ад себя отдают.] (Внукова Куд.).*

В этом случае родственники не смогут встретиться на том свете:

Йѳзайѳ самоубийца и, ѳтѳ, анѳ кѳр куис, жѳникѳ вѳтасѳѳма: мам нѳ папѳс нѳ адззин ни? Сія нѳ мѳдік мирын ѳѳ. Миян нѳ пантасьны ськѳт оз туй. Видно, самоубийцаэс, нія, грешнѳйѳсь, дак, поди, адас и ѳвѳны (Ѳгва Куд.).

[Свекор самоубийца и, это, свекровь когда умерла, мой муж увидел сон: мам, говорит, моего отца видела, говорит, уже? Он, говорит, в другом мире живет. У нас, говорит, встречаться с ним нельзя. Видимо, самоубийцы, они грешные, дак, может, в аду и живут.]

О том мире обычно рассказывают и в нарративах об обмирании, когда человек в состоянии тяжелой болезни оказывается между двух миров. В этот момент его душа находится «на юге», в очереди перед судом:

Воис сiя в коме, четырнаццать дней сiя вöви в коме. <...> Уже нормальной вöи ни, сiя висьтасис, что ме вöви на юге и быдöс сувави кытшöмкö сьöд народкöт в очереди. Видно, мыся, боль, мылли судыс эм. И сэтчö, шуö, воктiс монашка и висьтаис: «Тэнö сойыт корö, тэ вок татчö». И ме, шуö, муни сы сьöрö, и ме, шуö, сэсса сайми (Ваганова Куд.).

[Оказался он в коме, четырнадцать дней он был в коме. <...> Уже нормальный был, он рассказал, что он был на юге и все стоял в какой-то очереди с черным народом. Видимо, говорю, правда, что ли суд есть. И туда, говорит, пришла монашка и сказала: «Тебя твоя сестра зовет, ты иди сюда». И я, говорит, ушел за ней, и я, говорит, потом проснулся.]

В некоторых рассказах подчеркивается, что загробный мир находится внизу под землей, и там нет разделения на рай и ад:

Ме юаси мамöись покойниккез йыись. Киннэз нiя сэтшöм-мезыс, кытöн овöны, керку ныöн сэтчин эм. А, шуö, некытшöм керку. А, мыся, кытöн нö? Нiя, шуö, муас овöны (Харинова Куд.).

[Я спросила у мамы о покойниках. Кто они такие, где живут, дом у них там есть. А говорит, никакого дома <нет>. А, говорю, где же? Они, говорит, в земле живут.]

В. П. Налимов в журнальной статье 1918 г. высказывал похожие мысли: «Народ коми не знает ни рая, ни ада в общераспространенном христианском смысле» (Налимов 2010б: 72). П. Ф. Лимеров, комментируя подобные сюжеты у коми-зырян, пишет, что они имеют параллели и у других финно-угорских народов и являются более архаичными (Лимеров 1998: 23–24).

В архивных записях можно найти также упоминания о том, что «по пути в рай душа должна пройти испытание, преодолев два препятствия: огненную реку и высокую гору (в некоторых вариантах — лестницу)» (Королёва 2009: 36–37). Попадание в рай связывается не с добрыми или злыми делами умершего, а с прохождением препятствий, в связи с чем объясняется и распространенный запрет стричь умершему ногти, класть в могилу большое количество предметов (Королёва 2012: 235). Чтобы попасть на тот свет, умершему необходимо использовать ногти, с этим связан обычай собирать остриженные ногти и класть их в гроб:

Вот эт Валерийысвөн баб кытчөкө өктыыввөма гыжжесө. Куан да нө коvasö, вуджны эд көзвө кайны ли мылли кыдзкө. Көзвас вермыны кайны ли, кутчисьны ли, чтоб нө вөисö гыжжес. Саша бабыс сідз жө баитвыввис сійö (Чивизгина Куд.).

[Вот бабушка Валерия куда-то собирала свои ногти. Умрешь, мол, и пригодятся, перейти ведь <т.е. в другой мир> на елку забираться что ли как-то. Или на елку забраться, или ухватиться, чтоб были, мол, ногти. Бабушка Саша так же говорила это.]

Существует представление о том, что в том мире имеется река, для переправы через которую необходимы нитки или кусок ткани, поэтому нитками обвязывают хлеб, нитки дарят во время прощания с умершим или кладут в гроб вместе с холстом:

Но нөриссеыс, нія шуöны, что нө кытшöмкө сэтчин речкээз эмöсь. И вуджны нө речкээсö коо ниткээнас, вроде того, что помогут мыйкө и, видно, дөрасö нія считают (Б. Сидорова Куд.). [Но старые, они говорят, что, мол, какие-то там речки есть. И перейти, говорят, речки нужно нитками, вроде того, что помогают что-то и, видимо, холст они считают <помощником>.]

Зафиксированы также тексты, в которых душа вселяется в тело только что родившегося ребенка, перерождается в облике другого человека: *Но тай шуöны воу. Воуыс петіс да кинвөкө, кин шогмө, сыö <...> мөдік мортö нөртчө.* [Но, оказывается, говорят, душа. Душа вышла да кому-то, кто рождается, ему <...> в другого человека превращается.] (Пихтовка

Куд.). Вероятно, она может вселиться еще до рождения ребенка, в связи с чем беременным женщинам запрещается ходить на похороны: *Беременнõйысвõ оз туй кольвавы, эз туйвы кольвавы покойник. Сiõ шуввисõ, что кагаыс воас, кыдз сiõ шуйõны, кыдз шуны, что запах õмсис пондас кывны, дука воа воас пõ.* [Беременной нельзя провожать, нельзя было провожать покойника. Это говорили, что ребенок будет, как это сказать, как сказать, что запах изо рта будет слышно, **с пахнувшей душой**, говорят, будет.] (Батина Куд.).

Не вполне ясно, что происходит с душой-тенью после смерти человека. «Считается, что до сорокового дня после похорон душа покойного незримо находится в доме, среди живых. (В то время орт обходит места, которые посещал умерший при жизни)» (Лимеров 1998: 20).

Исследователи похоронно-поминального обряда коми пишут, что *орт* как бы «обретал свободу» после смерти человека. При этом его дальнейшее поведение описывалось по-разному, но сходились в том, что до похорон *орт* оставался возле тела. Существует как точка зрения, что орт пребывал возле тела, а затем исчезал совсем, так и точка зрения, что «орт так же умирал и находился в той же могиле, где хоронили покойника» (Терюков 1979: 177–178). Любопытно, что поверье, похожее на последнее описание души-тени, можно найти и у коми-пермяков в современных полевых записях: *Душаыс муас пырõ, а воыс, кõдõн ми баитам да мый да, сiя на воле. [Душа в землю заходит, а душа лов, которой мы разговариваем да что да, она на воле.]* (Харинова Куд.). В этом контексте информант говорит о двух формах души, для первой он употребляет заимствованное слово *душа*, она, как и *орт*, остается в могиле, а для второй исконное слово *лов*, эта душа уходит на волю.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наши наблюдения показали, что у коми-пермяков сохраняются элементы архаических финно-угорских представлений о двух формах души. В современных полевых материалах обнаруживаются лишь «следы» существования второй души

орт, предвещающей смерть. В к.-п. языке исконное слово для обозначения души-тени *орт* не фиксируется, для обозначения души-тени часто используется слово *вуджёр* 'тень', а также заимствования из русского *душа*, *образ*, *привидение*. В части диалектов к.-з. языка душа-тень *орт* обозначается термином *урёс* (*урес*), это слово употребляется в к.-з. и в к.-п. языках, а также в контактных русских говорах в значении 'беда, несчастье' и функционирует в корпусе текстов о предвестниках смерти.

Душа-тень *орт* является своеобразным двойником человека и появляется перед его смертью, предупреждая о предстоящем несчастье. Чаще всего *орт* имеет черты человека, но может быть невидимым и заявлять о себе стуком, шумом, скрипом, появившимися «ниоткуда» на теле синяками.

Представления о душе-дыхании *лов* противоречивы, сочетают как древние финно-угорские воззрения, так и более поздние христианские. Душа *лов* выходит из тела человека в виде облачка или пара, живет в доме до 40 дня (шести недель), ее провожают в указанный срок, после этого души предков приглашают на поминки. При этом души умерших одновременно и остаются на кладбище, где живут «под землей», и существуют параллельно в нашем мире, будучи невидимыми. Впоследствии душа перерождается в другом человеке.

Душа *лов*, отделившись от тела человека, имеет бестелесную форму (тень, пар, воздух), но может и трансформироваться, появиться в облике животных (кошек, собак, ос, мух). Душа, оставшаяся дома до сорокового дня, нередко напоминает о себе стуком, шумом, поэтому в текстах о похоронном обряде ее действия часто характеризуются с помощью многочисленных оноματοпеических слов. Чтобы душа умершего вовремя ушла в иной мир, родственникам необходимо соблюдать особые ритуальные действия: закрывать двери, держать воду со стаканом на столе, не забывать о поминальных днях (три дня, девять дней, три недели, сороковой день), закрывать все предметы, в которых она может отразиться.

По мнению коми-пермяков, душа *лов* уходит в другой мир, которым может быть рай или ад. Эти представления, безуслов-

но, сформировались под влиянием христианского мировоззрения и характеризуют душу *лов* в одном из ее аспектов — как включающую личные характеристики человека и получающую воздаяние за грехи. С одной стороны, рай — это высокая гора, куда нужно добратся, ад — огненная река, с другой, рай — светлое место (*югытин*), а ад — темное место (*пемытин*). Как правило, души умерших в ином мире продолжают вести обычный образ жизни.

Связь души из загробного мира и родственников поддерживается через сновидения. Умершие рассказывают о том, как живется на том свете, могут предвещать чью-то смерть или какие-то другие события в жизни членов семьи или знакомых. Взаимодействие с душами умерших родственников до сих пор считается неотъемлемой частью обыденной жизни, умерший появляется, чтобы дать моральную оценку поступкам супруга или супруги, рассказывает о счастливом воссоединении родных на том свете или ее разделении в случае самоубийства одного из членов семьи и т.п. В форме мифологического нарратива о встрече с умершим родственником часто реализуются душевные травмы и морально-этические переживания.

По дороге в рай душа должна пройти ряд препятствий, подняться на высокую гору, переплыть реку. Во время похорон и проводов души родственники готовят душу к переходу в иной мир. Чтобы ей взобраться наверх, остриженные в течение жизни ногти сохраняют и кладут в гроб. Одним из значимых предметов становится также нить или холст, которые помогут душе переплыть реку и оказаться в раю. Однако иногда границы ада и рая стираются: в наиболее архаичных текстах загробный мир находится внизу под землей.

Душа-тень, не имеющая у коми-пермяков особого наименования, проявляет себя исключительно как предвестник смерти, посмертная участь двойника не становится предметом обсуждения. Считается, что *орт*, двойник человека, тоже покидает землю: по одной версии — исчезает после смерти человека, а по другой версии — находится в земле рядом с телом умершего.

Таким образом, представления о душе как особой субстанции в похоронно-поминальном обряде коми-пермяков многоаспектны и зачастую внутренне противоречивы, они сохраняют как древние финно-угорские воззрения, так и более поздние, сформировавшиеся под влиянием христианского мировоззрения. Часть этих представлений мы обнаружили на большой территории, которую сейчас населяют как русские, так и финно-угры. В некоторых текстах, записанных на территории Коми-Пермяцкого округа, сохраняются специфические архаические элементы, не фиксирующиеся в настоящее время на других территориях.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

<i>Языки и диалекты</i>	<i>Названия муниципальных округов Коми-Пермяцкого округа</i>
вв. — верхневычегодский	Кос. — Косинский
вс. — верхнесыольский	Коч. — Кочёвский
вым. — вымский	Куд. — Кудымкарский
иж. — ижемский	Юрл. — Юрлинский
лл. — лузско-летский	Юсьв. — Юсьвинский
нв. — нижневычегодский	
печ. — печорский	
скр. — присыктывкарский	
сс. — среднесыольский	
уд. — удорский	
к.-п. — коми-пермяцкий	
к.-з. — коми-зырянский	
рус. — русский	
эст. — эстонский	
фин. — финский	
удм. — удмуртский	
мар. — марийский	

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Айхенвальд 1982 — *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982. С. 162–192.
- Бормотова, Малькова 2016 — *Бормотова К. А., Малькова Я. В.* Образы божественной и нечистой силы во фразеологии вологодско-костромского пограничья // Живая старина. 2016. № 2. С. 46–48.
- Виноградова, Толстая 1999 — *Виноградова Л. И., Толстая С. М.* Дверь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 25–29.
- Голева 2015 — *Голева Т. Г.* Сон и сновидения в традиционной культуре коми-пермяков // Вестник Пермского федерального исследовательского центра. 2015. № 4. С. 54–63.
- Голева 2011 — *Голева Т. Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
- Добротворский 1883 — *Добротворский Н. А.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк. СПб., 1883.
- Климов 2007 — *Климов В. В.* Корни бытия: этнографические заметки о коми-пермяках; на коми-перм. и рус. яз. Кудымкар, 2007.
- Кожеватова 1996 — *Кожеватова О. А.* К вопросу о трансформации лексических единиц в условиях языкового взаимодействия (на материале севернорусской лексики) // Этимологические исследования: Материалы I–II науч. совещаний по русской диалектной этимологии (Екатеринбург, 10–12 октября 1991 г.; 17–19 апреля 1996 г.). Екатеринбург, 1996. Вып. 6. С. 88–96.
- Королёва 2012 — *Королёва С. Ю.* Между религией и мифологией. Представления о душе и загробном мире у коми-пермяков (на материале полевых исследований) // Континуум культуры регионов / отв. ред. Л.Н. Захарова. СПб., 2012. С. 224–240.
- Королёва 2009 — *Королёва С. Ю.* Образ дороги в коми-пермяцкой мифологической картине мира (на материале современной похоронно-поминальной обрядности и сказочной прозы) // Камский путь: сб. ст. Усолье, Соликамск, 2009. С. 36–39.
- Королёва 2014 — *Королёва С. Ю.* Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого приграничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76.

- Коцюбанская, Рассыхаев, Шарапов 2024 — *Коцюбанская О. М., Рассыхаев А. Н., Шарапов В. Э.* Очерки по традиционной культуре ижемских коми Ненецкого автономного округа. Сыктывкар, 2024.
- КПРС 1985 — Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р. М. Баталова, А.С. Кривошёкова-Гантман. М., 1985.
- КЭСЯ 1970 — *Лыткин В. И., Гуляев Г. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.
- Лимеров 1998 — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
- Лимеров 1999а — *Лимеров П. Ф.* Лов // Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1. Мифология коми / науч. ред. В. В. Напольских. С. 226.
- Лимеров 1999б — *Лимеров П. Ф.* Орт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999. С. 268–269.
- Материалы 2020 — Материалы по коми-пермяцкой демонологии / авт.-сост. А. В. Кротова-Гарина, Ю. А. Шкураток, А. С. Лобанова, С. Ю. Королёва, И. И. Русинова. (Пермский государственный национальный исследовательский университет.) Пермь, 2020.
- Мызников 2019 — *Мызников С. А.* Русский диалектный этимологический словарь. Лексика контактных регионов. М.; СПб., 2019.
- Налимов 1907 — *Налимов В. П.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 1–23.
- Налимов 2010а — *Налимов В. П.* Пермяки // Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск; Сыктывкар, 2010. С. 51–66.
- Налимов 2010б — *Налимов В. П.* Сущность и значение этнографии // Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск; Сыктывкар, 2010. С. 66–75.
- НДП 2012 — Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.
- Панюков 2012 — *Панюков А. В.* Фольклорная традиция Выми в жанрах сказочной прозы // Фольклористика коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 21–45.
- Рочев 1986 — *Рочев Ю. Г.* Традиционные представления об орте и их трансформация в современности // Традиции и современ-

- ность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 57–70.
- СГРС 7 — Словарь говоров Русского Севера. Л.; М. Екатеринбург, 2018. Т. 7.
- СДКЯ 2012 — *Безноскова Л. М., Айбабина Е. А., Забоева Н. К., Коснырева Р. И.* Словарь диалектов коми языка в 2-х т. Сыктывкар, 2012. Т. 1 (А-О).
- СДКЯ 2014 — *Безноскова Л. М., Айбабина Е. А., Забоева Н. К., Коснырева Р. И.* Словарь диалектов коми языка в 2-х т. Сыктывкар, 2014. Т. 2 (Ӗ-Я).
- СМГИД 2010 — Словарь мужевского говора ижемского диалекта коми-зырянского языка / авт.-сост. О. Л. Бирюк и др.; под ред. А. И. Кузнецовой; РАН, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. Екатеринбург, 2010.
- Сорокин 2011 — *Сорокин П. А.* Пережитки анимизма у зырян // Наследие. 2011. № 1. С. 23–44.
- СРНГ 1981 — Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17: Леснокаменный — Масленичать.
- Терюков 1979 — *Терюков А. И.* Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 174–182.
- Теуш 2011 — *Теуш О. А.* Новые материалы по коми заимствованиям в говорах Русского Севера (Ленский район Архангельской области) // Урало-алтайские исследования. 2011. № 1 (4). С. 110–120.
- Теуш 2018 — *Теуш О. А.* Языковой образ мифологического пространства и его обитателей (на материале русской диалектной лексики) // Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья. 2018. № 2 (5). С. 102–109.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Душа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 162–167.
- Уляшев 1999 — *Уляшев О. И.* Кулӧм // Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1. Мифология коми / научн. ред. В. В. Напольских. С. 214–215.
- Фольклор 2014 — Фольклор ижемских коми в Ненецком автономном округе: сборник фольклорных текстов / сост. А. Н. Рассыхаев, В. М. Кудряшова. Сыктывкар; Нарьян-Мар, 2014.
- Чугаева 2015 — *Чугаева С. В.* Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.

- Шкураток 2023 — *Шкураток Ю. А.* Этимология и развитие семантики диалектизма урос ‘беда, несчастье’ в связи с традиционными представлениями коми-пермяков о смерти // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2023. Т. 15, вып. 4. С. 70–79.
- Шкураток, Матвеева 2024 — *Шкураток Ю. А., Матвеева Е. М.* Исконные и заимствованные глаголы, обозначающие встречу с душами умерших, в коми-пермяцком языке // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2024. Том 41. № 1. С. 53–63.

Нить в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков и русских: обрядовая терминология и мифологическая семантика

ВСТУПЛЕНИЕ

Любой обряд, в том числе похоронно-поминальный, может быть представлен как текст, состоящий из последовательности символов — в их предметных, акциональных или вербальных репрезентациях. В этой работе внимание уделено одному из таких обрядовых символов — нити. Этот предмет активно используется в ритуальных практиках и имеет высокую символическую нагруженность. Особенности изготовления нити (пряжание из растительного волокна или шерсти, т.е. преобразование природного материала в культурное изделие) и дальнейшее применение (для вязания, плетения, ткачества, сшивания ткани и т.п.) во многом определяют то разнообразие значений, которые она получает в мифо-ритуальных традициях различных народов. Основная обрядовая семантика нити в славянской культуре хорошо известна: это «символ пути (в том числе жизненного пути, судьбы <...>), средство связывания и соединения, орудие магического измерения», ритуальные применения нити сближают ее с поясом, полотенцем, куделью и некоторыми другими предметами (Валенцова 2004: 402). Многие из этих значений проявляются и в обрядности финно-угров (Ашихмина 2022).

Мы рассмотрим использование нити в похоронно-поминальных обрядах коми-пермяков и соседствующих с ними русских, проживающих на территории Коми-Пермяцкого округа. В отдельных случаях привлекаются и иные русские традиции, бытующие в Пермском крае. Такой сопоставительный ряд

позволяет учесть значимые культурно-языковые связи двух народов и увидеть материал в более широком и релевантном контексте. Объем публикации не позволяет представить обе традиции одинаково подробно, поэтому мы сосредоточимся на обрядности автохтонного населения края. Мифо-ритуальная традиция русских представлена более фрагментарно — в той мере, в какой она выступает как источник заимствований либо как фон, на котором более отчетливо видна специфика коми-пермяцкой обрядовой культуры.

Погребальные и поминальные ритуалы Коми-Пермяцкого округа, в том числе включающие манипуляции с нитью, уже попадали в поле зрения исследователей. Наиболее обстоятельно эти обряды рассмотрены в этнографическом аспекте (Чугаева 2011 и 2015; Кремлёва 1980; Александров 1989: 286–308; Васильева 2009). Часть сведений, введенных в научный оборот, содержится в фольклорно-этнографических сборниках (Бахматов и др. 2003; Бахматов и др. 2008; ЮЛР 2015) и региональных словарях (СМЛ 2020). Эти и другие публикации учтены в нашем исследовании. Основным же материалом для него послужили тексты из фольклорных архивов двух пермских университетов — педагогического (ПГГПУ) и классического (ПГНИУ), а также собственные полевые записи авторов, сделанные в 2022 и 2023 г. в ходе работы по проекту «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении». Экспедиционные исследования проводились в зонах интенсивных межэтнических контактов — в Кудымкарском, Юрлинском и Кочёвском районах (теперь — муниципальных округах (МО)), по мере необходимости привлекаются данные и с других территорий. В этой статье мы выделили все этапы похоронного и поминального обрядов, где используется нить, рассмотрели действия, которые с ней совершаются, и свойства (качества), которыми она при этом должна обладать. Подробно анализируются значения, которые вкладывают в ритуал его исполнители. Особое внимание уделяется речевым контекстам, где используется коми-пермяцкая и русская обрядовая лексика, а также слова

и словосочетания, не являющиеся диалектными терминами как таковыми, но позволяющие прояснить значимые аспекты традиционной культурно-языковой картины мира.

ИЗМЕРЕНИЕ УМЕРШЕГО ДЛЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ГРОБА

Символика и семантика нити в обрядах раскрывается через те действия, которые с ней производятся. Набор типичных ритуальных актов довольно разнообразен и обусловлен ее физическими свойствами: нитью «связывают людей и предметы; опоясывают и обвязывают людей, предметы, строения, пространства, изображая магическое замыкание в круг; ею перетягивают дорогу, устанавливая преграду; ее сжигают, разрезают, закапывают в землю, вешают на деревья, бросают в воду в жертвенных <...> и лечебных ритуалах; дают в дар и используют как украшение» (Валенцова 2004: 405). Рассмотрим, какие обрядовые действия представлены в языке похоронного обряда коми-пермяков и русских и как именно они осуществляются.

В коми-пермяцкой речи нить обозначается исконной лексемой *сунис*, но может использоваться и русское заимствование *нитка*. Одним из значимых ритуальных действий, производимых при подготовке покойника к погребению, становится **обмеривание**. В похоронном обряде оно имеет как практическое, так и символическое назначение. Практическая направленность состоит в том, чтоб снять с покойника мерку для изготовления гроба. Процесс обмеривания обозначается заимствованным глаголом *меряйтны* букв. ‘мерить’, который, адаптируясь к коми-пермяцкому языку, применяется с суффиксом *-айт*: [Чтоб гробсö керны, коліс меряйтны покойниксö?] *Обезательно меряйтисö. Ну, обыкновенной этö верёвкаöн, ниткаöн ли.* [Чтоб гроб сделать, нужно было мерить покойника?] *Обязательно меряли.* Ну, обыкновенной это веревкой, ниткой ли] (Большая Сидорова Куд.); *Можот, вообще токо шöртöн меряйтисö, можот. Можот, шöртöн* [Может, вообще только пряжей **меряли**, может. Может, пряжей] (Большая Сидорова Куд.). Также употребляется заим-

ствованное глагольное словосочетание *снимать мерку*: *Сійö одзжык грöббесö асьныс керлыллисö, снимали меркасэ нитканас*. [Это раньше гробы сами делали, снимали мерки ниткой] (Дёмино Коч.); *Меркасö снимают и пуктöны сійö грöбьяс*. [*Мерку снимают и кладут ее в гроб*] (Дёмино Коч.).

В качестве мерной ленты коми-пермяки использовали материалы как довольно тонкие (*нить*, *шöрт* букв. 'пряжа'), так и обладающие большей прочностью (*верёвка*). Нить и замещающие ее предметы после использования клали в гроб. Это объясняется тем, что все «покойнические» вещи, соприкасавшиеся с умершим — а значит, и со смертью — приобретают сверхъестественные свойства (Плотникова 2009: 124–125) и должны быть удалены из человеческого пространства: [Ниткасö кытчö воштöны?] *Гробас пуктöны, потому что нем эз кольвö*. [Нитку куда девали?] В гроб кладут, потому что ничего не оставляли] (Большая Сидорова Куд.); *Меркасö снимают и пуктöны сійö грöбьяс*. [*Мерку снимают и кладут ее в гроб*] (Дёмино Коч.); [Кытчö воштисö сунис?] *Мый волнует, например, дак öтвao суй да и, ськöt öтвao, бердас. Ась ськöt мунö быдöс*. [Куда девали нить?] Что волнует, например, дак вместе сложи да и, с ним <с умершим> вместе, рядом. Пусть с ним идет всё] (Большая Сидорова Куд.). Иногда считается, что по нитке, которой измерили покойника, он на том свете переходит через водную преграду (Епанова Куд.) (Чугаева 2015: 66), однако чаще это представление связывается с нитями, используемыми на других этапах похоронного обряда.

Манипуляции с телом, совершаемые коллективом, «делают реальной драму о душе, которая возникает в воображении людей» (Герц 2019: 169). Некоторые из этих манипуляций лишены собственно утилитарного значения. Особый ритуал, связанный с измерением, зафиксирован у коми-пермяков в русско-коми-пермяцком селе Кува Кудымкарского МО: здесь покойника измеряют толстой прочной нитью черного цвета и кладут ее на дно гроба, обеспечивая умершему *дорогу* на тот свет:

Говорит, надо нитку положить <покойнику в гроб>. Любую. Черная — суровая, ну, как говорят. Суровая нитка, крепкую нитку ложат (Кува Куд.); Под покойника в гробу ложат тоже черную нитку. Гроб сам по себе длинней, а нитку ложат черную по длине человека. Это как его дорога, у покойника, в тот мир (Кува Куд.).

Иногда холщовой нитью измеряли длину готового гроба, поскольку считалось, что такая нить может заменить покрывало и подобно ему обеспечивает переход через загробную реку¹⁵¹:

Но и говорили, что этот холст обязательно нужен <чтоб укрыть покойника>. Или даже, потом я слышала, что если холста нет, то брали холщовую нитку и меряли, значит, длину гроба, что где-то надо будет переходить речку там, и что вот эта нитка поможет. <...> Нитку клали, но у кого холстина была, так холстиной укрывали (Кува Куд.).

Обмеривание умершего с помощью нити и правила, по которым это следует делать, хорошо известны и русскому населению Коми-Пермяцкого округа. В русских говорах такая нить тоже называется **мерка**, она может использоваться не только при изготовлении гроба, но и при выкапывании могилы. У юрлинцев сохраняется представление о том, что неточное обмеривание умершего и слишком просторная могила могут стать причиной новой смерти:

*Их <копальщиков> позовут, покойный тут уж лежит. Они придут, **мерку** смеряют, домовище-то. Поперек сколько, все равно же надо лезть в могилу-то будет. Узкую сделают, так не влезешь, иногда большую сделают — кто-то умрет еще, говорят. Иногда выкопают впритирочку. А сейчас-то ведь делают без меры (Васькова Юрл.).*

За пределами Коми-Пермяцкого округа, на юге Пермского края, зафиксирована диалектная лексема **смéрок**: «Смерок,

¹⁵¹ Похожий обычай известен у удмуртов, которые считают, что на том свете умершие переходят реку по мосту толщиной с нить. Пройти по нему удастся лишь праведникам, а грешники падают в воду. Для удачной переправы в гроб покойного при погребении кладут нитку длиной в его рост (Лимеров 1998: 53).

по которому гроб делали, тоже в гроб клали, чтобы больше никто в семье не умирал, завяжут крестом и в уголок гроба» (Кунг.) (СМЛ 2020: 121). Широко распространена практика избавления от мерки¹⁵² путем помещения ее в гроб или могилу вместе с умершим: «Мерку, по которой делали гроб, хоронили вместе с покойником, чтоб не пришлось снова гроб делать» (Караг.) (Там же: 121). Этот предмет становится «оператором погребальной семантизации повседневности» (Паня 2017: 57) и потому, как и целый ряд других вещей, соприкасавшихся с умершим, удаляется из человеческого пространства.

ИЗМЕРЕНИЕ ОСТАВШЕГОСЯ В ЖИВЫХ СУПРУГА

Во время подготовки покойника к погребению, обычно после обрядования и помещения тела в гроб, может сниматься мерка с живого человека — мужа либо жены умершего. Ритуал зафиксирован только на северных территориях Коми-Пермяцкого округа. Это обрядовое действие уже было описано в этнографической литературе. В. Н. Белицер в «Очерках по этнографии народов коми» (1958) сообщила, что, «когда умирал старик, рядом с ним в гроб родственники клали длинную нитку в человеческий рост и при этом говорили: “Вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи”. Если умирал молодой мужчина, его жена, кладя в гроб нитку длиной в свой рост, приговаривала: “Вот тебе парочка, может быть, замуж выйду, так ты не сердись”. Когда умирала женщина, такой обычай не соблюдался» (Белицер 1958: 327). В монографии С. В. Чугаевой «Человек и смерть» (2015) уточняется, что «если супруг умирает раньше своей супруги, то ниткой измеряют ее рост и протягивают эту нить в гробу по правой стороне» (Чугаева 2015: 98). Во всех примерах человеком, которого необходимо измерить, выступает супруга умершего. Овдовевший супруг в этой роли не фигурирует.

¹⁵² У русских в других регионах, как и вообще у восточных славян, нить-мерку иногда сохраняют, чтоб использовать в пчеловодческой и скотоводческой магии, см. (Седакова 2004: 206).

Однако новейшие полевые материалы свидетельствуют, что перед похоронами происходит обмеривание не только жены (если умер муж), но и мужа (если умерла жена):

[Мужиклісь меряйтöны?] *Да, ростсö. Если, наоборот, сіа, сылö, значит, менчим. Вот, допустим, ме кула, Иваныслісь ростсö меряйтасö, мекöт рядöм пуктасö и шуасö: «Сё, вот тэат сіа. Эн кор сіö. Дыр мед олö!»* (Кукушка Коч.).

[У мужа измеряют?] Да, рост. Если, наоборот, он <умрет>, ему, значит, мой <рост измеряет>. Вот, допустим, я умру — у Ивана рост измеряют, со мной рядом положат и скажут: «Всё, вот у тебя он. Не зови его. Долго пусть живет!»]

А сійö, кин парайс кулас дак, чтоöбы мыйкö дынас, пока мед оз кор сійöн: «Вот, — пö, — тэныт пара». [Кинöс меряйтöны?] *Кöда мыйкö, живöй кольччас — сійö. Инькаыс куліс — мужикыс пуктö* (Большая Коча Коч.).

[А это, кто пара умрет дак, чтобы что-то рядом <было>, пока чтобы не звал его: «Вот, — говорят, — тебе пара». [Кого измеряют?] Который что-то живым останется — его. Жена умерла — муж кладет.]

Меряйтлісö мортсö нитканас, и сійö грöбас рядом пуктыллісö, что вот тэныт пара и сёрат эн нуöt (инькатö или мужиктö, кыдз лобö). Сэтчин только инькаыслö öтік ладорас, мужикыслö мöдік ладорас ниткасö пуктыллісö. А кöда ладорö — ог ме помнит. Кыдз, натътö, могилаас, кöда местö (Кочёво).

[Измеряли человека нитью и ее в гроб рядом клали, что вот тебе пара и с собой не бери (жену или мужа, как будет). Там только женщине в одну сторону, мужчине в другую сторону нить клали. А в какую сторону — не помню я. Как, наверное, в могиле, в каком месте <лежит>.]

Тöкö что ниткасö пуктöнö бокас. Если инькаыс куліс, мужикыс кольччис, дак сійö меряйтöны и пуктöны (Чазёво Кос.).

[Только что нитку кладут рядом. Если жена умерла, муж остался, дак его измеряли и клали.]

Примеры, где измеряют оставшегося в живых мужа, отнюдь не единичны и показывают распространенность такой практики.

Зафиксированы и другие особенности использования нити в этом ритуале. Ее длина должна быть в рост живого супруга /

супруги. Вдовец или вдова измеряют себя сами либо прибегают к помощи других людей. После обмеривания нить кладут в гроб, при этом место для нее выбирают с учетом пола умершего: *Инькаыслö öтік ладорас, мужикыслö мөдік ладорас ниткасы пуктыллісö*. [Женщине с одной стороны, мужику с другой стороны нитку клали]. В литературе отмечается, что нить в рост жены клали справа от умершего мужа (Чугаева 2015: 98). В наших материалах есть противоположное предписание. Чаше четкое разграничение вообще отсутствует. В с. Кочёво записано упоминание, что нить кладут в гроб с той стороны от умершего, с какой на кладбище оставлено место для будущего погребения овдовевшей супруги (или супруга).

С помощью нити происходит замещение оставшегося в живых человека. По отношению к нему ритуал с нитью выполняет **апоторпейную функцию** (чтоб умерший «не ждал», «не скучал», «не звал», «не тащил за собой» и т.п.):

[Мый пуктылісö гробас?] *Пуктöны масісь, пуктöны нитка, если сія гöтыра вöлі*. [Ниткасы кытшöмö?] *Если меам мужикö куліс, менö меряйтасö и мужикöлö пуктасö ниткасы, парасö*. [Мый шуöны?] *«Вот тэит, — пö, — и пара. Эн, — пö, — гажтöмтчы. — Ол», — пö* (Кукушка Коч.).

[Что клали в гроб?] Кладут свечку, кладут нитку, если он женат был. [Какую нитку?] Если мой муж умер, меня измеряли и моему мужу клали нитку, пару. [Что говорили?] *«Вот тебе, — говорят, — и пара. Не скучай, — говорят. — Живи», — говорят.*

Вот мамöлö тиöктісö меряйтны, вот мый кузя ачыс, ростсö. Вот сы кузяö жö вот грöбас сунис керисö, и тиöктісö пуктыны: «Менö, — пö, — эн кор. Вот, — пö, — ме тэныт пукті мыйкөсö. А что менö эн кыскы» (Чазёво Кос.).

[Вот мою маму попросили измерить, вот какой длины она, рост <у нее>. Вот такой длины же вот в гроб нить сделали и попросили положить <в гроб ее мужу>: «Меня, — говорит, — не зови. Вот, — говорит, — я тебе положила что-то. А что **меня не тяни**».]

*Кör тятюö куліс, мамöс тиöктісö султны, мыйкө ниткаон меряйтісö, и сылö грöбьяс пуктісö и висьталісö: «Вот, — пö, — тэныт эта товариш, а **инькатö**, — пö, — эн видзчись»* (Дёмино Коч.).

[Когда мой отец умер, маму попросили встать, что-то ниткой измерили, и ему в гроб положили и сказали: «Вот, — говорит, — тебе этот товарищ, а **свою жену**, — говорит, **не жди**».]

[Эзö пуктывлö нитка гробас?] А но, сійö пуктыллисö, чтобы сiа пö эз **кыскы сьöрас**. Меряйтасö, эсся бокас пуктöнö сійö: «**Эн видзчись дыржык, меам эшö дальше колö олны**» (Дёмино Коч.).

[Не клали нить в гроб?] А но, ее клали, чтобы он <покойник>, говорят, **не тащил за собой**. Измерят, потом рядом кладут ее: «Дольше **не жди**, у меня еще дальше надо жить».]

Встречаются единичные записи, где ритуал измерения живого человека переосмысливается, причем вплоть до семантической инверсии. Он получает негативную интерпретацию и считается причиной скорой смерти:

[Покойниксö меряйтöны?] *Ме сійö кыллi. [Мый понда?] «Вот, — пö, — тэныт места». А ме даже эг и адзыл, что меряйтöны ли, озö. Просто кыллi, а эг адзыллы. <...> Инькасö меряйтисö вот юрсянь кок увтöдз и сійö пуктисö мыжыкыс грöбйö. И шуисö, эз пö кол пуктыны, мыйлö пö керисö. Потом ни, помню, через года два, кулис инькаыс. Шуöны оз пö кол пуктыны* (Дёмино Коч.).

[Покойника измеряют?] Я это слышала. [Зачем?] «Вот, — говорят, — тебе место». А я даже и не видела, что меряют ли, нет. Просто слышала, а не видела. <...> Женщину мерили вот с ног до головы и это клали в гроб к мужу. И сказали, не надо было, говорят, класть, зачем, говорят, сделали. Потом уже, помню, через года два, умерла жена. Говорят, не надо, мол, класть.]

В этом случае актуализируется запрет класть в гроб все, что является живым (например, цветы) или тесно связано с живыми существами (перья, шерсть, волосы, в более позднее время — фотографии людей и т.п.). Нить, которой измерили жену, соприкасалась с нею, стала ее символическим «двойником», а потому хоронить этот предмет с умершим опасно.

В приведенных примерах особый интерес представляют **формульные части** — прямые обращения к умершему: «*Менö, — пö, — эн кор. Вот, — пö, — ме тэныт пуктi мыйкöсö. А что менö эн кыскы*». [«Меня, — говорит, — не зови. Вот, — говорит, — я тебе положила что-то. А что меня не тяни»]; «*Эн*

видзчись дыржык, меам эшö дальше колö олны». [«Дольше не жди, у меня еще дальше надо жить»]; «Сё, вот тэат сiа. Эн кор сiö. Дыр мед олö!» [«Всё, вот твоя она. Не зови ее. Долго пусть живет»]. Акциональный и предметный коды дополняются вербальным, который является обязательным компонентом этого ритуала. В формулах используются специальные, как правило, метафорические названия нити, которой измерили живого человека. Эти наименования раскрывают символическое значение, которым наделяется предмет. Иногда говорящий использует слово **инька** 'жена': «*Инькатö пö <...> дынат эн кор, вот пö тэныт инька*». [«Жену, — говорят, <...> с собой не зови, вот, — говорят, тебе **жена**»¹⁵³]. В. Н. Белицер привела уже упомянутую выше формулу на русском языке, в которой нить названа **подруженькой**: «*Вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи*», — однако возможно, что эта фраза переведена с коми-пермяцкого языка и там могла быть другая лексема. В имеющемся у нас похожем по смыслу примере встречается русское заимствование **товариш**: «*Вот, — пö, — тэныт эта товариш, а инькатö, — пö, — эн видзчись*». [«Вот, — говорит, — тебе этот **товарищ**, а свою жену, — говорит, — не жди»]. В описании ритуала, косвенно передающем формульную фразу, зафиксирована синонимичная коми-пермяцкая лексема **ёрт** 'друг, товарищ': «*Ёртсö пуктöны, мед парасö эз кыскы*. [Друга кладут, чтоб пару с собой не забрал] (Чугаева 2015: 99). Однако наиболее частотным является русское заимствование **пара**: «*Вот тэит, — пö, — и пара. Эн, — пö, — гажтöмтчы. — Ол*», — пö. [«Вот тебе, — говорят, — и **пара**. Не скучай, — говорят. — Живи», — говорят] (Кукушка Коч.); «*Вот, — пö, — тэныт пара*». [«Вот, — говорят, — тебе **пара**»] (Большая Коча Коч.); «*Вот тэныт пара, и сьöрат эн нуёт*». [«Вот тебе **пара**, и с собой не бери»] (Кочёво); встречается оно и в опубликованных материалах: «*Вот, —*

¹⁵³ Встречается прямое упоминание супруги и в коми-пермяцкой формуле, записанной на русском языке: *Жена если, например, останется, себя с макушки до пят смеряет и мужу ниточку кладет: «Вот тебе **жена**, меня не жди!»* (Бачманово Кос.).

пö, — тэныт пара, а менö, — пö, — эн видзчись! Ме тэ дынö ог лок!» [«Вот, — говорит, — тебе **пара**, а меня, — мол, — не жди! Я к тебе не приду»!] (Кукушка Коч.) (Пономарёва 2016: 39). Парой в таких формулах может называться и оставшаяся в живых супруга: *«Вот тэныт, на бока́т этö. <...> Пока эн видзчись паратö»*. [«Вот тебе, на рядом это. <...> Пока не жди свою **пару**»] (Сергеевский Гайн.) (Там же: 257). В д. Борино Кочёвского МО зафиксирован собственно коми-пермяцкий термин для замещающего предмета — **ёрта гоз**, букв. ‘друж-ная пара’: *Тэчöны тай ёрта торсö да мый да, ёрта öтлаö кин кулас, например: кинкö мужикыс ли, инькаыс ли кулас, да ёрта гозсö пуктöнö, чтоб пö эз кыскы бöрсяняс да мый да, чтоб эз гажтöм вöл да. <...> Чтоб öтнас эз сэтчин вöл.* [Кладут, оказывается, дружный кусок да что да, дружный вместе, кто умрет, например: кто-то муж ли, жена ли умрет, да **дружную пару** кладут, чтоб, говорят, не тащил за собой да что да, чтоб не тоскливо было да. <...> Чтоб один там не был] (Борино Коч.).

Как видим, хотя употребление прямого указания на жену (инька) возможно, в таких формулах оно обычно заменяется контекстуальными синонимами (*пара, товариш, ёрта гоз*).

В ситуации обряда формулы произносятся на родном языке. Неслучайность лексем, обозначающих нить, проявляется в том, что они сохраняются и в русской речи коми-пермяков-билингвов, описывающих ритуал. Рассказчики, передавая содержание формульных фраз на другом языке, также используют слово **пара**:

*Если муж или жена вперед умрет, то кто останется, меряет ниткой ото лба весь свой рост и кладет нитку умершему. Мужу — слева, жене — справа, чтобы не приходили. Нитка — это **пара**: «Вот тебе **пара**, а меня не зови» (Кочёво).*

*Нитку в гроб кладут — это у нас «**пара**» называется. Чтоб он не ждал там, дал пожить (Большая Коча Коч.).*

Если, например, человек был женатый, ну, вместе жили, обязательно тогда меряют. Вот, например, мой муж умер, и меряют мой рост. И этот кусочек нитки положат с левой стороны. Если женщина <осталась>, дак, в общем, с левой,

*и с правой стороны, если мужик. <...> И говорят: «Ты не жди меня еще, я к тебе не приду, это вот тебе **пара**». <...> Вот я, у меня меряли тоже, и я так и хозяйну сказала: «Миша, не жди меня еще долго, я хочу на свете жить» (Пелым Коч.).*

В описаниях ритуала нить, которой измеряли оставшегося в живых супруга, называется **мерка**, **мерочка**: *В гроб кладут новый материал белый, одеяло, подушечку. <...> Еще **мерку** кладут: если жена умерла, муж себя обмеряет и в гроб нитку кладет, ей **пару** (Кочёво); Если муж раньше умрет или жена раньше мужа, **мерочку** кладут: «Вот тебе **пара**» (Ошово Коч.).*

По мнению фольклориста и этнографа В. И. Ерёминой, ритуал наделения умершего ниткой-«парой» генетически восходит к архаичным практикам, предполагавшим, что в случае смерти мужа жена тоже должна уйти из жизни (обычай «соумирания супругов»). Когда от ритуального убийства женщин отказались, в погребальный обряд стали включаться предметы и действия, направленные на символическую замену вдовы, остающейся в живых (Ерёмина 1991: 166, 168). Дальнейшая трансформация таких заместительных ритуалов связана с опасением, что покойник может «забрать» на тот свет близкого ему человека, и желанием предотвратить эту опасность (Там же: 169). Охранительная функция обмеривания жены (а в более позднее время и мужа) эксплицитно проявляется в формульных фразах, адресованных покойнику и сопровождающих положение нити в гроб.

Как уже упоминалось, в Коми-Пермяцком округе обряд бытует только у северных коми-пермяков. Однако известны единичные случаи его проведения и в южных районах. Одно из свидетельств относится к селу Кува со смешанным русско-коми-пермяцким населением:

[А вот здесь есть такой обычай или нет? Если кто-то вперед умер, то второго супруга измеряют и говорят: «Вот тебе пара...»?] *Ниткой как-то делают. Это просто у нас... ну, это я слышала. У нас просто на работе женщина ушла из жизни. И мы когда к ней пошли прощаться, вот они это говорили, что*

они сделали ей так. [Это в Куве, да?] Да, в Куве. Я первый раз тогда слышала, что вот, ну, ниткой как-то делают (Белоево Куд.).

Как правило, проведение «чужого» ритуала обусловлено тем, что кто-то из супругов родился в северном районе, либо тем, что кто-то из распорядителей домашних похорон является носителем северной — кочёвской или косинской — традиции.

О коми-пермяцком ритуале снятия мерки с живого супруга известно и некоторым русским-юрлинцам. В одном из опубликованных текстов «чужой» ритуал оказывается причиной появления «ходячего» покойника. В гроб умершей жене кладут мерку, снятую с мужа, и она начинает преследовать его: *Меркой ее смеряли, жену-ту, и его. И ей в гроб мерку дали — вот, мол, тебе. И вот она к этому Андрею ходить стала. Они даже боролись, маленьку печку даже уронили, такая война у их была (Пож Юрл.) (СМЛ 2020: 121–122).*

За пределами Коми-Пермяцкого округа сведений о ритуале измерения оставшегося в живых супруга не зафиксировано. Однако у русских на Вологодчине, а также в традициях коми (зырян) имеются сходные обрядовые действия. В этнографических материалах XIX в. содержится упоминание, что вологодские крестьяне Никольского уезда «с умерших маловозрастных детей в гроб полагают мерку с росту отца или матери, чтобы погребенные без мерки не выросли на том свете выше лесу и не наделали хлопот в деревне, в коей родились» (Ашихмина 2022: 153). Аналогичный обычай известен вымским коми: они тоже клали веревочную мерку длиной со взрослого человека в гроб ребенку, чтоб в ином мире он не вырос больше, чем взрослый. У марийцев нитка в рост отца, положенная в гроб грудному младенцу, напротив, способствует его росту (но, по-видимому, одновременно и ограничивает этот рост заданным пределом) (Там же: 153). У коми зафиксирован и наиболее близкий к коми-пермяцкому вариант, когда в гроб мужчине кладут нитку в человеческий рост, препятствуя тем самым возвращению покойника за кем-либо из родственников (Там же: 155).

Обмеривание живого человека нитью и передача ее умершему призваны урегулировать его отношения с родными, при этом значимым оказывается или родство как таковое, или только определенный тип отношений (например, ребенок — родители). Специфика коми-пермяцкого ритуала заключается в том, что он касается связи мужа и жены после смерти одного из супругов. Хотя формульные обращения к умершему включают заимствованную русскую лексику (*пара, товариш*), предварительно можно говорить, что в том виде, в каком мы его знаем, ритуал наделения умерших супруга или супруги ниткой-«парой» сложился на собственно коми-пермяцкой почве.

ПОШИВ ВЕЩЕЙ И ОДЕЖДЫ ДЛЯ УМЕРШЕГО

Во время подготовки к похоронам для покойника было принято шить подушку, матрац, иногда одежду и саван. Ритуальный характер работы проявляется в регламентации **способа шитья**: стежки делаются только вперед, на нитке нельзя завязывать узлы:

Вот эти стежки, вот эти... Вперед, вперед, вперед, вперед. Сшивают тоже, говорит, вперед. <...> После покойника ведь тоже пол моют только в одну сторону. Вот туда, к дверям. Но туда-сюда не делают тоже. [А узелки делают?] Кончик оставляют, и на нитке узелок не делают (Чураки Кос.), см. также (Чугаева 2015: 45; ЮЛР 2015: 154).

Для обозначения процесса используется исконный глагол **вурны** ‘шить’. Швейные принадлежности — моток ниток и иголку — после окончания работы обычно кладут в гроб: *Вуран да, сунис кольччас. Емсö он, а этöсö тожо гробас. Вурсян, мыйкö тай сыö вуран, например* (Пихтовка Куд.). [Шьешь да, нить останется. Иголку нет <не кладут>, а это тоже в гроб. Шьешь, что-то, оказывается, ему шьешь, например]; *Ниткэ-эзöн, мыйöн вурисö, например, керисö сы подушкаввас. Нийö ниткээсö тожо пуктöны гробас. Что мыйöн вот связанной вöи, быдöс нийö тэчвимö* (Большая Сидорова Куд.). [Нитками,

чем шили, например, делали ему на подушку. Эти нитки тоже кладут в гроб. Что чем вот связан был, все их клали.]

В некоторых случаях нитки и иголку оставляют до дня похорон, чтоб в числе ритуальных предметов отдать первому встречному по дороге на кладбище. У русских-юрлинцев и кочёвских коми-пермяков «покойнические» иголку и нитку вместе с другими вещами могут положить в специальный мешочек и подать на сороковой день специальному человеку — заместителю умершего. Иногда эти предметы не отдают, а хранят дома и используют в **магических ситуациях**. Нить вшивают в одежду мужа, обычно в рукав или область подмышки, чтоб он не бил жену. Процесс вшивания сопровождается приговором: *Кыдз покойникыс сэсся кизё оз вермы лэбталны, и мед тэ эн вермы*. [Как покойник руки больше не может поднимать, так и чтобы ты не мог] (Чугаева 2015: 95–96; ЮЛР 2015: 153). Женщина подшивает такой ниткой подол собственной одежды, чтоб избежать насилия со стороны чужих мужчин (Крохалёво Юсёв.) (ЮЛР 2015: 153).

Магическими свойствами наделяется нить, вынутая из савана или покрывала, которым укрыт покойник. В зависимости от способа использования она может выполнять либо вредоносную, либо защитную функцию. Как и нитку, оставшуюся от шитья «покойницкой» одежды, нить из савана **пришивают** к одежде драчливого супруга (обычно с внутренней стороны): *Если кого мужик бьет, надо из-под покойника, из одежды или покрывала, ниточку вытянуть и своему мужику на одежду пришить. У него в руках на побои слабость будет* (Большая Коча Коч.). В рассказах на русском языке этот прием называется **пришивать руки**: считается, что в результате у живого человека руки теряют способность двигаться, как и у мертвеца: *Кто больно дерется — тоже «пришивают руки»*: ниточку пришьют ему где-то на рубашку, чтоб не дрался, чтоб руки не подымались, как у покойника (Митина Коч.). «Покойницкую» нить используют и в судебной магии: *В суд пойдешь — чтоб у начальства рот не открывался, ниточки из савана с собой возьми, с покойника* (Митина Коч.).

Чтобы уберечься от буйного мужа, используется и другое действие — **связывание**: нитью из савана завязывают руки супругу, после чего тот теряет способность драться:

*Öтöсö пö дорсис, савансö, көдйён велттьöны — рожа велтöс комиён шуöны. Рожа велтöс — сйö пö быздöтöны, сйён пö мыйкö керöны, дикуйтчöны. Но кыллi ме сйö тожо. Этö и эшö сйён пö этö киэз пö домалöнö, көдна мужиккес косясьöнö. Сйён нитканас пö домаласö <...> **покойнишнöй быздöтöм нитканас** пö, а киэсö пö домалöмась, оз пö вермы косясьнытö эсса (Дёмино Коч.).*

[Это, говорят, с края, саван, которым укрывают, — «крышка для лица» по-коми называют. Крышка для лица — его, говорят, распускают, ею, говорят, что-то делают, дикуются <т.е. колдуют>. Но слышала я это тоже. Это и еще ею, говорят, это руки, говорят, завязывают, которые мужики дерутся. Этой ниткой, говорят, завяжут <...> **покойницей распустившейся нитью**, говорят, а руки, говорят, завязали, не может, говорят, драться больше.]

Для обозначения предмета здесь используется диалектный обрядовый термин **покойнишнöй быздöтöм нитка** букв. 'покойничная (покойницкая) распустившаяся нитка'. Само действие связывания / завязывания в символическом смысле обозначает власть того, кто «завязывает», и лишение силы того, кого «завязывают» (Елеонская 1994: 171).

Нить из савана или покрывала может выдернуть колдун, который использует ее для нанесения магического вреда. Чтоб этого не случилось, за покрывалом умершего требуется следить:

Карлинкор видзöт эд босьтöны, кин тöдö, мыля сэтiсь ниткээсö даже сё мый керисö. Вот ниткээнас да тожо мухлачитвöмась көркö: ниткасö сэтiсь босьтасö да (Большая Коча Коч.).

[Коленкор, смотри, ведь покупают, кто знает, почему оттуда нитки даже всё что-то делали <доставали>. Вот нитками да тоже мухлевали <т.е. колдовали> когда-то: нитку оттуда возьмут да.]

Покойникысвö вевтясö вот полотнонас, дак сэтись ниткэ-эс кыскависö кинёскö мортöс портитны. Вот эта ниточкас, вот если, например, ме вöг кинвöкö, ме кыскаа, чтобы сывö отомстить. Сэтишöммес вöввисö. И следитöны. Öтік морт пыр следитö, чтобы этö некин эз кыскы сы дынись (Галышер Юсв.).

[Покойника вот накроют полотном, дак оттуда нитки вырывали какого-то человека портить. Вот эта ниточка, вот если, например, я злая на кого-то, я вытаскиваю, чтобы ему отомстить. Такие были. И следят. Один человек всегда следит, чтобы это никто не вытаскивал от него.]

Распускание савана или покрывала и выдергивание нити грозит умершему неблагоприятными последствиями: *Быздöтис рожа велтсö. Мыля покойниксö караулитöны? Чтобы сылись рожа велтсö некин эз кер, эз быздöт, вот... А сэк эд калинкор вöлі. Если калинкорсö сійö быздöтасö, рожа велтсö, сэтчин öддöн покойникыслö умöль* (Чазёво Кос.). [Распустил «крышку для лица» <т.е. покрывало>. Почему покойника караулят? Чтобы у него покрывало никто не сделал, не распустил, вот... А тогда ведь коленкор был. Если коленкор этот распустят, «крышку для лица», там <в загробном мире> очень покойнику плохо.]

Одежда и предметы, помещенные в гроб, — это доля, выделенная покойнику и уже отданная ему; взятая назад нитка оборачивается на том свете для умершего значительным ущербом: *Потом покойник может сниться — голый бежит или что, говорит, что одежды не хватает, ниточку у него забрали. Надо тогда кому-то нищему что-то из одежды отдать* (Большая Коча Коч.).

Сходные мифологические представления и ритуальные практики известны и русским жителям Коми-Пермяцкого округа. У юрлинцев шитье без обратных стежков называется **шить вперёд иголку (вперёд иголкой)** и **шить на живую нитку** (второе выражение предполагает отсутствие узлов): [Всё, что внутрь <гроба>, тоже шили дома. Но шили ведь по каким-то правилам?] *Шов вперёд иголку всегда шили, шов вперёд иголку чтоб был. Вот, а потом эти нитки и иголку, их как бы это берегли* (Дубровка Юрл.); *Раньше шили мешочек*

беленький <для подачи вещей на похоронах или поминках>, **шили иголкой вперёд**, обязательно на долгую, **на живую нитку шили** (Ефремово Юрл.) (СМЛ 2020: 254). Известны такие обозначения и в русских говорах за пределами Коми-Пермяцкого округа: *На покойника на живую нитку надо шить, без узлов, вперёд да вперёд* (Черд.); *На живую нитку, руками шили. Узлы не надо завязывать умершему-то* (Киш.) (Там же: 254). На юге Пермского края, в Кишертском МО, зафиксировано предписание, что раньше нить для пошива вещей умершему пряли движением справа налево, она называлась **левушная нитка**: *Нитки прядутся на покойника, раньше-то вручную шили, вот тогда нитку в леву сторону пряли, левушную нитку делали* (Киш.) (Там же: 142).

Русские-юрлинцы хорошо сохраняют представления и практики, связанные с использованием «покойнических» ниток и иголок в магических целях. Эти предметы — часто выступающие как парные — хранятся отдельно от обычных швейных принадлежностей: *Ну я, дак я отдельно их <иголку и нитку> храню, чё у меня положено, я всё вместе заворачиваю, завернуто и лежит в шифоньере. <...> Отдельно. Иголка во вьюшке, нитки вьюшкой — и туда иголка воткнутая. Ну нитки-то же раньше старинны-то, вьюшка была* (Дубровка Юрл.). До сих пор распространено использование этих предметов в судебной магии:

Вот, а потом эти нитки и иголку <которыми шили вещи для умершего>, их как бы это берегли. Если суд будет, они брали с собой, чтоб их не посадили. И это, между прочим, выполняется. <...> Допустим, у меня есть <такие предметы>, они узнали, что у меня есть, ко мне пришли. <...> «Дай, что у вас есть от покойника». У меня добрая душа, могу отдать. Не все, конечно, отдавали-то! Отдадут. А это они всё с собой берут и на суд едут... Вот сюда с ниткой, с иголкой, которыми шили, ее <иголку> втыкают, так переделывают <закручивают нитку вокруг двух концов иглы, воткнутой в одежду>. Так на суд идут. [Прямо снаружи?] Нет. Снутри. Снутри, чтоб не видно было. Ну, вот сколько я давала, у меня всё получилось почему-то. Не у меня, у людей-то получилось (Дубровка Юрл.).

Приемы судебной магии и защита жены от побоев мужа с помощью нити, вынутой из савана, широко известны русским в других регионах (Седакова 2004: 87). В традицию коми-пермяков перечисленные элементы, по всей видимости, вошли в составе более объемного заимствованного обрядового комплекса, отражающего влияние христианской культуры. Этот народно-православный комплекс включает специальную погребальную одежду (покрывало, саван), мешочек для милостыни, технологию их изготовления и сопутствующие мифологические представления.

СВЯЗЫВАНИЕ И РАЗВЯЗЫВАНИЕ РУК И НОГ УМЕРШЕГО

Чтобы тело окоченело в правильном положении, покойнику **связывают** руки и ноги. Для этого, как правило, применяются не нитки, а веревки или узкие полоски ткани, которые называются *кёртөт* ‘завязка’, *домөт* (*дөмөт*) ‘то, чем перевязывают (привязывают)’ (КПРС 1985: 126). Но, описывая ход обряда, рассказчики придают еще большее значение обратному процессу — **развязыванию**, поскольку он влияет на благополучный исход погребения и комфортное состояние умершего на том свете: *Потом вот этнө дөмөттэсö пөрччавöны коккесис и киэсис, пуктöны или гробьяс, или могилаас сюиштöны* (Верх-Юсьва Куд.). [Потом вот эти завязки **развязывают** с ног и рук, кладут или в гроб, или в могилу засовывают.]; [Нитканас оз кёрталö?] *Озö мылякö. Кызжыкөн мыйкö.* <...> *Понасö гробсö пöднавны, особенно если отпевали сийö, то öтö керöнö, тшöктöнö быдöс пөрччавны и кок увтас сийö сюйöнö. Ки-коксö пөрччавны колö обезательно* (Ёгва Куд.). [Нитью не завязывают?] Нет почему-то. Потолще чем-то. <...> Будут гроб закрывать, особенно если отпевали его, то это делают, просят всё **развязать** и под ноги это затолкать. Руки-ноги **развязать** нужно обязательно.]

Предписание снимать с покойника завязки получает мифологическое объяснение: на том свете умершему необходимо

есть и работать. Кроме того, со связанными ногами его душа не сможет навещать этот мир:

Некоторые покойнику привяжут ноги да чё, чтоб не падали. Эти веревки тоже надо потом туда <в гроб> положить. Но надо их убирать с него, с рук. Они там же кушают, работают и всё. А если нитки не убрать, он потом сюда не будет ходить. А так у него душа ведь выходит (Дмитриево Юсьв.).

Веревки, которыми связывали покойника, обычно уничтожаются: их кладут в гроб под ноги умершему или бросают в могилу. Однако, как и другие обрядовые атрибуты, соприкасавшиеся со сферой смерти, они могут употребляться вторично — теперь уже с магическими целями. Для наименования такой веревки используется диалектный термин **покойник көртөт** букв. 'покойничная (покойницкая) завязка':

Нийөн дөмөттэзнас тожо көркө тышкасыс мужиккесö унимали. Мужикыс пö понас тышкасыны, покойникысвись көртөттэсö босьтасö, и мортыс, ловьяыс, понас тышкасыны и покойник көртөттэсö сы ки бердö көртаанö и шуöны: «Как у мёртвого, — пö, — руки не поднимутся на рабу божью, так и у раба, допустим, у Степана не поднимутся». Мамö тожо сідз кервём, но под конец шуö дугдiс тышкасыны. Дугдiс тышкасыны, да чожа шуö куис (Верх-Юсьва Куд.).

[Этими завязками тоже когда-то дерущихся мужиков унимали. Мужик, говорят, будет драться, и покойницкие завязки возьмут, и человек, живой, будет драться, — и **покойницкие завязки** к его рукам завязывают и говорят: «Как у мертвого, — говорят, — руки не поднимутся на рабу божью, так и у раба, допустим, у Степана не поднимутся». Моя мама тоже так делала, но под конец, говорит, перестал драться. Перестал драться, да быстро, говорит, умер.]

Практика связывания рук и ног покойника, равно как и использование завязок в магических целях, хорошо известны и русским. В Коми-Пермяцком округе этот обычай зафиксирован не только у юрлинцев, но и в русском поселке Майкор Юсьвинского МО: *При мне одна женщина взяла завязки из гроба, покойнику руки да ноги связывают-то, потом эти за-*

вязки там <в гробу> оставляют. Чтобы муж не бил, говорят. Завязки-то эти к рубашке мужской пришьют — у него руки будто и не поднимаются. Но грешно это (Майкор Юсыв.).

Русские, как и коми-пермяки, обычно используют в качестве «покойнических» завязок веревку, поясок, узкую полоску ткани. В редких случаях, однако, материалом служат нитки как таковые. Своеобразный способ изготовления завязок зафиксирован в русском селе Полва Кудымкарского МО. По словам уроженки этого села, там для связывания рук и ног умершего изготавливается специальный жгут из нескольких нитей:

Вот покойнику завязывают руки, чтоб они у него там не расходились, ноги точно так же. <...> Дак их заматывали! Делали как вот этот жгутик, этим жгутиком завязывали, а потом разрезали и могли дать. <...> Ну, я помню, что он как косичка такой нормальный был, чтоб руки-то нормально держало (Белоево Куд.).

Нитки из такого жгута в Полве используются в семейной магии:

И потом эти нитки, ниточки, их сохранили, берегли. Если там, говорили, муж жену бьет, ему потом делали, где-то наматывали... На руку привязывали. Так это что типа он не будет бить. Или подкладывали в одежду незаметно как-то — или подшивали, или еще что. Это, короче, нитки для того, чтобы муж не поднимал руку на жену. <...> Нитками делали, специально нитками, чтобы можно было эти ниточки еще и поделить: тебе дать, тебе дать, тебе дать (Белоево Куд.).

За пределами Коми-Пермяцкого округа, на юге Пермского края, зафиксирован обычай вшивать в одежду буйного мужчины не всю «покойницкую» завязку, а только вытянутую из нее нитку (СМЛ 2020: 43). В Обвинском Поречье с этой же целью использовали нить из тряпочки, которой обмывали умершего (Подюков 2004: 183).

РАЗДАЧА ПОДАРКОВ (МИЛОСТЫНИ) ЧЕРЕЗ ГРОБ

В нескольких обрядовых ситуациях нить принято **раздавать** в качестве подарка / милостыни в память об умершем. Обычай известен во всех районах Коми-Пермяцкого округа, хотя и не повсеместно. В Гайнском МО ритуал зафиксирован у лупьинских коми-пермяков: *Нитки или шерсть обязательно надо до сорока дней подавать* (Жемчужный Гайн.) (СМЛ 2020: 351). На некоторых территориях нитки дарили наряду с прочими предметами (носовыми платками, носками и др.), передавая их через гроб с покойником: *Когда с умершим прощаются, родственники тоже всем дают: кому платочки, полотенца, ниточки. Своим — рубашки, материал. Всё через гроб подают* (Дмитриево Юсьв.). Иногда уточняется, что нить должна быть льняная (ЮЛР 2015: 152). Ее могут дарить первому пришедшему проститься родственнику (Федотово Юсьв.) либо первым трем-четырем чужим людям, зашедшим в дом с этой же целью (Мочга Юсьв.) (Там же: 152)¹⁵⁴.

У иньвенских коми-пермяков жестко регламентируется **длина** подаваемой нити: *Лишнюю-то тоже не давали. <...> Раньше говорили, строго по такому размеру. Размер-то как-то так вязали. По локтю два или три раза ли. Это меряли те, кто понимали. <...> Я вот слыхала от бабушек-то: лишнее не дай, не надо. Говорили, когда строгую длину ниток надо, а сейчас молодые, не понимают, как хотят, так и делают* (Дмитриево Юсьв.) (Там же: 195). Рекомендованная длина варьируется: *девять кругов через локоть и большой палец обнесут* (Мочга Юсьв.)¹⁵⁵; *через локоть и большой палец крутили*

¹⁵⁴ Обычай раздавать нитки в память по умершему существует и у других финно-пермских народов. У марийцев он выполняет апотропеическую функцию: на похоронах на гроб клали моток из множества ниток, каждый из присутствующих вытягивал одну и просил, чтобы покойник не забрал его с собой (Устьянцев 2023: 325). Одаривание нитями может происходить после возвращения с кладбища: перед входом в дом человек с ковшом и полотенцем помогал мыть руки, а другой подавал по три нитки, после чего гости входили внутрь, где их угощали (Крылова 2018: 27).

¹⁵⁵ Предписание использовать нить длиной в девять локтей зафиксировано и в Кудымкарском районе (Чугаева 2015: 67).

и дарили, дорогу делали. Локоть, два, три меряли (Дмитриево Юсьв.); три раза вокруг пальца оборачивали (Калинино Юсьв.); вокруг ладошки обматывали (Доег Юсьв.). Если подавали несколько самодельных мотков, на последнем из них делали узел, который замыкал всё (Мочга Юсьв.) Подарок мог включать несколько предметов: две нити сматывали в узел и клали в носовой платок либо в носки (Калинино Юсьв.) (Там же: 152). В д. Мелехина Кудымкарского МО раздавали (не обязательно через гроб) лепешки из кислого теста, перевязанные холщевой нитью, — чтоб умершему «была дорога идти» (Чугаева 2015: 62). Полученную на похоронах нить хранили на божнице. Считалось, что она помогает в родах и спасает от тюрьмы (Кубенёво Юсьв.) (ЮЛР 2015: 152).

В речи коми-пермяков ритуальное действие одаривания на похоронах обозначается глаголом **сета́вны** ‘раздавать’: *Кör прощаччöны мортыскöт, то гроб вевдöрöттяс сета́вöны подароккез. И сэтöн обезательно сета́вöны нитка, суниссэз. Эта суниссэз ны понда тожö, что сiя туйсö осьтасö могильникас* (Новосёлова Куд.). [Когда прощаются с человеком, то над гробом **раздают** подарки. И там обязательно **дают** нитку, нитки. Эти нитки для них тоже, что это **дорогу откроют** в могильник.] Мифологическое значение ритуала выражается терминологическим словосочетанием **осьтны туй** ‘открывать дорогу’ (на кладбище / на тот свет). Как и другие предметы, обладающие протяженностью, нить в традиционной обрядности может выступать **символом пути**. В ходе погребальных ритуалов семантика дороги актуализируется неоднократно (на славянском материале см. об этом (Андрюнина 2015: 216–220), примеры из традиций финно-пермских народов приведены в (Ашихмина 2022: 154, 157)) — вероятно, по этой причине нитки становятся одним из важных предметов-символов, используемых в обряде.

Представлениями о загробном мире и его устройстве мотивируют необходимость ритуальной раздачи ниток не только южные, но и северные (косинские) коми-пермяки. Полевые записи показывают, что на этих территориях тоже хорошо со-

храняется мифологическое значение нити, буквально воплощающей для умершего его дорогу — *туй*¹⁵⁶: *И эшö вот этö керлисö, көр проститчöны... носоой платок, конфетаэз, сунис. Дзöт суниссö тишöктыллисö мылякö сетны, нитка, ниткаэсö, суниссэсö, чтö сiя туйыс. Кынымö сетан, сыным буржык. Сийö тай тишöктыллисö сеталны* (Чазёво Кос.). [И еще вот это делали, когда прощаются... носовой платок, конфеты, нить. Смотри, нить просили зачем-то давать, нить, нитки, нитки, что это **дорога**. Сколько отдашь, столько лучше. Это, оказывается, просили раздавать.]

Семантика пути отчетливо проявляется и в рассказах на русском языке: *Прощаются по кругу, слева заходят. Нитки еще дают через гроб: «Это ему **дорога!**» — так говорят, когда дают* (Бачманово Кос.).

«Результативная направленность» ритуала проявляется в объяснениях его участников (Толстой 1982: 69). Считается, что на том свете нить помогает душе умершего **перейти через водную преграду**: *Вон тай суниссö сеталöнö, вот сийөн суниссö и сетöны, чтобы сiа суниснас мортыслö моресö вуджны сылö колö. Нюжöтöны, и сы кузя сiя, мортыс, котöртö-вуджö. Проститчöнö и сеталöнö через грöб сунис да эшö канфеттэз. А сунисыс пö сiя отсалö моресö вуджны* (Чазёво Кос.). [Вот, оказывается, нить раздают, вот поэтому нить и дают, что по этой нити человеку море перейти нужно. Натягивают, и по ней он, человек, бежит-переходит. Прощаются и раздают через гроб нить да еще конфеты. А нить, говорят, помогает море перейти]. Представлением о том, что умерший переходит реку или море по нитке¹⁵⁷, мотивируется запрет класть в гроб умершему большое количество одежды, поскольку будет тяжело нести ее (ЮЛР 2015: 150).

У иньвенских и кочёвских коми-пермяков зафиксирован обычай класть моток ниток непосредственно в гроб с умер-

¹⁵⁶ Представлениям коми-пермяков о душе умершего, ее нахождении среди людей в течение сорока дней после смерти, пути в иной мир и загробной участи посвящена статья Е. М. Матвеевой и Ю. А. Шкураток, вошедшая в эту книгу.

¹⁵⁷ Опубликованные тексты, в которых воплощается это поверье, см. в (Чугаева 2015: 66–67; ЮЛР 2015: 151).

шим. Действие также связывается с необходимостью переходить через огненную реку (вариант: через огненный рот большой жабы). Чтоб умерший мог воспользоваться катушкой с нитью, ее требуется положить справа от него (Евсина Куд.) (Чугаева 2015: 66). Нить не должна быть слишком длинной, иначе она опустится низко, и тогда умершего «утащит» река либо ему придется уходить на том свете куда-то далеко (Юсьва) (ЮЛР 2015: 151–152). Но имеется и другое объяснение обычая снабжать покойника этим предметом: *молодым нитки для роста, а старым для работы* (Сыскино Юсьв.) (Там же: 151). Детям и подросткам на том свете нить помогает расти, а взрослым и пожилым она нужна, поскольку там у них возникает необходимость шить (Чугаева 2015: 50).

В Коми-Пермяцком округе обычай дарить нить через гроб зафиксирован и у русских. В частности, он бытовал у жителей куста деревень, связанных с селом Монастырь в Гайнском районе (Бахматов и др. 2008: 97–98). За пределами округа одаривание нитью, как и представление о переходе по ней через огненную реку, известно русским, проживающим в самых разных частях Пермского края: *Иголку нельзя <подавать>, нитки можно. Нитка выводит из мытарства* (Лысьва); *Душу на белом свете, на горе-то водят, на том свете. Там огненная река есть, вот умрем, Георгий Победоносец поведет через огненную реку. Вот надо подавать половик и нитки, чтобы не утонули в огненной реке, вот, по этому пойдем, чтобы не утонули* (Киш.) (СМЛ 2020: 44, 135), и т.д.

Верования, согласно которым загробный мир находится по ту сторону водного пространства, имеются у множества народов¹⁵⁸. Русские и — шире — славянские поверья о реке, разделяющей миры, по всей видимости, базируются на представле-

¹⁵⁸ О коми поверьях см. (Лимеров 1998: 53–55). У марийцев рядом с покойником кладут тонкую нитку — *порен* или длинное лыко, чтоб по ним переходить на том свете через горящую реку (Крылова 2018: 18). О генезисе загробной водной преграды в марийской традиции судить сложно, поскольку мифологические представления поволжских финнов испытали значительное влияние культуры тюркских народов, где этот образ также имеется, см. подробнее (Халилов 2017).

ниях исторически более ранних эпох и культур (Ерёмина 1991: 151; Плотникова 2023: 5–6; русские примеры см. в Добровольская 2011: 94–98; Андрушина 2015: 219–220). Образ огненной реки опосредован христианской традицией: река разделяет рай и ад, а переход через нее отождествляется с мытарствами (Ерёмина 1991: 152). Надо полагать, что на коми-пермяцкие представления о преодолении этой опасной преграды с помощью нити могла повлиять русская народно-православная традиция. Специфичной чертой, которая присуща обычаю дарить нитки через гроб у иньвенских коми-пермяков, можно считать строгую регламентацию ее длины. В известных нам русских традициях Пермского края подобные правила отсутствуют.

ПОДАЧА МИЛОСТЫНИ В РИТУАЛЕ «ПЕРВОЙ ВСТРЕЧИ»

Следующий этап обряда, когда вместе с другими предметами могут дарить нить, в этнографической литературе называется «первая встреча». В начале похоронной процессии движется человек с заранее подготовленным подарком, который подает первому встреченному им человеку. В южных районах Коми-Пермяцкого округа основным подарком выступает хлеб. При подготовке ритуального хлеба совершается **наматывание** на него нити¹⁵⁹. Правила, как именно это нужно делать, варьируются. В Кудымкарском МО нить наматывают либо непосредственно на хлеб, либо на полотенце, в которое он завернут. Действие обычно передается исконным глаголом **катъбыны** букв. ‘мотать, намотать’: *И няньсö катъбöнь ниткаан*. [И хлеб **наматывают** ниткой] (Большая Сидорова Куд.); [Суниснас оз катъбö нянь?] <...>. *Мылякö эшö и унажык катъбöны*. [Нитью не обматывают хлеб?] <...> Почему-то еще и больше наматывают] (Большая Сидорова Куд.); *Да сйö шöртöн катъбöмась*. [Да ее <выпечку> пряжей намотали] (Большая Сидорова Куд.).

¹⁵⁹ Опубликованные примеры см. в (ЮЛР 2015: 161–162).

Типичен для обозначения этого ритуального действия и глагол **кытишöвтны**: *Куимись коö сійö кытишöвтнытö, нянь чöвпансö, суниснас, и сё*. [Три раза нужно его **обмотать**, хлеб-челпан, нитью, и всё] (Пихтовка Куд.). В КПРС зафиксировано два значения этой лексемы: 1) 'обходить, обойти, пройти вокруг чего-л.'; 'обогнуть что-л.'; 2) 'обходить, обойти кого-что-л.' (КПРС 1985: 215). Глагол **кытишöвтны** образован от существительного **кытишöв**, что означает 'круг, крюк, окольный путь' (Там же: 215). Хлеб, на который традиционно наматывалась нить, называется **чöвпан** 'каравай', и он тоже имеет круглую форму. При подготовке ритуального хлеба наматывание осуществляется по окружности, на что указывает пространственный послелог, употребляющийся с существительным, — **нянь гögöрас** букв. 'вокруг хлеба': *Нянь гögöрас каттёны, чтобы сја, туйыс сывöн, бур вöи, чтобы сја тшыгйöн эз мун туй кузяс*. [**Вокруг хлеба** наматывают, чтобы она, дорога его, хорошей была, чтобы он голодным не шел по дороге] (Большая Сидорова Куд.).

Длина нити, наматываемой на хлеб, может иметь значение. Иногда считается, что она должна соответствовать длине гроба: *Вот ниткасö гроб кузяö керöны, орöтöны да сы кузя*. [Вот нитку длиной с гроб делают, разрезают да этой длины <оставляют>] (Большая Сидорова Куд.)¹⁶⁰. Согласно другому варианту, требуется как можно более длинная нитка: *Мыйвöкö унажык каттёны*. [Зачем-то больше наматывают] (Большая Сидорова Куд.).

У юсьвинских коми-пермяков зафиксировано предписание, касающееся **цвета**: предпочтительной считается **белая** нить (ЮЛР 2015: 160). У кудымкарских коми-пермяков и русских в с. Кува и окрестностях предпочтение отдается **черному** цвету: *Желательно черную нитку*. *Суровая она назы-*

¹⁶⁰ Это же предписание зафиксировано в интервью на русском языке: *Раньше пекли челпан этот круглый, его завязывают, меряют вот этот гроб ниточкой — какой длины гроб, ниточку такой длины. Отрывают вот эту ниточку, и этой ниточкой обвязывают этот хлеб. <...> Обвязывают этот челпан, туда суют деньги... Чтобы хлеб открытый был, ниточкой завязано, а там деньги лежат* (Кува Куд.).

валась. Обыкновенные нитки, вот так вот берут, наматывают-наматывают <на хлеб>, потом в другую сторону, крестом (Кува Куд.); Вот у нас недавно женщина ушла из жизни, и почему-то черной ниткой <хлеб> обмотали. Несколько раз в одну сторону, потом как бы крестиком каравайчик хлеба. Ну, хлеб-то белый, а нитка черная (Большая Сидорова Куд.). От русского жителя Кувы записано объяснение, что черный соответствует цвету одежды, в которой является смерть: *Каравай, его наматывают крест-накрест черными нитками... И дают первому встречному человеку, что душа вот с этим человеком уйдет. <...> Почему-то черная нитка. Наверное, это... смерть-то всегда в черном халате приходит. С косой. Старушка-то смерть* (Кува Куд.). По-видимому, в таком объяснении проявляется влияние современных визуальных персонифицированных образов смерти¹⁶¹.

В отдельных случаях регламентируется **материал**, из которого изготавливается нить: требовалось, чтоб она была **льняная**: *Нитки есть, накрест <хлеб обмотан>, деньги... Раньше у нас бабушка... надо, говорит, льняной <ниткой обматывать>* (Пихтовка Куд.); однократно встречается упоминание **шерстяной** нити: *Там, да, ставят деньгу <в хлеб> и наматывают шерстяной ниткой. Шерстяной... И кто попадет, тому дают хлеб* (Большая Сидорова Куд.).

В южных районах хлеб обычно обматывается крест-накрест — **крес-накрес**. Подача такого караваея первому встречному открывает дорогу покойнику на его новое место:

Көр покони́ксö ко́льваво́ны, сыво́ обезате́льно туйсö о́сьто́ны и нянь бердас ниткаэс крес-накрес суниссö каттьöны. Вот. И сiя сыво́ о́ссö туй. И сiйöн муно́ перво́й, гроб одзас муно́ны сiйöн, перво́йес няньнас. Ну машина одзас муно́ны. <...> Сiя сыво́ о́сьтамö туй, покойники́сво́, асвас местаö, кытчö сiя мунас. И шуам мийö, ягвöдззас сiя сiйöн. <...>. Миян шуöны яг, кладбище́сö по-коми яг. Отправляют на яг (Новосёлова Куд.).

¹⁶¹ В русской культуре подобная персонификация смерти носит заимствованный характер, подробнее об этом см. (Виноградова 2016).

[Когда покойника провожают, ему обязательно **дорогу открывают** и к хлебу нитки **крест-накрест** нитки наматывают. Вот. И это ему **открывается дорога**. И поэтому идет первый, перед гробом идет с этим, первые с хлебом. Ну, перед машиной идут. <...> Это ему **открываем дорогу**, покойнику, на свое место, куда он идет. И говорим мы, до яга он с этим <идет>. <...> У нас называют яг, кладбище по-коми яг. Отправляют на яг.]

Крестообразное обматывание хлеба зафиксировано не только у кудымкарских, но и у юсьвинских коми-пермяков: *Встреча попадет, первая встреча — и это, хлеб дают. Хлеб и в подарок что-то. Хлеб ниткой замотают **крест-накрест**, пятикопейную или какую монетку, дёньгу ли в хлеб-то прямо втыкают* (Макарово Юсьв.). Способ изготовления ритуального предмета, безусловно, символичен и отсылает к христианской атрибутике, которой в целом активно «обставлен» похоронно-поминальный обряд (на покойника надевают нательный крестик, специальный крест дается ему в руку, для могилы изготавливается деревянный крест и т.п.). Нить, намотанная на хлеб крест-накрест, — еще один способ дублирования значимого символа.

Особым образом готовится хлеб для первой встречи в селе Ёгва Кудымкарского МО. Здесь происходит двойное наматывание — одно поверх другого. Сначала вокруг хлеба оборачивается головной или носовой платок (либо полотенце), а потом — нить:

И пуктыввисё нянь чёвпан, чышьянокё каттясё и сэтчё сунисён, и ышй сэтчё пуктыввисё денюшка... И этыдз суниснас кёртавасё крес-накрес и сійё, суниссё, тюрискё, сэтчё кольёно (Ёгва Куд.).

[И клали хлеб-челпан, в платок наматывают и туда нитью, и еще туда клали денюжку... И так нитью завяжут крест-накрест, и ее, нить, тюриск, там оставляли.]

...суниссё ётёнас, но, конечнас кыдз ковё, вот этё вот узё-воксё не домавны ковё, а что носой платокас кыдз каттясё. Этён суниснас ётёрё да мёдёрё вот этидз, кыдз посылка ящичокёс эта керасё, и вевдёрас тюрискё сійё пуктёно, и сы сорён пё сетёно (Ёгва Куд.).

[...нить с этим, но концом как надо, вот этот вот узел не завязывать надо, а в носовой платок как наматают. Этой нитью в одну да в другую сторону вот так, как посылка с ящиком это сделают, и сверху этот тюрик кладут, и так, говорят, отдают.]

Покойниксö кёр жö кольлалёнö, сэк нянь буханка сетёнö, <...> мылякö тюрик босьтасö да сійö каттясö, или чышкөтö каттясö нянь буханкасö, и сійö ниткаён вот этадз кервисö <...> вевдөрөттис буханкасö, и сідз и сетёны, кин первойыс пантасяс (Ёгва Куд.).

[Покойника когда же провожают, тогда буханку хлеба отдают, <...> почему-то тюрик возьмут да им наматают, или в полотенце наматают буханку хлеба, и это ниткой вот так делали <...> сверху буханку, и так и отдают, кто первый встретится.]

В этих примерах глагол со значением наматывания уточняется наречиями **крес-накрес** ‘крест-накрест’, **өтөрö да мөдөрö** ‘в одну сторону да в другую’. Микролокальная специфика проявляется и в предписании, касающемся размера нити: если на других территориях для обматывания хлеба обычно отрезают нитку заданной длины, то в Ёгве используется целый моток (*тюрик*). Часть нити наматывается на каравай, еще часть остается на катушке, которую кладут сверху на хлеб. Как заметил один из жителей Ёгвы, ритуальный челпан, приготовленный для первой встречи, после всех произведенных действий становится похожим на почтовую посылку (*кыздз посылка ящичокöс эта керасö* [как посылку с ящиком это делают <наматают>]).

Имеются и другие способы подготовки предметов для ритуала первой встречи. Эти способы особенно характерны для северных районов, где хлеб не принято перематывать нитью и где с ней не совершаются сложные манипуляции, связанные с отмериванием нужной длины. Большинство случаев можно свести к двум вариантам:

1) хлеб обматывается не нитью, а ее обрядовым аналогом — полотенцем или платком. Для обозначения действия используется тот же самый глагол **каттьыны** ‘мотать, наматывать’: *Няньсö каттьёны, ну, чышьяно чөчкөмө обычнойö.* [Хлеб наматают <т.е. замотают>, ну, в платок белый обычный] (Ку-

кушка Коч.); *А перва няньнас петöнö, нянь каттьыштасö, кинлön эм — деньга пуктöнö, кинлön абү — куш нянь пуктасö, чышкötö ли, чышьянö ли.* [А сначала с хлебом выходят, хлеб наматывают <т.е. замотают>, у кого есть — деньгу положат, у кого нет — один хлеб положат, в полотенце ли, платок ли] (Чазёво Кос.). Нить в состав такого подарка не входит;

2) хлеб, а иногда и другие предметы, завязываются внутрь платка. Для обозначения действия используются синонимичные глаголы *кёртавны* и *дöмавны* 'завязывать': *Няньсö миян токо чышьянö дöмалöны.* [Хлеб у нас только в платок завязывают] (Борино Коч.); [А нитка озö пуктö сэтчö?] *Озö.* [А мыйöн кайötöны?] *Чышьянön дöмалöнö. Чышьяннас и солсем сетöны.* [А нитку туда не кладут?] Нет. [А в чем несут?] Платком завязывают. С платком и со всем отдают] (Кукушка Коч.). Наличие ниток в таком наборе предметов факультативно.

Требование, какую именно нить нужно подать первому встречному, варьируется. Иногда предполагается, что моток должен быть новым. Однако в некоторых локальных традициях может использоваться и тот, которым шили предметы для умершего:

Асьным вурлыллімö тожо. <...> Вурыштамö... Ниткасö да емсö пуктамö, понас петны, кöда грöбыс одзын мортыс няньнас, сэтчö пуктыллісö ниткасö да няньыс дынö (Дёмино Коч.).

[Сами сшивали тоже <постель или одежду для покойника>. <...> Подошьем... Нитку да иголку положим, будет выходить, который перед гробом человек с хлебом, туда клали нитку да к хлебу.]

[Няньсö оз каттьö ниткаöн?] *Да ниткаыс сэтön сы вылын сідз и куйлö. Чышьянок, чышьянок вылас чөлпан нянь, нитка, масісь.* [Нянь вылас?] *Да, сэтчö сідз и просто пуктöны. А сійö, ниткасö, пуктöны сійö, вот кöдна вот этна вурисö этöсö вот, этö наськöмовöйсö. Вот сійö сэк сэтчö сетöны. Нитка-емсö сэтчö пуктöны вот эта чышьянö няньö* (Кукушка Коч.).

[Хлеб ниткой не обматывают?] Да нитка там на нем так и лежит. На платке, на платке челпан-хлеб, нить, свечка. [На хлеб?] Да, туда так и просто кладут. А ее, нитку, кладут ее, вот которые вот эти шили это вот <что-то для умершего>, это из

одежды. Вот ее тогда туда дают. Нитку-иголку туда кладут вот в этот платок, в хлеб.]

В Юсьвинском МО нить с каравая, поданного при первой встрече, хранили для особых случаев. Считалось, что она помогает в ситуации суда. Использовали ее и в магиго-медицинских практиках: завязывали на руку, чтоб унять боль (Мосино Юсьв.), выводили ею бородавки (Трифаново Юсьв.) (ЮЛР 2015: 162).

В ритуале первой встречи ярко проявляется семантика отправки умершего в путь (на тот свет), ключевая для похоронной обрядности. Не случайно этот ритуал проводится в пространстве дороги и в состоянии движения, когда процессия с умершим перемещается из дома на кладбище. Нить, отдаваемая первому встречному вместе с хлебом, интерпретируется как средство, обеспечивающее умершему легкий (прямой) путь на тот свет: [Мыйлõ сунисыс?] *Чтоб туйыс сыён пõ кыдзкõ эз каттись ле мылле, весьта мунис.* [Зачем нить?] *Чтоб его дорога, говорят, как-то не заплелась ли что ли, прямо шла* [Галяшер Юсьв.]; [А мыйлõ няньсõ каттисõ сунисõн?] *А сывõ пõ туйыс чтобы вõi бур.* [А зачем хлеб наматывали нитью?] *А ему, говорят, дорога чтобы была хорошей* (Большая Сидорова Куд.). В некоторых случаях отчетливо реализуется символика путеводной нити: *А сiя чтõбы туй пõ мыччалõ покойникыслõ.* [А это чтобы **дорогу**, говорят, **показывала покойнику**] (Большая Коча Коч.).

В русско-коми-пермяцком селе Кува, в одной из смешанных семей, необходимость ритуала объясняют тем, что таким образом для умершего выкупают дорогу в рай:

*А хлеб несут, когда вынесут покойника. Не только просто хлеб. Туда надо положить деньги, желательно медные. <...> И надо обязательно нитки — тюррик. Это, гыт, **выкупают дорогу, покойнику выкупают дорогу в светлый рай.** <...> Дак хлеб-то, деньги-то надо замотать вместе с хлебом. Тюррик-то туда и положишь. Новый тюррик-то надо брать. Некоторые люди помотают-помотают и оставляют. А зачем оставлять евонную дорогу дома? Нитка-то эть дорога. <...> Мы это де-*

лали. Намотали-намотали. Нитку-то длинней сделаешь и замотаешь тюрик-то с ниткой <к хлебу>, и всё (Кува Куд.).

Использование целой катушки ниток объясняется в приведенном примере опасностью оставить себе дорогу покойника.

Применение нити в ритуале первой встречи мотивируется и тем, что на том свете умершему нужно **преодолеть водное препятствие**:

Но пöриссеыс, ния шуöны, что пö кытшöмкö сэтчин речкээз эмöсь. И вуджны пö речкээсö коо ниткээнас, вроде того, что помогут мыйкö и, видно, дöрасö ния считают (Большая Сидорова Куд.).

[Но старые, они говорят, что, мол, какие-то там реки есть. И перейти, говорят, реки нужно по ниткам, вроде того, что помогают что-то и, видимо, холст они считают <помощником>.]

Вот сийö пö суниссö вавöттяс нöбöтасö. И сэтчин пö понан сия сунисвöть вуджны. Кöда гусясяс, сийö пö быдöс öшвасö выас и сийөн тишöктасö вуджны. [Кытшöм сунис сетöны?] А сунисыс, покойникыс тай пантасяс, а няньён сунис сетöны, — вот сийён суниснас (Верх-Юсьва Куд.).

[Вот ее, говорят, нить, по воде понесут. И там, говорят, будешь по этой нити переходить. Который крадет, это, говорят, всё <краденое> повесят на него и с этим попросят перейти <реку>. [Какую нить дают?] А нить, покойник, оказывается, встретится, а с хлебом нить дают, — вот этой нитью.]

Встречается предписание, что нить должна быть толстая и прочная:

Это, говорят, у него первая встреча. Вот идешь, сначала возьмешь хлеб, кому попадется, — дашь. В хлеб деньги положат и ниточку. Это, говорят, огненная река там. Кто как может, какую нитку дадут. Если слабую, утонешь, упадешь в речку, там и будешь плавать. А если сможешь в гору подняться, тогда в рай попадешь. Нитку большую и толстую класть желательно, на хлеб наматывать. И деньги туда суют. <...> Душа в рай по нитке переходит. Если душа реку не перейдет — упадет, в ад попадет. А может и злой в рай попасть — какую нитку положат (Дмитриево Юсьв.)

Нить, таким образом, не только символизирует дорогу в загробный мир, но и выступает мостом, по которому туда можно попасть.

Как и в случае с нитками, подаваемыми через гроб, в ритуале первой встречи иногда присутствует запрет на использование большой нити. Считается, что ширина реки равна длине нитки и чем та длиннее, тем дольше покойник будет переходить водное препятствие:

А мыйвö унажыксö каттьöны? Асьныс жö бöра шуöны: мый-вö пö, но кузьсö пö оз ков керны. А то пö тыр воасö сыö вуджны вазз пö. Ну, получается, кытшиöмкö вазз сэтчин вуджны тишöктöны, получается. И вроде того что оз ков сйö кузьжыксö керны. Вот сэтшиöма баитвисö... (Большая Сидорова Куд.)¹⁶².

[А зачем больше наматывают? Сами же опять говорят: зачем, говорят, но длинную, говорят, не надо делать. А то, говорят, много ему нужно будет воды переходить, говорят. Ну, получается, какие-то воды там переходить просят, получается. И вроде того что не надо ее <т.е. нить> длиннее делать. Вот так говорили...]

Почти повсеместно бытует ритуал первой встречи и у русских жителей Коми-Пермяцкого округа. Набор предметов и обрядовые действия у юрлинцев тождественны тому, как этот ритуал осуществляется у их соседей — кочёвских коми-пермяков. Вещи подаются в специально сшитом **мешочке**, в их число входят и нитки:

Мешочек шьют из коленкора. <...> Да, ложку и блюдышко там, кружку, нитки каток с иголкой — всё это кладут в кошелёк-от. Нитки хоть каки, черные, белые. Покойника везут, вынесут его... первый встречный это попадется, ему этот кошелёк дают. А в переднем углу который стоит <человек на сороковой день>, потом этот кошелёк сделают и ему <тоже> подают (Черепанова Юрл.) (СМЛ 2020: 110).

¹⁶² Это предписание зафиксировано от коми-пермяков и в беседе на русском языке: *Сами же потом говорят, много не мотайте <на хлеб>, говорит, потому что по этим ниткам, это как бы мостик, но вот этот мостик-то очень длинный получится идти куда-то. Какую-то воду переходить... ну, мертвому-то. Получается, не надо много, чтоб быстрее пришел* (Большая Сидорова Куд.).

Что настряпал, то и положишь. Можешь печенъешко положить, можешь хлебушка, пирог, шаньгу ли, бутылку. [Нитки?] Нитки, иголку. [Зачем?] А шить, шить нать надо ему будет (Елога Юрл.).

Первая встреча на территории юрлинско-кочёвского пограничья дополняется парным обрядом, который проводится обычно на 40-й день: мешочек с предметами отдают ритуальному заместителю умершего, и в число вещей, как правило, вновь входят нитки.

Проведение первой встречи у русских жителей южных районов округа имеет сходство с этим ритуалом у иньвенских коми-пермяков. В поселке Майкор Юсьвинского МО основным предметом, приготовленным для передачи, является **каравай**, к нему может добавляться катушка ниток: *Подорожник — это специальный каравай, нитки тюричок, платочек, всё свяжут, первому попавшему отдают. Некоторые даже когда поминаются, тоже тюрички дают, не платок (Майкор Юсьв.); Подают первому встречному, подорожник называется. Пекут специальный каравай. Ложишь туда, кто нитки тюричок ложат. Берут платочек. Каравай положили, нитку положили, носовой платок положили, всё это связали... Первый попавший кто попал — ему отдают (Майкор Юсьв.) (СМЛ 2020: 167).*

Отчетливое сходство с ритуалом первой встречи у иньвенских коми-пермяков имеет и вариант обряда, бытующий за пределами Коми-Пермяцкого округа — в непосредственно прилегающем к нему Обвинском поречье. Здесь хлеб также принято обматывать нитками, но действие это обозначается глаголами «переплести», «запутать» и т.п.: *Вперед которые с милостиной идут. Там хлеб, нитками запутают там, денежку положат (Караг.); Хлебушко, денежки. В хлеб воткнут, нитками переплетут, в платочек носовой завернешь. <...> Человек попадет — человеку отдашь милостинку (Караг.); Шанежку или булочку ложишь, и туда деньги. Внутрь втыкаешь, ниткой завязываешь, запутываешь. И кто первый попадет, тому и отдают. Это до сих пор делается, подорожная милостина (Сив.); Ерушник испекут, копейку туда сунут,*

<...> *нитками **перевяжут**. Свои прядёные нитки льняные* (Сив.) (Там же: 123–125, 166). Нить — дорога для умершего, ее подача защищает от возвращения покойника, особенно после того как вся катушка будет использована: *В хлеб положишь в самый десять рублей, десятку. Положишь тамо и нитками завернешь, и там эти нитки впихнешь в хлеб тоже. А чтобы умерший не пришел. У них это **дорога**, куды он пошел. Да, дорога к нему, пусть идет, душа идет. Нитки, мне говорили, не новые, их надо распутать, ну, отпечатать. Надо эти нитки взять и исшить, чтобы душа-та ушла* (Караг.) (Там же: 306).

Ритуал первой встречи известен во множестве регионов с русским населением. В состав милостыни / подарка там тоже часто входит нитка (Седакова 2004: 174). В Коми-Пермяцком округе у кочёвцев этот ритуал сформировался при взаимодействии с обрядовой культурой русских-юрлинцев. Южный вариант, бытующий у ийвенских коми-пермяков, по всей видимости, является результатом контактов с другой группой русских — населением Обвинского поречья. При этом ийвенский ритуал первой встречи отличают некоторые специфические черты, в частности перематывание хлеба крест-накрест и более строгие требования к длине нити.

ПРОТЯГИВАНИЕ НИТКИ ИЗ МОГИЛЫ НАРУЖУ

Иногда во время похорон один конец нити клали в гроб / опускали в могилу, а другой **протягивали** на поверхность, чтоб его было видно. Этот ритуал проводится в Юсьвинском МО, слышали о нем и некоторые жители прилегающих кудымкарских территорий. Так, рассказчица из села Ёгва отметила ритуал протягивания нити из могилы как одно из самых ярких различий между кудымкарским и юсьвинским похоронным обрядом:

Сія шуис: «Ниткасö, — нö, — кыскö могиласис и ась, — нö, — сія вевдöрас воö». А, мыся, мыйвö сійö? «Чтоб сія гортö, — шуö, — туйсö адззис». И этö аньö менам висьтаввис. <...> Вот сійö ме запомниті: «Ниткасö кыскö грöбсис и вевдöрас кольö».

Тöда, что грöбьяс тиöктis сюыштны и грöбьяс петкöтны (Ёгва Куд.).

[Она сказала: «Нитку, — говорит, — вытащите из могилы и пусть, — говорит, — она снаружи будет». А, говорю, зачем это? «Чтоб он домой, — говорит, — дорогу нашел». И это свекровь моя рассказывала. Вот это я запомнила: «Нитку вытащите из гроба и снаружи оставьте». Знаю, что в гроб просила засунуть и из гроба вытащить.]

Протянутая из земли нить символизирует дорогу, по которой возможно возвращение души умершего домой в предназначенные для этого дни, когда ее пребывание среди людей считается нормой: *А еще, я не знаю, здесь такое, у нас в Доеге, да. Там это уже вот гроб спустили, — туда обязательно катушку <положат>, и нитка должна торчать. [Высовываться, да?] Да, просто выставили. Это просто выставили, чтоб душа могла выйти (Архангельское Юсьв.); Еще специально ниточку пускают туда в могилу, чтобы он оттуда выходил кушать да чё, когда его поминают. Ниточку опустили, а кончик чтоб видно было. Так и оставляют (Дмитриево Юсьв.).*

В опубликованных материалах встречается ряд дополнительных значимых деталей. В селе Доег для ритуала использовался тот же моток, что и для обряда первой встречи: *«Обязательно в могилу опускали нитку. <...> Кто хлеб готовил, тот и эту нитку готовил» (ЮЛР 2015: 165).* Один конец нити опускали на гроб к голове умершего, а другой наматывали на установленный могильный крест. В некоторых юсьвинских деревнях родственницы умершего плели или вязали из нити петли, длина такого шнура составляла более двух метров. В рассказах на русском языке он называется «дорожка», «лестница»: *Потом еще плетут дорожку. <...> В могилку опустят. Это лестница будет, для души. Ей ведь выходить надо (Казённая Юсьв.); «Лестница, — говорят, — лестница, чтобы душа выходила». Один конец-то в могилке оставляют, другой к памятнику привязывают (Дмитриево Юсьв.) (ЮЛР 2015: 166).* Зафиксировано также наименова-

ние *тронка* (Чугаева 2015: 72). Неизвестно, имеет ли эта обрядовая терминология собственно коми-пермяцкие аналоги, поскольку, по-видимому, она зафиксирована в русской речи коми-пермяков — билингов.

Единичное упоминание о *лесенке*, связанной из белой нити, записано в смешанном русско-коми-пермяцком селе Кува Кудымкарского МО: там, чтоб душа поднялась на небо, этот ритуальный предмет клали в гроб рядом с покойником (Там же: 72). В русском поселке Майкор Юсьвинского МО зафиксирован обрядовый термин *дорожка*: «Плетут из ниток *дорожку* два метра. Ее положишь ко гробу, и ко кресту ложат. Чтоб выходил <умерший>» (СМЛ 2020: 67). Подобные случаи, однако, редки, все они относятся к населенным пунктам, где имеются тесные контакты с коми-пермяками¹⁶³.

Особое значение, которое инвенты придают использованию нити в похоронном обряде, иногда приводит к появлению окказиональных ритуальных форм. Одна из них обнаружена за пределами Коми-Пермяцкого округа, в Сивинском МО Пермского края. Юсьвинская коми-пермячка вышла замуж в русскую старообрядческую семью. В пожилом возрасте она приготовила для себя «смертный узел» с одеждой и предметами для раздачи на похоронах. В число этих предметов вошли и катушки с нитками. Один из мотков наша собеседница намеревалась использовать особым образом: *А это нитки тут положены, как меня понесут дак. Это я накажу дочери. Пускай эти нитки здесь у воротчиков завяжет или чего ли и несет до кладбища, хватит до кладбища сколь. А если всё не издержится, дак со мной положат. Это дорога моя* (Быково

¹⁶³ Семантически близкий ритуал выявлен у марийцев: в гроб вдоль тела умершего укладывается нитка, из которой на том свете он сделает качели для перехода над котлом с кипящей смолой и подъема на небо (Ашихмина 2022: 154). Прибельские марийцы кладут поверх тела покойника три цветные нитки, чтоб его душа качалась на них до 40-го дня, дожидаясь прихода родственников (Яфаева 2014: 10). У марийцев Пермского края для изготовления качелей осуществлялся сложный ритуал обмеривания умершего: нить проводили вдоль тела с головы до пят, затем под стопами и снова вели вдоль тела к голове, таким же образом относительно тела покойника ее помещали в гроб (Черных и др. 2013: 306).

Сив.). Ритуальное действие, которое пожилая женщина завещала совершить на своих похоронах, носит индивидуальный характер, но при этом опирается на традиционные формы — такие, как нить-дорожка, протянутая из могилы наружу.

ПОДАЧА МИЛОСТЫНИ НА ПОМИНКАХ ПО УМЕРШЕМУ

На территории юрлинско-кочёвского пограничья на сороковой день после смерти проводится особый поминальный обряд, включающий ритуал передачи специального **мешочка** живому заместителю умершего. В котомку кладут ряд предметов, среди которых может быть и нить: [Мый тэчöны котомас?] *Кружка вöлі, тарелка, ем сунисöн*. [Что складывают в котомку?] *Кружка была, тарелка, иголка с ниткой* (Дёмино Коч.); *Миян суниссö токо пуктöны вот, котомкасö кöр сетны пондасö, сэтчö пуктöны*. [У нас нитку только кладут вот, котомку когда отдавать будут, туда кладут] (Борино Коч.); *А емнас ниткасö эд сійö оз пуктö*. *Сійö котомас ем-суниссö пуктöны*. [А иголку с ниткой ведь это не кладут <в гроб>. Это в котому иголку-нитку кладут] (Большая Коча Коч.). На периферии ареала вещи могут отдавать не специально ритуальному заместителю, а первому встречному на улице: *На сороковой день котомочку собирают: чашечку ложат, ложечку, хлеба*. <...> *Если женщина умерла, юбку положат, кофту. Нитку с иголкой. Из дому выходят и, кто первый попадет, тому дадут* (Юксеево Коч.). Иногда уточняется, что в котомку кладут те нитки и иголку, которые остались после изготовления мешочка: *Нитку и иголку обязательно ложат. Вот, которым шили мешочек* (Сеполь Коч.).

Необходимость наделить умершего швейными принадлежностями мотивируется тем, что на том свете он сохраняет потребность в починке одежды:

На сорок дней котомку шьют специально из белой ткани. <...> *Одежду туда положат, обувь, нитку с иголкой, бутылку вина, рыбный пирог, чашку, ложку, мыло, которым мыли его*.

[А нитку с иглой зачем?] *Нитку с иглой обязательно кладут: он работает ведь там, порвет что-то — зашьет* (Ошово Коч.).

Аналогичные представления устойчиво бытуют у русских в соседнем Юрлинском МО. В некоторых селах и деревнях ритуальным заместителем умершего выступает тот человек, который его обмывал; он и получает нитки, с помощью которых изготавливались ритуальные предметы:

Мешочек нужно шить. [А как шьют?] Вперед. На которого <покойника> шьют тоже иглой, эту иглку <тому человеку>, который обмывал, ему и отдать. Всё в эту котомочку и слаживают: нитки ложат, иглку. [А нитки с иглой не кладут в гроб?] Нет. Который обмывает, тому <надо отдать>. [А почему их отдают? По идее, они в хозяйстве могут пригодиться?] Не положено держать (Елога Юрл.).

Перечисляя предметы, которые нужно положить в мешочек, пожилые женщины нередко пересказывают фрагмент духовного стиха, которым сопровождается обряд сбора котомки и ее передачи ритуальному заместителю¹⁶⁴:

[А саван, его как шили? Говорят, какие-то правила были: иглой от себя...] *От себя, на покойника-то от себя. А потом ты эту иглку-ту, в котомочку-ту и класть. Там же поется, как его? «Кладет жо нитку, иглочку». Вот эту иглку и класть туда надо, в котомку-ту* (Елога Юрл.).

Это большие поминки, самые большие, самые тяжелые. [Почему тяжелые они?] Там и надо, знаешь, помолиться, и душу на улицу проводить с котомочкой, и котомочку накласть: пирог, свечку, чашку, ложку, и нитки, иглку. И этого целовека провожают с котомочкой на улицу. <...> «Вот кладет перво она чистое полотенчко, — стих поется. — Чистое полотенцико, кладет она цистую скатёрочку, кладет она себе святочестную милостинку, кладет она <...> чашку, ложку, кружку и нитки, иглку». Вот это всё в котомочку, и всё поем (Пестерёва Юрл.).

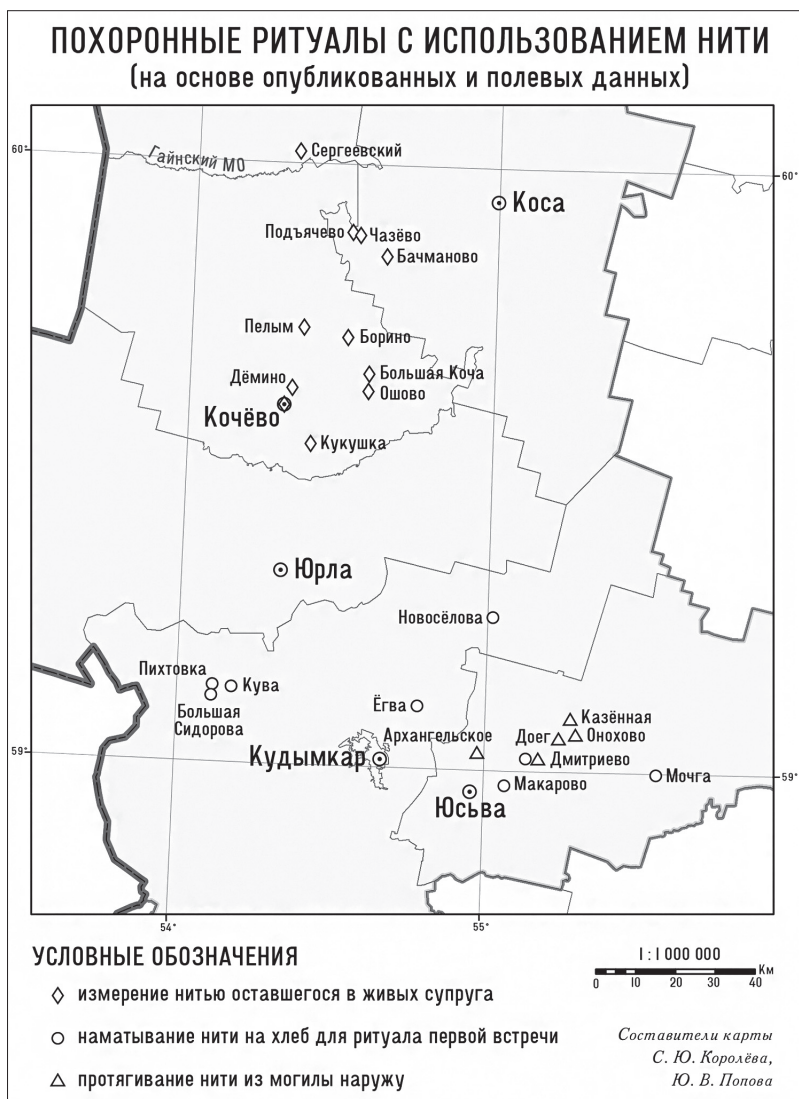
¹⁶⁴ Подробнее о стихе на сбор котомки и других песенных произведениях, сопровождающих похоронно-поминальные обряды русских-юрлинцев и кочёвских коми-пермяков, говорится в статье М. А. Тихоновой и С. Ю. Королёвой, включенной в эту монографию.

Обращение к стиху, таким образом, выступает как мнемонический прием, позволяющий совершить ритуал правильно и положить все, что нужно. Среди перечисляемых предметов есть и нитки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Осмысление смерти, как и ее обрядовая обставленность, — это культурный конструкт, обладающий уникальными характеристиками в разных человеческих сообществах и в разные исторические периоды (Соколовский 2024: 5). Сегодня традиционная похоронно-поминальная обрядность в Коми-Пермяцком округе, как почти повсеместно, стремительно трансформируется под влиянием современного ритуального сервиса и городских обрядовых моделей поведения. Тем не менее у коми-пермяков и русских хорошо сохраняется память о традиционных локальных формах обряда. Модернизированная церемония прощания с умершим и его поминовения нередко дополняется ритуальными действиями, типичными для местной традиции. Сохранению архаичных элементов традиционного акционального, предметного и вербального кодов способствует некоторая изолированность Коми-Пермяцкого округа в составе Пермского края, а также конфигурация расселения русских и коми-пермяков и наличие островных традиций.

У обоих народов целый ряд погребальных ритуалов включает использование ниток. С ними выполняются разные действия: **обмеривание** покойника или оставшегося в живых человека, особое **шитье** предметов для умершего, **связывание** рук и ног покойника, **раздача** (раздаривание) ниток в память о нем, **наматывание** на хлеб для подачи первому встречному, **протягивание** нити из могилы наружу. Некоторые действия выполняются после похорон с «покойницей» ниткой — как правило, ее используют применительно к драчунам: **пришивают** к их одежде или **вшивают** в нее, **привязывают** к рукам вспыльчивого, драчливого человека и т.п. В той же функции, что «покойницкая» нитка, используется веревка, полоска ткани и т.п. Вместе с нитью нередко употребляется иголка, выступающая как парный ей предмет.



В конце XX–XXI вв. диалектная обрядовая терминология лучше сохраняется в коми-пермяцкой языковой традиции. В числе таких терминов особую группу составляют метафорические обозначения нитки, раскрывающие ее символическое значение в конкретном ритуале. Так, нить, которой измерили оставшихся в живых мужа или жену и которую положили в гроб умершему, называется *инька* ‘жена’, *товариш*, *пара*, *ёрта гоз* ‘дружная пара’. Нитка, которую протягивают из могилы наружу, обеспечивая душе умершего возможность навещать живых, в русской речи коми-пермяков именуется *дорожка*, *тропка*, *лестница*. Сохраняет «дорожную» символику и нить, подаваемая в память по покойнику: коми-пермяки называют ее *туй* ‘путь, дорога’, русские — *дорога*. Особое обозначение используется коми-пермяками для нитки, вытянутой из савана или покрывала умершего. Диалектный обрядовый термин *покойнишной быздётъм нитка* букв. ‘покойничная распустившаяся нитка’ маркирует предмет как прямо связанный с покойником и потому опасный. Представления о «покойницкой» нитке есть и у русских, но в имеющихся у нас материалах эти верования не получают терминологического воплощения.

Мифо-ритуальная традиция обоих народов хорошо сохраняет погребальную мифологию, в т.ч. значения, которые придаются обрядовым действиям с ниткой. Все обилие устных текстов сводится, однако, к двум основным смысловым доминантам. Первая связана с нитью, которая добровольно отдается родственниками покойного — дарится на похоронах или поминках. Этот предмет ритуального реквизита предназначен умершему: он призван обеспечить ему дорогу на тот свет и иногда выступает как мост через водную преграду / огненную реку. Вторая группа значений присуща ниткам, взятым людьми у покойного, часто тайно — вытянутым из савана, покрывала, завязок, которыми стягивали его руки и ноги и т.п. Прагматика действий, выполняемых с такими нитками, обусловлена интересами и чаяниями живых. Как и все предметы, прямо соприкасавшиеся с покойником, эти нити считаются опасными и используются только в магических целях — в су-

дебной, семейной, реже лечебной магии. В единичных случаях значения «покойницкой» нитки переносятся на нить, полученную в память об умершем.

Проведенное исследование позволяет уточнить распространение на территории Коми-Пермяцкого округа некоторых ритуалов. Измерение ниткой живого супруга или супруги и символическое наделение умершего «парой» бытует только в северных районах, на юге это ритуальное действие отсутствует. Нить из могилы наружу протягивается в южном Юсьвинском районе. Варьируется способ изготовления милостыни (подарка) для обряда первой встречи: ийвенские коми-пермяки, как правило, наматывают нить на хлеб, а русские-юрлинцы и кочёвские коми-пермяки складывают ее вместе с некоторыми другими предметами в мешочек (либо завязывают в платок). На юрлинско-кочёвском пограничье и некоторых прилегающих к нему территориях нитка входит в число предметов, которые помещаются в котомку и отдаются живому заместителю умершего. Предписание раздавать нитки в память о покойном встречается у коми-пермяков и русских, в том числе за пределами Коми-Пермяцкого округа. Период этот повсеместно ограничивается сроком в сорок дней. После того как душа окончательно покидает мир живых, нить как ритуальный предмет-медиатор теряет свою актуальность.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*Названия
муниципальных округов
(ранее — районов)
Коми-Пермяцкого округа*

*За пределами
Коми-Пермяцкого округа*

Гайн. — Гайнский
Кос. — Косинский
Коч. — Кочёвский
Куд. — Кудымкарский
Юрл. — Юрлинский
Юсьв. — Юсьвинский

Караг. — Карагайский
Киш. — Кишертский
Кунг. — Кунгурский
Сив. — Сивинский
Черд. — Чердынский

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Александров 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / под ред. В. А. Александрова. М., 1989.
- Андрюнина 2015 — *Андрюнина М. А.* Символика пространства в славянской похоронно-поминальной обрядности: этнолингвистический аспект (украинская, белорусская, западнорусская и польская традиции): Дисс. канд. филол. наук. М., 2015.
- Ашихмина 2022 — *Ашихмина Л. И.* О символике нити в похоронно-поминальных обрядах финно-угров // Культурное наследие и культурные реалии Европейского Севера: изучение, проблемы, поиски / отв. ред. Ю.П. Шабаев. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 78). Сыктывкар, 2022. С. 152–166.
- Бахматов и др. 2003 — *Бахматов А. А. и др.* Юрлинский край. Традиционная культура русских конца XIX–XX в. / А. А. Бахматов, И. А. Подюков, А. В. Черных, С. В. Хоробрых. Кудымкар, 2003.
- Бахматов и др. 2008 — *Бахматов А. А. и др.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2008.
- Белицер 1958 — *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX в. (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 45). М., 1958.
- Валенцова 2004 — *Валенцова М. М.* Нить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 402–408.
- Васильева 2009 — *Васильева Е. А.* Символика ниток в похоронно-поминальной обрядности Прикамья // Камский путь: Мат-лы Всероссийских конференций «Строгановские чтения» – III и «Лингвистические и эстетические аспекты анализа текста и речи» – VII. Усолье; Соликамск, 2009. С. 12–14.
- Виноградова 2016 — *Виноградова Л. Н.* Персонификация Смерти в фольклорной традиции восточных славян и в древнерусской иконографии // Л. Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 172–179.
- Герц 2019 — *Герц Р.* Смерть и правая рука / пер. с французского языка И. Куликов. М., 2019.
- Добровольская 2011 — *Добровольская В. Е.* «На тот свет еще попасть надо...» Запреты и предписания, регулирующие захорон-

- ную жизнь человека (на материалах Владимирской и Ярославской областей) // Традиционная культура. 2011. Т. 12. № 4. С. 91–103.
- Елеонская 1994 — *Елеонская Е. Н.* Узлы и нити в русской народной колдовской практике // Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России / сост. и вступ. статья Л.Н. Виноградовой. М., 1994. С. 171–178.
- Ерёмина 1991 — *Ерёмина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- КПРС — Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощёкова-Гантман. М., 1985.
- Кремлёва 1980 — *Кремлёва И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Института этнографии. 1978 / гл. ред. С. И. Вайнштейн. М., 1980. С. 21–30.
- Крылова 2018 — *Крылова А. Х.* Похоронно-поминальные обряды и представления о загробном мире уральских марийцев в XX–XXI вв.: Выпускная квалификационная работа / науч. рук. А. В. Черных. (Рукопись). Пермь, 2018.
- Лимеров 1998 — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
- Паня 2017 — *Паня Н.* Грамматика погребальной обрядности / пер. с румынского языка Н. Голант. СПб., 2017.
- Подюков 2004 — *Подюков И. А.* Карагайская сторона. Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Покойнические предметы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 124–127.
- Плотникова 2023 — *Плотникова А. А.* Водная преграда в похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии и Полесья (на общеславянском фоне) // Живая старина. 2023. № 1. С. 4–7.
- Пономарёва 2016 — *Пономарёва Л. Г.* Речь северных коми-пермяков. М., 2016.
- Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- СМЛ 2020 — Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья / под ред. И. А. Подюкова. СПб., 2020.
- Соколовский 2024 — *Соколовский С. В.* Кросс-культурные исследования и коммуникация с умершими // Умершие в мире живых:

- Европейские исследования / отв. ред. С. В. Соколовский. М., 2024. С. 5–12.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1982. Вып. 576: Типология культуры. Взаимное воздействие культур / отв. ред. Ю. Лотман. (Труды по знаковым системам. XV). С. 57–71.
- Устьянцев 2023 — *Устьянцев Г. Ю.* Представления о «том свете» в текстах и практиках марийской культуры // Финно-угорский мир. 2023. Т. 15. № 3. С. 321–333.
- Халилов 2017 — *Халилов А. С.* Ритуально-мифологическая семантика перехода через реку в славянском и тюркском фольклоре // Фольклор Большой Волги / сост. В. Е. Добровольская, И. В. Дынникова, А. Б. Ипполитова, М. В. Строганов. М., 2017. С. 179–188.
- Черных и др. 2013 — *Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И.* Марийцы Пермского края: Очерки истории и этнографии. Пермь, 2013.
- Чугаева 2011 — *Чугаева С. В.* Традиционный погребально-поминальный обряд коми-пермяков: конец XIX–XX в.: Дисс. канд. ист. наук. Сыктывкар, 2011.
- Чугаева 2015 — *Чугаева С. В.* Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.
- ЮЛР 2015 — Юсьва — лебединая река. Сборник трудов и материалов по традиционной культуре жителей Юсьвинского района / Е. Н. Баяндина, А. М. Белавин, Е. А. Васильева, Н. В. Падерина, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Усолье, 2015.
- Яфаева 2014 — *Яфаева Г. М.* Похоронно-погребальная обрядность прибельской группы восточных марийцев // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2014. Сер. История. № 12. С. 8–13.

Духовные стихи юрлинско-кочёвского пограничья: структура традиции и связь с похоронно-поминальным обрядом

Название «юрлинско-кочёвское пограничье» используется для обозначения особой контактной зоны, где проживают кочёвские коми-пермяки и соседствующие с ними на юге русские-юрлинцы. Находится эта территория в Коми-Пермяцком округе Пермского края. В широком понимании она включает смежные Юрлинский и Кочёвский районы (теперь — муниципальные округа (МО)). Особенность сложившихся здесь фольклорных традиций определяется тем, что часть репертуара, прежде всего песенного, оказывается общей для двух народов. Это относится и к духовным стихам, которые продолжают бытовать в зоне юрлинско-кочёвского пограничья, приурочиваясь к обрядам похоронно-поминального цикла. Исследователям известен целый ряд региональных традиций, где произведения этого жанра функционируют схожим образом¹⁶⁵. Специфика интересующей нас территории связана с тем, что внебогослужебное духовное пение на русском языке распространено здесь не только у русских, но и у коми-пермяков¹⁶⁶. Песенные сюжеты некоторых типов (свадебные, пля-

¹⁶⁵ Обзор источников см. в (Воронцова 2015: 5; Королёва, Тихонова 2024: 130–131).

¹⁶⁶ Заимствование русскоязычных религиозных песнопений, в т.ч. фольклоризованных, в иноэтничные традиции является перспективным для исследования, но недостаточно изученным явлением. В числе работ по этой теме можно отметить статью Н. В. Леоновой и П. С. Шахова, в которой рассмотрено включение православных песнопений (кратких молитвословий, молитв, фрагментов чина панихиды и др.) в похоронный обряд переселившихся в Сибирь мордовцев-эрзя (Леонова, Шахов 2020: 201). Интересные наблюдения сделаны в монографии Е. И. Исмагиловой (Жимулевой), которая проанализировала варианты православных напевов в фольклорных традициях славянских и неславянских народов Сибири (Исмагилова 2021).

совые и др.), заимствованные из русского в коми-пермяцкий фольклор, в процессе бытования были переведены на родной язык, однако на духовные стихи такая практика не распространилась¹⁶⁷.

При описании целостной структуры локальной фольклорной традиции имеет значение множество параметров. Это функциональная направленность и празднично-обрядовая обусловленность жанров, исполнительская стратификация (наличие устойчивых певческих групп, «профессионализация» исполнителей, обиходное пение), локальная жанрово-стилевая доминанта. Кроме того, учитываются микроареалы распространения отдельных песенных форм, сюжетов и обрядов, а также границы ареала в целом, включая маргинальные и переходные зоны (Лапин 2017: 91–92). Применительно к юрлинско-кочёвской традиции нас интересовал лишь небольшой фрагмент этой сложно организованной системы¹⁶⁸. Мы сосредоточились на духовных стихах, которые рассмотрели с точки зрения их функциональных и семантических связей с похоронно-поминальным обрядом.

Внутри исследуемой традиции сюжеты поминальных стихов имеют разный «удельный вес» и образуют своеобразную иерархию, где одни из них обязательны для исполнения в ходе ритуала, а другие факультативны. Различается и их место в похоронно-поминальном цикле. Исполнение некоторых стихов у юрлинцев и кочёвцев более или менее строго приурочено к конкретным этапам обряда, и для нас представляют интерес механизмы, определяющие это приурочивание. Остальные произведения могут быть спеты в завершающей части поминок, когда хозяева и гости уже вышли из-за обеденного стола.

¹⁶⁷ Это отличает фольклор коми-пермяков от устной традиции верхневьчегодских коми, у которых народная религиозная лирика исполняется на двух языках (Чувьуров 2002 и 2002а).

¹⁶⁸ Строго говоря, в этом случае правильнее говорить о двух традициях, поскольку фольклорные системы русских-юрлинцев и кочёвских коми-пермяков не тождественны. Однако, поскольку мы описали тот сегмент, где эти системы имеют значительное схождение, то использовали выражение «юрлинско-кочёвская традиция», помня о его условном характере.

На эти аспекты функционирования традиции и направлено наше внимание. В исследовании учтены публикации юрлинских (Бахматов и др. 2003: 150–206; Бахматов и др. 2008: 371–418; Успенская 2009) и кочёвских духовных стихов (Четина, Роготнев 2010: 189–223; Чугаева 2015: 112, 250–253; Жуланова 2023: 237–244), материалы из архива Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ, а также собственные полевые записи авторов, сделанные в 2022–2024 гг.

О юрлинско-кочёвской традиции внебогослужебного духовного пения

Этнографическая группа русских-юрлинцев — потомки пришлого населения. За почти четыре столетия в окружении коми-пермяков они сформировали культуру «островного» типа (Черных 2013), одна из ярких особенностей которой — высокая степень единообразия на всей территории бытования. Другой заметной чертой является наличие архаики (в случае юрлинцев — поздней), которая актуализировалась в процессе освоения новых территорий и контактов с иноэтничными соседями (Бахматов и др. 2003: 15–16; Жуланова 1995: 84).

Юрлинско-кочёвское пограничье как особый культурный ареал впервые выделила этномузыковед Н. И. Жуланова. В процессе полевых исследований она обнаружила, что эта территория отличается особенно сильными культурными взаимосвязями автохтонного и пришлого населения. Фольклорная традиция русского меньшинства воспринималась коми-пермяцким окружением как авторитетная и служила источником заимствований в мифологической и обрядовой сферах. Так юрлинско-кочёвское пограничье стало особой переходной зоной, где осуществлялся и продолжает осуществляться «культурный трансфер» от русских-юрлинцев к кочёвским коми-пермякам. Обратный процесс тоже происходит, хотя и менее интенсивно. В результате в ряде сел и деревень, расположенных на границе Юрлинского и Кочёвского районов, сложились сходные системы фольклорных жанров и единый

музыкально-песенный стиль. Различия в манере русских и коми-пермяцких исполнителей здесь практически нивелированы (Жуланова 1995: 82–83; Успенская 2005). Ситуация эта тем более примечательна, что на южной границе Юрлинского района, в зоне контактов с иньвенскими пермяками, подобные процессы, по наблюдениям исследователей, почти не развиваются.

Еще одним значимым фактором, способствовавшим сближению автохтонной и переселенческой культур, было влияние старообрядчества (Бахматов и др. 2003: 210; Четина, Роготнев 2010: 35–36; Жуланова 2023: 220–221). По сравнению с другими территориями Коми-Пермяцкого округа, в юрлинских и кочёвских селах и деревнях в XIX в. проживало наибольшее число старообрядцев и единоверцев (Голева 2019: 51). Воздействие старообрядческой культуры, вообще ощутимое в религиозно-обрядовой сфере, сказалось и на похоронно-поминальной обрядности, важной составляющей которой стало исполнение духовных стихов. Значительное совпадение их сюжетов и мотивов с составом других региональных старообрядческих традиций указывает на вероятность того, что ранний пласт юрлинско-кочёвского репертуара мог сформироваться именно в староверческой среде¹⁶⁹.

Русские-юрлинцы называют песни религиозного содержания *стих*, мн. ч. *стихи*, их исполнение обозначается глаголом *стиха́рничать*, *стиха́рить* (СМЛ 2020: 220). У кочёвских коми-пермяков наименованием жанра служит русское заимствование *стик*, мн. ч. *стиккез*, в речи на русском языке — *стик*, *стих*, мн. ч. *стики*, *стихи*. Пожилые исполнительницы, как русские, так и коми-пермячки, обозначают некоторые произведения словом *молитва*. В рукописных тетрадах из кочёвских деревень в названиях произведений несколько раз по-

¹⁶⁹ Юрлинско-кочёвский корпус духовных стихов, извлеченных из рукописных поминальных тетрадей (более 440 текстов), на сюжетно-мотивном уровне частично совпадает с духовными стихами, представляющими нижегородскую (Бучилина 1999; Храмова 2012), вятскую (Воронцова 2015), верхокамскую (Поздеева 2007) и челябинскую переселенческую (Юровская 2017) старообрядческие традиции; см. также (Резниченко 1994).

является слово *стишок* (Кукушка, Сеполь Коч.), в юрлинских тетрадах эта лексема зафиксирована однократно в названии «*Молитва-стишок*» (Липухина Юрл).

Ситуация исполнения обрядово приуроченной лирики и лироэпики для русских и коми-пермяков оказывается «асимметричной». Традиционный похоронно-поминальный обряд обслуживается целой системой вербальных текстов, относящихся к разным жанрам. У русских-юрлинцев все они исполняются на родном языке. В культуре коми-пермяков формируется так называемый фольклорный билингвизм, при котором часть жанров функционирует на одном языке, а часть — на другом (подробнее о ситуациях и типах фольклорного двуязычия см. в (Лалин 2017: 36–40; Власов 2022)). Ритуальные обращения кочёвцев к умершему и индивидуальные причитания звучат на коми-пермяцком, а все молитвы (в т.ч. фольклоризованные), духовные стихи и групповые причитания исполняются на русском языке. По всей видимости, он воспринимается как естественный язык сакральных текстов. Об этом косвенно свидетельствуют коми-пермяцкие рукописные тетради с молитвами и духовными стихами: все записи, включая заглавия и сопутствующие комментарии, выполнены в них по-русски.

Наши полевые исследования подтвердили наблюдения Н. И. Жулановой о характере распространения русскоязычного похоронно-поминального фольклора на юрлинско-кочёвском пограничье, позволили выявить актуальное состояние жанров и уточнить границы их ареалов. Экспедиционные выезды 2022–2024 гг. охватили почти 40 сел и деревень на территории Юрлинского, Кочёвского и Косинского МО Коми-Пермяцкого округа. Оказалось, что севернее кочёвского села Юксеево традиция исполнения стихов затухает или отсутствует. Значимые элементы похоронно-поминального обряда, которые ими обслуживаются (в частности, ритуал сбора *котомочки* для умершего на сороковой день), там редуцируются или исчезают. Не характерны эти ритуалы и для соседнего Косинского МО, где духовные стихи представлены буквально единичными текстами. И наоборот, чем ближе мы

продвигаемся к границе с юрлинскими землями, тем более важную роль играют стихи в составе похоронно-поминального обряда, а в репертуаре местных ритуальных специалистов фиксируются не только новые, но и раннетрадиционные произведения.

В исследуемом ареале тексты этого жанра функционируют в двух регистрах — устном и письменном (об их бытовании в рукописном виде см. (Жуланова 2023: 220, 228–231; Тихонова 2023; Королёва, Тихонова 2024)). В XX–XXI вв. поминальные стихи записываются носителями традиции в тетради, где зачастую соседствуют с молитвами, семейными помянниками, значительно реже — с заговорами. Обычно развитую рукописную традицию ученые связывают с влиянием старообрядческой культуры, однако применительно к юрлинско-кочёвскому пограничью это утверждение оказывается проблематичным. Ни в известных нам публикациях, ни в собственных полевых интервью мы пока не обнаружили упоминаний о том, что здесь бытовали старообрядческие стихарники или другие рукописные сборники.

Действующими центрами, в которых продолжает исполняться народная религиозная лирика, на русской территории является деревня Пож, на коми-пермяцкой — село Большая Коча, деревни Сеполь и Отопково. Микролокальные центры бытования народной религиозной поэзии не всегда одновременно являются очагами функционирования рукописных поминальных тетрадей. Неожиданно для нас письменные формы не обнаружились в старообрядческом кусте юрлинских деревень Дубровка, Зарубина и Васькова, где группа пожилых женщин до недавнего времени по памяти исполняла полный цикл песенного похоронно-поминального фольклора. В русской деревне Пож, известной обширным и устойчивым репертуаром, выявлена пока одна активно используемая тетрадь. В некоторых селах и деревнях, где имелись или все еще имеются рукописные сборники, традиция пения духовных стихов постепенно угасает либо совсем исчезла. Так произошло с юрлинским селом Юм, где еще в конце 1990-х — начале 2000-х гг.

пожилые участницы певческого коллектива сопровождали похороны и поминки исполнением народной религиозной лирики. На некоторых территориях обнаружены любопытные трансформации, связанные с современным функционированием жанра. В русской деревне Ташка Кочёвского МО во время проведения обряда духовные стихи больше не поются, однако они декламируются по тетради: *Эти-то бабы-те пели <стихи>, я читать-то читаю. [Только читаете?] Ага, читаю вот эти вот стихи вот все. <...> Но петь надо <поминальный стих>, по идее-то, когда собирают котомочку, а мы собирам так, никто не поет. [Вы это не поете, но читаете?] Да. Читаю (КЛВ).* В коми-пермяцкой деревне Кукушка зафиксировано использование фотокопий, сделанных с тетради местного ритуального специалиста, не для пения, а исключительно для чтения «про себя», вне какого-либо обрядового контекста.

Там, где духовные стихи продолжают исполняться, они почти не поются вне ситуации похорон и домашних поминовений. Однако раньше, по-видимому, сфера функционирования этого жанра у юрлинцев и кочёвцев была шире. Еще несколько десятилетий назад духовные стихи звучали на посиделках старших женщин, в том числе в дни значимых церковных праздников:

Придут в гости-то, кто кому родня, там и сидели. Соберутся бабушки-те, сидят да поют. Они стихи пели, стихи, но, эти бабушки-те, которые соблюдали <...>. Старинные, без гармошки, без всего пели <песни> и стихи. <...> Хорошо тянули стихи они, много, а щас ведь не знаем стихи-те (КЛВ).

Среди исполнительниц старшего возраста сохраняется традиция внеобрядового бытового пения «для себя» — например, перед сном:

[Когда поют стих «Пресвятая ты Елена»?] Это тоже не поют <сейчас на поминках>, но я это так-то знаю. [Вы его читаете или поете?] А вот с кем поешь? Не с кем! [А напойте чуть-чуть.] Я это... у меня тоже записано это дак. Одна когда лежу вечером дак, иногда пою тоже (АДВ).

Встречаются упоминания и о других окказиональных ситуациях исполнения. Жительница коми-пермяцкой деревни рассказала, что ее боговерующая бабушка пела стихи, когда присматривала за внучкой. Именно так рассказчица впервые услышала стих о смерти, которая приходит за человеком «с косами, с пилами»:

[Когда поют стих «Наши-те веки кончаются, наша смерть приближается...»?] *Я слыхала, дак давно уже, давно. Маленькая еще была. [Здесь, в Кукушке?] Да, бабушка умерла когда, тогда хоронили, это, тогда пели. Так старые уже, стары... это давно. Но все равно, видимо, мне сюда зашло. (Показывает на голову.) Помню <...> как есть слова. Ой ли. <...> [А почему вот смерть идет с косами, с пилами?] Дак вот бабушка-та тогда этот стих, она боговерующая была дак, пела мне. Ну не так <не на поминках>, а просто, может, сидели или пестовала дак. Но я уже большенькая, я в пятом классе училась. <...> [То есть она это даже не на поминках пела, да?] Нет, нет, просто так. Говорит: «Смерть вот как идет», — вот так как-то говорила (ПВА).*

Несмотря на выделенность духовных стихов из сферы обычных певческих практик и тесную связь с обрядом, коми-пермяцкие исполнительницы более спокойно относятся к их неурочному пению, нежели русские. У последних развиты представления о нежелательности и даже опасности исполнения некоторых причетов и духовных стихов вне обрядовых ситуаций. Жительницы деревни Пож во время беседы с нами неохотно спели стих «Ино кто же моей душе поможет же...» (местное название — «За спасибо»): [А дальше какой стих правильно петь?] [СВП:] *А дальше чё пели мы? Мы «Два ангела» начинали, пели. [Инф. 2:] «Спасибо»-то... [СВП:] «За спасибо»-то надо <петь только> на поминках, это при покойнике (СВП).* Один из поминальных причётов они совсем отказались исполнить из опасения вызвать или ускорить чью-либо смерть (его нам удалось записать позднее). Сохраняется здесь и чувствительность к «правильному» и «неправильному» звучанию духовных стихов, которые исполняются в иной манере, чем обычные песни: *Но их <стихи> громко не поют! Я помню,*

раньше ведь старухи много ходили, человек по двенадцать, по пятнадцать, но они поют вполголоса — это же не песни! Их громко не поют, стихи эти (СВП).

СТРУКТУРА ЮРЛИНСКО-КОЧЁВСКОГО РЕПЕРТУАРА

Во многих региональных традициях, где духовные стихи включаются в ход похоронно-поминального обряда, они звучат в ситуации ночного бдения над умершим. Так этот жанр функционирует на Смоленщине (Смоленский сборник 2003: 36–42, 104–105, 110–111; Ивашина 2009: 120; Панова, Теплова 2020: 5), калужско-брянском пограничье (Косятова 2012: 20), Южном Урале (Юровская 2014: 282, 287; 2017а: 20–23; 2022: 43–45, 48;) и на других территориях. В наших полевых записях встречается буквально единичное упоминание о пении стихов ночью:

А это когда, наверно, еще покойник-то дома. Когда ведь умрет, дак собираются и долго ночь ночуют, и всё поют, стихи поют и поют. [Это можно было петь даже и ночью?] Ну, наверно, но я знаю, что певали. Вот бабушка-та у нас умерла, она боговерующая была дак. Отец-то привозил с Сеполя бабушек старых, ну, с которыми она зналась <чтобы они молились и пели> (ПВА).

Сейчас в зоне юрлинско-кочёвского пограничья исполнение стихов в подобной ситуации, по-видимому, не практикуется. Ночное бдение над покойником считается обязанностью родственников. Иногда дополнительно приглашается женщина среднего или пожилого возраста, которая читает над умершим каноны и псалтирь (в юрлинской обрядовой терминологии — *учёная*). Духовных стихов она при этом не исполняет.

Сложный характер похоронных и поминальных ритуалов у юрлинцев и кочёвцев делает востребованным присутствие ритуального специалиста и на других этапах обряда. Некоторые действия здесь до сих пор сопровождаются молитвами, формулами — обращениями к умершим, причитаниями и поминальными духовными стихами. Тексты этих жанров могут входить в репертуар *учёной*, хорошо знающей сценарий

обряда и выступающей в роли распорядителя. Вокруг авторитетного ритуального специалиста складывается коллектив из нескольких помощниц, которые вместе с ней исполняют молитвы и духовные стихи, могут делить между собой обрядовые функции, при необходимости заменяют друг друга (см. об этом (Четина, Королёва 2016; Королёва, Тихонова 2023))¹⁷⁰. Хотя строгих запретов для мужчин на пение стихов нет, этот жанр относится к сфере почти исключительно женского исполнительства. В некоторых микролокальных традициях духовные стихи звучат в день похорон во время прощания с покойным. Более широко распространено их пение в поминальные дни: *девятины*, *три недели* (20 дней, отмечаются не повсеместно), *сорочины*, *полугодины* (справляются по желанию родственников умершего), *годины*, — во всех этих случаях духовные стихи завершают ритуальную трапезу и могут исполняться после застолья. В индивидуальном поминальном цикле особое значение имеет сороковой день, сопровождение которого духовными стихами считается наиболее важным.

Описывая совокупность стихов, характерных для конкретного региона, специалисты выделяют внутри нее группы, относящиеся к разным стадияльно-стилевым пластам¹⁷¹. Для юрлинско-кочёвской традиции тоже типична стилевая неоднородность. Здесь сохраняется несколько «старших» эпических стихов, примером которых может служить произведение «У отца-то отца было у Владимира...» — женская версия сюжета об Алексии, человеке Божьем (см. о нем (Жуланова

¹⁷⁰ Роль народных религиозных специалистов неоднократно описана на примере других регионов, в том числе в связи с современными трансформациями обряда (Соколова 2014). Из публикаций последнего времени см. (Левкиевская 2023; Кучко, Сурикова 2024), на материале традиции российских понтийских греков (Климова, Никитина 2022: 167–169).

¹⁷¹ В структуре смоленской традиции исследователи выделяют ядро — обширную группу духовных стихов, укорененных в местной музыкальной культуре, и количественно меньший периферийный пласт — стихи позднего происхождения, близкие по стилю к городской лирической песне (Смоленский сборник 2003: 297). В нижегородской традиции XX в. имеются немногочисленные тонические старшие духовные стихи и более обширный слой поздних стихов литературного склада (Храмова 2012: 16–17) — такое соотношение вообще типично для современного бытования жанра.

2001)). Значительно большее число произведений относится к «младшим» («покаянным», «поминальным») стихам: «С другом я вчера сидел...», «Ой вы братья мои, братчики милые...», «На белом свете человек как трава растет» и др. Среди исполняемых и / или записанных в тетради текстов встречаются также новые и новейшие произведения, в том числе авторские: «Слава Богу за всё...», «Исус Христос выходил из храма...» («Христос с учениками из храма выходит» — современный стих протоиерея Н. Гурьянова), «Завещание матери» и др.¹⁷² Их число в репертуаре коми-пермяцких исполнительниц больше, чем у русских.

Совокупность духовных стихов, бытующих у юрлинцев и кочёвских коми-пермяков, может быть представлена в виде иерархически организованной структуры. Ядро традиции составляют обязательные произведения, а также распространенные духовные стихи, которые в разных селах и деревнях могут приурочиваться к конкретным этапам похоронно-поминального обряда. Некоторые микролокальные традиции имеют устойчивый репертуар, включающий не только обязательные, но и факультативные тексты. Важно, что набор этих текстов отрефлексирован исполнительницами как «свой», характерный для их местности. Периферию составляет довольно обширный пласт стихов, в основном поздних, которые не имеют определенной приуроченности и раньше на этой территории могли вообще не исполняться.

1) Обязательные поминальные тексты. В юрлинско-кочёвской традиции есть два произведения, которые в значительной части ареала являлись (а там, где традиция не редуцировалась, до сих пор являются) обязательным элементом нескольких ключевых ритуалов. Первое из них представляет собой не духовный стих, а групповой причет со стабильной,

¹⁷² Иногда специалисты отделяют новые и новейшие произведения от духовных стихов и предлагают называть их религиозными песнями (Панова, Теплова 2020: 4, 6). Мы используем понятие «духовный стих» как наиболее общее и применяем его ко всем разновидностям духовных песен, вошедших в устную традицию.

не импровизационной структурой — «Ты прости-ко, прощай...»¹⁷³. Важная роль, которую он играет, вкупе с минимальной изменчивостью текста приводят к тому, что этот причет иногда записывается женщинами в рукописные поминальные тетради вместе с духовными стихами. В похоронно-поминальном цикле он исполняется дважды: на похоронах во время прощания с покойным и выносе гроба из дома, а также на сороковой день во время обряда проводов души с ритуальным заместителем умершего. Другой обязательный текст — поминальный стих «У (имярека) сегодня праздничек...» (или «Ты клади же котомочку...»). Его поют на сороковой день, стих сопровождает сбор *котомочки* для ритуального заместителя умершего и не исполняется в иных ситуациях. Нам не удалось обнаружить версий этого сюжета в других региональных традициях; на то, что он встречается только в юрлинско-кочёвском ареале, указывает и Н. И. Жуланова (2023: 230–231). Сюжеты, специфичные для определенных локальных сообществ, выступают как «стихи-маркеры» (Воронцова 2015: 17)¹⁷⁴. Стих на сбор котомки для души умершего является таким маркером, отличающим репертуар юрлинско-кочёвского пограничья от других локальных и региональных традиций.

2) **Духовные стихи, приуроченные к конкретным этапам обряда.** К ядру традиции следует отнести и второй, более обширный, пласт произведений. Это распространенные на обследованной территории духовные стихи, приуроченные к определенным этапам похоронно-поминального обряда. Подобная приуроченность возникает и соблюдается, как правило, не повсеместно, а лишь в отдельных сообществах (селах, деревнях). Связь текста с ритуалом может обуславливаться его содержа-

¹⁷³ Групповое исполнение поминальных и в особенности похоронных причитаний представляет собой редкое и до сих пор малоизученное явление, см. о нем на примере мезенской традиции (Марченко 1990), на пермском материале (Щупак 2013; Королёва, Брюханова 2018: 18).

¹⁷⁴ Е. В. Воронцова предложила использовать это наименование для текстов, которые встречаются в стиховниках одного определенного согласия. Представляется, что понятие применимо и к сюжетам, характерным для одной (этно)локальной традиции.

нием, в таком случае время или ситуация исполнения упоминаются в стихе прямо. К примеру, строки «Сорок дней душа бродила, / Все заставушки прошла» отсылают к представлениям о посмертных мытарствах души, которые заканчиваются на сороковой день после смерти, в связи с чем стих исполняется на *сорочины*. Нередко соответствие между этапом обряда и сопровождающим его стихом устанавливается посредством более сложной народной герменевтики.

Приуроченность стихов к обряду можно проиллюстрировать описанием конкретного цикла похоронно-поминальных произведений. Примером, когда закреплённость за тем или иным ритуалом получают все тексты, служит микролокальная традиция старообрядческой деревни Васькова Юрлинского МО. Зафиксированный здесь в 2017 г. набор включает шесть произведений: три групповых причета и три духовных стиха. Стих «Да лежит жо раб да он да на лавочке...» поется, когда умерший находится в гробу и к нему приходят проститься родные и знакомые; стих «У <имярек> да грешная душенька, / Всё по терему она да похаживает...» исполняется в конце поминального обеда на девятый и сороковой дни, а иногда и через год после смерти — на *годины*. Известен здесь и упоминавшийся выше стих на сбор котомки «Стоит раб у престолика, / Собирает жо он себе да котомочку...», которым в сороковой день сопровождается подготовка мешочка-милостыни для ритуального заместителя умершего¹⁷⁵. Записанные в Васьковой варианты текстов носят развернутый характер, новые стихи в местном цикле похоронно-поминального фольклора отсутствуют.

3) Традиционные духовные стихи, исполняемые после поминального застолья. Третий уровень структуры составляют прочие произведения, устойчиво бытующие в опреде-

¹⁷⁵ Четкое место в обряде есть и у каждого причета: «Распрощается душа да со своим родом-племенем...» сопровождает последнее прощание с умершим в доме, когда родные и соседи обходят гроб по кругу; «Распрощается душа да со своей жо горенкой...» звучит во время выноса гроба и по дороге на кладбище; причет «Седу-седу я да на сыру землю, землю да матушку, / Поднимися да шум-погодушка...» исполняется при посещении кладбища в календарные поминальные дни.

ленной местности и воспринимаемые исполнителями как «свои». Многие из таких стихов не имеют четкого места в обряде, обычно их поют один за другим после поминального обеда. Число исполняемых в этой ситуации произведений не регламентировано, а их набор определяется (микро)локальной традицией.

Иногда исполнительницы знают точное количество духовных стихов, входящих в местный репертуар, и стараются время от времени петь их все, чтоб не забывать. Такая практика существует в юрлинской деревне Пож, где ритуальные специалисты и их помощницы одновременно являются участницами фольклорного ансамбля. По сравнению с другими микролокальными традициями, пожинский цикл имеет устойчивый состав. Причинами сознательной консервации служит хорошее состояние традиционных обрядовых элементов, сохраняющийся навык женского ансамблевого пения, а также установка на поддержание «своего» репертуара и аутентичной манеры исполнения (последняя выступает как одно из проявлений локальной идентичности)¹⁷⁶. По утверждению пожинских учёных, местный набор стихов включает 12 произведений: «Сколь на свете ни живи да нам не жить будет...» («На белом свете человек как трава растёт») — поется в день похорон первым из духовных стихов, приурочен к прощанию с умершим в его доме; «У отца-то отца было у Владимира...» — в Поже стих называется «Лена-Ленушка», из-за большой продолжительности раньше он мог исполняться по дороге на кладбище; «Господи, прости-помилуй нас. / Ино кто же моей душе поможет же...» — в пожинской традиции называется «За спасибо», поется в конце поминальной трапезы, после чего хозяева одаривают молившихся милостыней; «Два-те ангела да были Господние, / Вы куда, куда да лётали...» — исполняется первым после раздачи милостыни и выхода из-за стола; «Два-те ангела, да два Господние, / Они шли жо текли да по

¹⁷⁶ При исполнении песенных произведений участницы ансамбля «Калинушка» стараются сохранять архаичные диалектные особенности, характерные для пожинской традиции (оканье, произнесение Ч вместо Ц и др.).

сырой земле...»; «Уж вы вдовушки да вдовы...»; «Солнце праведное да на закат пошло...»; «Рабы ли вы рабичи, чем вы будете спасены...»; «Как во поле да при долине / Тут стоит свята зелена кедра...» (в пожинской традиции называется «Про монаха»); «Пресвятая Еленёя» — как и пять предшествующих стихов, может звучать после окончания поминальной трапезы и выхода из-за стола; «Сон Богородицы» — может завершать исполнение духовных стихов; «Разнесчастливая моя судьба...» — поется самым последним, перед уходом всех участников поминального обеда домой¹⁷⁷.

Из 12 сюжетов пожинского цикла шесть имеют более или менее четкую связь с определенными этапами обряда, еще шесть по желанию участниц могут звучать после поминальной трапезы, их точное количество и последовательность произвольны. Хотя пожинские песенницы периодически слышат и другие духовные стихи, они сознательно не заучивают и не включают в свой репертуар «чужую» поминальную лирику.

4) **Новые заимствования и тексты «про запас».** Четвертый пласт — периферия традиции. К ней мы относим все, что когда-либо было услышано и записано ритуальными специалистами и обычными исполнителями в рукописные тетради. Такие стихи поются не всеми и / или звучат крайне редко. Известны случаи, когда талантливые исполнительницы подбирали к понравившимся текстам подходящий мотив из арсенала знакомых мелодий, в том числе песенных. Часть произведений не исполняется совсем, оставаясь текстами не для пения, а для «душеполезного чтения». Представление о наборе периферийных сюжетов можно получить из поминальных тетрадей, обычно он достаточно объемён и превышает количество стихов, укорененных в традиции. Устоявшиеся микролокальные циклы типично включают 5–12 «звучащих» произведений, однако в юрлинских рукописных сборниках может содержаться 20 и более сюжетов, а в кочёвских — до 30–40

¹⁷⁷ Стих на сбор котомочки в этот список не включен, но участницы ансамбля хорошо его знают и поют в ходе соответствующего ритуала.

стихов. Большую часть этого набора составляют поздние духовные стихи, близкие по стилистике к жестоким романсам, а также современные авторские религиозные песни («Было счастье мое, улетело далеко...», «Не осуждай за то что мы все люди» (стихотворение М. П. Розенгейма «Не осуждай» (Чарота 2010: 295–296)), «Благодарю тебя, Господь, / За все страдания и муки...», «Пред Тобою, мой Бог / Я затеплю свечу...», «Житейское море играет волнами...» и др.). Этот пласт является ресурсом, способствующим пополнению и обновлению традиции. Источниками новых сюжетов сегодня служат публикации в православной прессе и на специальных сайтах, печатные сборники, аудионосители, репертуар соседних территорий.

Сообществом, где поддерживается интерес к народным формам религиозного пения и интенсивно циркулируют новые произведения, является прихрамовая среда. Именно здесь на современном этапе активно распространяются духовные стихи позднего стиля. Это происходит в том числе и на южных территориях, где проживают иньвенские коми-пермяки, имеются смешанные и русские селения (с. Кува и Ёгва Кудымкарского МО, с. Архангельское, п. Пожва Юсьвинского МО и др.) (Чугаева 2015: 248–249; Жуланова 2023: 220–223, 225). Раньше устойчивые локальные репертуары в южной части Коми-Пермяцкого округа отсутствовали. Теперь ситуация разнится: в одних селах происходит формирование «своих» циклов духовных стихов, в других же их исполнение не закрепляется, угасая, когда сменяется поколение местных ритуальных специалистов.

ПРОЩАЛЬНЫЙ ПРИЧЕТ И ПОМИНАЛЬНЫЙ СТИХ НА СБОР КОТОМОЧКИ

Яркую черту юрлинско-кочёвской традиции составляет сближение духовных стихов и причетов, взаимодействующих в пространстве похоронно-поминального обряда. Сближение это проявляется как на вербальном, так и на музыкальном

уровнях и является результатом межжанрового взаимовлияния, жанровой интерференции (Успенская 2009: 5; Королёва, Брюханова 2018: 18; Жуланова 2023: 233–235)¹⁷⁸. Н. И. Жуланова отмечает, что групповые причёты повлияли на напевы юрлинских и в особенности кочёвских поминальных стихов (Жуланова 2023: 234). Сложился и общий для них пласт традиционных формул.

Широкое распространение причёта «Ты прости-ко, прощай...» на исследуемой территории, а также значимая роль, которую он играет в обряде, заставляют нас выйти за границы исследуемого жанра и уделить внимание этому произведению. Основной его сюжет — прощение души с родными, близкими и земным миром (см. подробнее в (Беломестнова 2014)). Повтор сходных по структуре формул направлен на последовательное отделение и отдаление умершего от живых: *Ты прости-ко, прощай, печка теплая, печка сугревная / моя лесенка / моя горенка / люди добрые, люди хорошие*. Перечисляются также действия, отныне невозможные для умершего: *больше не хаживать / больше не ляживать / не бирать грибочки-ягодки*, и т.д. Хотя сходные формулы прощения и перечислительные ряды родственников, с которыми расстается душа, содержатся в поминальных стихах, юрлинские исполнительницы уверенно отделяют от них это произведение, именуя его причётом (случай, когда вернакулярная обрядовая терминология совпадает с научной классификацией): *Это уж причёты называют, когда прощание. А стих — это вот «Два ангела» (ИНИ); Причёты приговаривают, прощаются, как умеют: «Прости, печка-матушка, избушка-матушка». Да, это всё причёты. А стихи — это другое (БЕА); «Вы простите меня, да люди добрые» — это причёт, а не стих. Это когда прощается <умерший> с соседями... все сначала прощаются, когда обходят гроб. Проходят, перекрестят, что-то говорят, трогают,*

¹⁷⁸ Отдельные случаи музыкально-интонационного родства поминальных стихов с напевами причитаний этномузыковеды фиксируют и в других регионах (Пашина 2005: 244).

прощаются (СМД). Сходные мотивы и формулы встречаются в похоронных причитаниях из других регионов¹⁷⁹.

В сценарии юрлинско-кочёвского обряда этому причету отведена особая роль. Его текст носит выраженный перформативный характер: поскольку слова о прощении есть одновременно и действие прощания как таковое, то это позволяет с почти драматургической выразительностью сопроводить ими символический процесс расставания умершего с миром живых. В полной версии обряда причет звучит дважды: сначала в день похорон, когда из дома уносят тело (и подают милостыню первому встречному), а затем на сороковой день, когда от туда провожают душу (и дают мешочек с вещами заместителю умершего). Повторение причета маркирует эти ситуации как «парные»: одна из них начинает отправку покойника в иной мир, а другая завершает его. Во втором случае исполнение произведения включается в особый ритуал проводов души — живого заместителя умершего, которого снабжают *котомочкой* со всем необходимым¹⁸⁰:

А когда уже она <женщина, изображающая душу умершего> котомочку возьмет в руки, в четыре-то угла, начиная с переднего, кругом помолится, а мы причитаем: «Ты прости-ко, прощай, моя горенка, моя новая, моя веселая. Ты прости-ко, прощай, печка теплая, сугревная, на тебе-то я, печка, много лживала». Потом выходим на мост <т. е. в сени>, причитаем: «Ты прости-ко, прощай, мосты калиновые, я по вам

¹⁷⁹ Ср. в севернорусской причети: «Вы простите-тко, пожалуйста, / Все суседи спорядовые, <...> / Моего кормильца батюшка! <...> / Вы прощайте-ко, пожалуйста, / Все поля да со насевами, / Все луга да со покосами!» (Барсов 1872: 48); «Ты прости-тко бедно хоромное строеньицо, / Да ты славная широка прости улица!...» (Там же: 66); «Ты прощайся-ко, рожено мое дитятко, / С добрым, хоромным построеньицем, / Ты со новой, любимой своей горенкой, / С этыма милыма подруженькам, / С этыма удалыма ты молодцам!» (Там же: 121–122); «Да ты прощай же братевко, / Со высоким-то теремом, / Да со широкой улочкой, / Да со лесами дремучими» (Югай 2011: 38).

¹⁸⁰ Описание обряда см. в (Александров 1989: 303–304; Королёва 2014; Чугаева 2015: 107–123). Коми-пермяцкие мифологические представления о душе (выходе из тела, пребывании в доме до сорокового дня) отражены в работе Ю. А. Шкураток и Е. М. Матвеевой (Шкураток, Матвеева 2024), а также в их статье для этой монографии.

много хаживала», — потом по лесенкам спускаемся: «Ты прости-ко, прощай, моя лесенка...» Потом на улицу выйдем: «Ты прости-ко, прощай, широка улочка, по тебе я много хаживала, много гуливала. Простите, поля широкие, на вас я много рабливала. Простите, леса зеленые, я по вам много хаживала, грибы-ягоды собирывала. Речки чистые, вы простите». А потом опять: «Простите, люди добрые...» Потом <душа> уходит (СВП).

В обряде проводов души прощальному причету предшествует поминальный стих «Ты клади же котомочку...»¹⁸¹. Он изображает сбор вещей для души умершего перед окончательной отправкой на тот свет (см. о нем (Клюйкова 2013)). Текст стиха по сути является комментарием обрядовых действий и синхронно их сопровождает. Котомка — типичный атрибут «дорожных людей» или странников, нищих (Щепанская 2003: 120), ее включение в предметный и вербальный коды похоронно-поминального обряда не случайно: в мифо-ритуальной традиции «проводы души» мыслятся как окончательная отправка умершего из дома в иной мир. Белый мешочек, иногда с лямками, шили сразу после смерти человека, традиционно — из остатков того же холста, из которого изготавливали саван, той же самой швейной иглой и по тем же правилам. На сороковой день в котомку складывают еду, посуду, одежду, свечу, ладан, а поминальный стих сопровождает этот процесс: *Ты клади котомочку, / Чашечку-лошечку, / Ой, скатерть белую, / Ой, полотенце белую...* (Далее не поет, а говорит.) *Ещё черинянь*¹⁸² да... *Всё кладите, всё...* (записано в ходе реального обряда в с. Большая Коча Кочёвского района)¹⁸³.

Развернутые варианты текста содержат символическое изображение поминального обеда и включают более подробный перечень вещей:

¹⁸¹ Начальная строка этого духовного стиха варьируется и не может выступать идентифицирующим названием.

¹⁸² *Черинянь* — коми-перм. 'рыбный пирог'.

¹⁸³ Этот фрагмент стиха звучит в документальном фильме «Ты прости-ко, прощай...» (реж. Е. М. Четина, 2002).

Сёдни да праздничок да у да Мариюшки. / Гости да приглашённые, да гости да званые, / Они сидят же, сидят, да гости невеселые, / Гости невеселые, да головы повесили, / Головы повесили, всё да на лавочке сидят. / <...> А Мариюшка да по полу похаживает, / Собирает, собирает да белую котомочку. / Всё да кладет жо, кладет да бело полотенечко, / Да еще жо кладет да белую скатёрочку (записано в д. Кукушка от участниц ансамбля «Кукушка» в 2000 г.).

Затем в этом стихе перечисляется *переменочка* (одежда), *чашечка да ложечка, свёчки восковые, ладаны рословые, ночное моленьицо, чисто покаяние*. В списке присутствуют не только бытовые предметы и религиозные атрибуты, но и ритуалы, которые должен был перед смертью совершить умерший (покаяние), а затем его родные (ночное моление во время бдения над покойником). Упоминание ладана обусловлено особым значением, которое в юрлинско-кочёвской традиции придается ритуалу каждения — окуливания тела покойника и окружающего пространства ароматным дымом (Королёва и др. 2023).

Исполнение стиха на сбор котомочки предполагает некоторую импровизацию. Отдельные элементы текста заведомо вариативны: поющие должны назвать имя умершего и / или указать именно ту родственницу, которая собирает мешочек для ритуального заместителя. В процессе исполнения возникают и другие возможности для импровизации, в целом не типичной для жанра духовных стихов. Ритуальные специалисты смотрят, что именно кладется сейчас в котомку, и называют эту вещь. Иногда, напротив, женщина, собирающая мешочек, складывает в него то, о чем поется в стихе:

Я кладу в котомочку, как будто это он сам себе собирает. Я кладу это, чё там бабы-те поют, кладет. Переменочку — это одежду кладу ему. <...> Там пирог рыбный, стряпню в отдельный пакет кладешь, всё туда складываешь. Там эту свичку восковую, ладано́к, нитку, чашку, кружку, ложечку. Нитки, иголочку — всё это склала. <...> Вот ту кладут иголку-ту, говорю, что вот котомочку шьют которой иголочкой (СВП).

ИСПОЛНЕНИЕ ДУХОВНЫХ СТИХОВ В КОМИ-ПЕРМЯЦКОМ ОКРУГЕ (по результатам полевых исследований 2013–2017 и 2022–2024 годов)



УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

- населенные пункты, где зафиксировано исполнение духовных стихов

Составители карты
С. Ю. Королёва,
Ю. В. Попова

Допускается, чтобы родственники собрали котомку заранее. Тогда исполнительницы просто перечисляют то, что там должно находиться:

Это уже заготовлено раньше, все равно хозяйка-то уж раньше заготовит котомочку, но они поют. <...> Это всё сложено, а можно, когда поют, всё выложить да складывать при народе. А можно и так только сказать, что́ положено (ГКП).

Некоторые ритуальные специалисты считают, что стих выполняет прежде всего мнемоническую функцию:

У них <родственников умершего> уже готово, допустим, из еды готово, уже нательное белье готово, и ложка, кружка, чашечка. Если что-то не готово, вот надпоминаешь им об этом. Они начинают вот искать. Ага, полотенешко вот там висит оно где-то — его взяли. Скатерть забыли — скатерть полóжили. <...> Это им как надпоминание идет, значит, родственникам усопшего, чтобы они это всё не забыли (ТРИ).

В рукописных тетрадах из коми-пермяцких деревень Кукушка, Сеполь и русской Ташки нам встретилась расширенная версия текста. Из нее следует, что собранная по всем правилам котомка необходима душе, чтобы благополучно пройти «пограничный контроль» у райских ворот: *Да еще кладут / ночное моление, тайное покояние / Стали спрашивать Ангелы господние, что у тебя в котомочке. / А в котомочке нет ничего / Захватили душу, душу / грешную, не прикаянную / не причашенную. / Захватили душу, уташили / душу, где рука, где нога / где буйная голова* (текст, входящий в рукописную тетрадь из д. Ташка, цитируется в соответствии с источником). В таком виде произведение представляет собой сюжетно законченный духовный стих (Четина, Роготнев 2010: 221–222). Дидактический финал, повествующий о мучениях души, чья котомка оказалась на том свете пустой, поется редко. Однако исполнительницы пересказывают его, когда требуется объяснить смысл обряда: *Ангелы господни посмотрят, что у него там в котомочке, а он и говорит, что у меня в котомочке свята честна милостыня, <...> свечики восковые. А посмотрели ангелы господни, а там у него ничего нету. И заташили за ноги, за голову в ад* (д. Кукушка Кочёвского МО, ансамбль «Кукушка»).

МЕХАНИЗМЫ ВКЛЮЧЕНИЯ ДУХОВНЫХ СТИХОВ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД

Ранние покаянные стихи, складывавшиеся в монастырях, могли содержать фрагменты богослужебных текстов, в т.ч. канона на разлучение души от тела, стихир из чина погребения и др. (Косятова 2012: 15; Мурашова 2020: 259). Изображение смерти получило развитие в стихах на эсхатологическую тему, напоминающих человеку о Конце света. В таких текстах возникают подробные описания погребального обряда (Мурашова 2020: 246) — события, после которого забота о загробной участи души оказывается уже запоздалой. В напоминаниях о скоротечности жизни проявлялась дидактическая направленность духовных стихов, однако подобное содержание во многом предопределило последующее их «притяжение» к похоронно-поминальной обрядности¹⁸⁴. Постепенно внебогослужебные песенные произведения религиозного содержания расширили сферу бытования, к концу XIX — началу XX в. они окончательно пополнили репертуар рядовых мирян — не только мужчин, но и женщин — и инкорпорировались в домашний обиход. По предположению Т. В. Хлыбовой, превращение духовных стихов в единицу женского репертуара прямо способствовало их включению в похоронно-поминальный комплекс, главными исполнительницами текстов в котором были женщины-плакальщицы (Хлыбова 2023: 338–339). В этом ритуальном контексте сюжеты стихов прочитывались уже не столько как предостережение и назидание, сколько как изображение того, что происходит или может происходить с душой усопшего в момент похорон и поминок.

¹⁸⁴ На рост популярности таких сюжетов в народной среде повлияла культурная ситуация XVII–XVIII вв. В это время получили распространение синодики с предисловиями — тип литературных сборников, иногда иллюстрированных, которые кроме помянника включали наставления и рассказы о пользе поминовения усопших. Сюжеты Страшного суда и посмертных мучений стали тиражироваться на лубочных картинках. В этом контексте более живой отклик получили и духовные стихи с аналогичной проблематикой (Косятова 2012: 16–19).

Рассматривая способы, с помощью которых тексты «втягиваются» в ритуальную сферу и подчиняются смыслу погребального обряда, Е. Е. Левкиевская выделяет несколько основных механизмов. Первый связан с изменением музыкальной стороны произведения, заменой первоначального напева на религиозно-обрядовый. Остальные способы касаются вербальной стороны стиха. Важную роль играет наличие ключевых слов и мотивов, позволяющих переосмыслить произведение в нужном русле, к их числу относятся смерть, душа, грех, молитва, расставание / разлука, слезы, скорбь, а также мотивы расставания души с телом, раскаяния в грехах, Божьего суда — любого из этих элементов достаточно, чтобы произошла вторичная семантизация текста (Левкиевская 2018: 22–23)¹⁸⁵. Третий механизм заключается в придании нужного смысла стиху путем его переработки — сокращения строф, изменения отдельных строк и т.п. (Там же: 23). Четвертый способ превращает изначально небогослужебный текст в элемент народного «отпевания» или литии за счет инкорпорирования в него известных православных молитв «Трисвятое», «Вечная память» и др. (Там же: 24; см. также Юровская 2014: 287).

Юрлинско-кочёвские материалы позволяют дополнить этот список приемов. Привнесение в сюжет обрядовой семантики либо ее усиление может достигаться включением в текст более или менее развернутых формул и описаний, заимствованных из тех духовных стихов, поминальная направленность которых выражена более очевидно. По-видимому, именно так в ранний эпический стих житийного типа о Владимире и его дочери Елене попадает фрагмент другого произведения — рассмотренного выше поминального стиха о сборе *котомочки*. Сюжет о Елене строится как женская версия истории Алексия, человека Божьего: не желая выходить замуж, девушка выбирает участь пустынноицы и тайно покидает дом (куда

¹⁸⁵ Этот прием как наиболее распространенный и очевидный чаще отмечается исследователями, см. (Юровская 2014: 282, 285; 2022: 28–30; Мурашова 2020: 187–188, 246). Набор основных концептов, характерных для русских духовных стихов, приведен в фундаментальном исследовании С. Е. Никитиной (Никитина 2014: 45–137).

возвращается неузнанная уже перед самой кончиной): *Чуть-ко уснула она и пробудилась, / Наклала себе белую котомочку. / Богу помолилася, всем четырем углом поклонилась. / Подняла же она белую котомочку на круты плечи* (Фадеева 2009: 249–250). Действия героини при отправке из дома воспроизводят поведение ритуального заместителя умершего на *сорочинах*: помолилася — поклонилась в четыре угла — взяла котомку (Жуланова 2001: 6). Сближение двух образов — молодой отшельницы и души усопшего — становится возможным благодаря наличию общей семантики: «и та, и другая “умерли для этого мира”» (Клюйкова 2013: 42).

В некоторых вариантах духовного стиха имеется подробное описание сбора котомки героиней, по структуре и содержанию идентичное рассмотренным выше поминальным текстам. Совпадает даже набор предметов: «Не хотелось ей да взамуж ийти, / И сказала: “Дайте мне котомочку, / Положите в ее да свечу восковую, / Положите в ее да святой ладаночичок, / <...> Положите в ее да чашку, ложку, кружочку, / Положите в ее да мене переменочку”» (Васькова Юрл.) (Бахматов и др. 2008: 395–396). В варианте из д. Пож в сцене смерти и последующего узнавания героини упоминаются ладан и кадильница — важные атрибуты юрлинско-кочёвской обрядности: «По всёй земле пошел душочик да ладанной <...> / Сголовлях у нее кадиленка курится, / Пред иконой святой да свечка да теплится» (Жуланова 2001: 7). В русской старообрядческой деревне Васьковой этот эпический стих исполнялся на поминках по дочери, что дополнительно свидетельствует о его подчинении ритуальным целям.

В исследуемом ареале бытует еще несколько текстов тонического склада, использующих тот же образный (в том числе формульный) язык, что и стих на сбор котомки. Благодаря наличию ключевых слов и мотивов, соотносящихся со сферой смерти, подобные произведения выступают своеобразным комментарием осуществляемого обряда. К их числу относится поминальный стих, в пожинской традиции называемый «За спасибо». Он представляет собой высказывание от лица

умершего, который напоминает родственникам о пользе милостыни для его души. Произведение исполняется в значимые дни индивидуального поминального цикла сразу после домашнего моления и обеда:

Первый стих поем мы «За спасибо», как усопший обращается к родне своей: «Чем же вы мне поможете?» Вот (цитирует духовный стих): «Ино, Господи, меня прости, помилуй. Ино кто же де моей душе поможет, ино кто же моей душе пособит?..» Но есть у меня, говорит, моя мила ладушка, по имени ее называет, по отчеству. Есть мои детоньки, мои внученьки, там братья, сёстры — всех этих помянешь. «Ино чем же де они мне помогут? Они помогут мне святою честною милостиною от свое-то своего поту теплого, от своих-то трудов праведных. Ино тем же де моей душе облёгчиться». <...> И во время этого стиха хозяйка подает милостину нам всем, сидящим. Она в мешочек собирает там хлебушка немножко, ну там, может, фрукты, что-то такое (СВП).

Милостыня, о которой поется, подается тут же — и становится платой учёной и ее помощницам за проведение моления и исполнение стихов.

Как это вообще характерно для обрядовых и обрядово приуроченных песенных текстов, они изображают происходящее не прямо, а в «отраженном» виде, прибегая к народно-поэтической символике. Этот ярус обрядового действия содержит образные названия участвующих в ритуале акторов, их действий и предметов и становится способом продублировать содержание обряда, выразить его глубинный смысл (Толстой 1982: 58, 69). Духовные стихи, исполняемые в ситуации похорон и поминок, содержат актуальные для народного религиозного сознания образы и идеи, связанные со смертью и загробным существованием. Будучи помещенными в обрядовый контекст, эти идеи выходят на первый план. Одним из таких образов является застолье, именуемое обычно *праздничком*. Его изображение присутствует в стихе «У имярека да сегодня праздничек...» («Не спалася да тёмна ноченька...»). Хотя это произведение обычно имеет такой же зачин, что и стих на сбор

котомки, сюжет его получает иное развитие: умерший смотрит на своих невеселых и нерадостных гостей, после чего обращается к одному из них (как правило, поющие называют ту родственницу, которая отвечала за приготовление поминального обеда), перечисляет выполненные ею ритуальные действия («Зажигала ты свечку восковую, / Распускала ты демьянского ладана / Ты молилась за душу грешную, / Творила молитву Иисусову») и приложенные усилия («Ты де стряпала да трудилась, / Отстояла же свои белые ноженьки, / Отмахала же свои белые рученьки») (Бахматов и др. 2003: 162 — 163). Затем от лица этой родственницы высказывается приглашение гостей к обеду и благодарность за их труды: «“Вы поешьте-ко, да мамины гостеньки <...>, / Ино что же у нас да принастряпано, / Не остудите меня, да мамины гостеньки, / Да спасибо вам, спасибо великое, / Всё за ваши же труды, труды правые”. / Аллилуйя, аллилуйя, да слава Тебе, Боже наш!» (Юм Юрл.) (Там же: 2003: 179). Среди приглашенных на поминальный обед находятся те, кто обмывал умершего, читал по нему молитвы или как-то иначе участвовал в погребальном обряде — именно им прежде всего адресуется эта благодарность.

В юрлинской традиции сходные формулы входят в состав особого свадебного произведения, которое исполнялось до венчания, когда невеста с подругами (а иногда и с женихом) *ходила / ездила по обедам* — поочередно гостила у родственников, накрывавших для нее стол (Там же: 46–47). В конце застолья невеста благодарила их и прощалась: «Когда отгуляют, опять причёты начнут говорить: “Спасибо тебе, спасибо, да спасибо тебе великое. Ты ноченьки не спала, трудилась, меня гостьей ждала, во дорожку меня спроводила”» (Юрла) (Там же: 47); «Я да скажу тебе, крёсна матушка, / Я скажу да тебе спасибо, я спасибо да великое. / Ты де стряпала да трудилась / Для моих-то богатых гостей» (Будыри Юрл.) (Там же: 102). В одном случае застолье готовится для умершего, в другом — для невесты, в песенных текстах эти обрядовые ситуации сближаются, в том числе путем использования одних и тех же формул благодарности за приготовленный обед.

Трапеза — значимая часть традиционного поминовения, поскольку в исследуемом ареале именно после нее поминки считаются окончательно проведенными. Не случайно упоминание застолья встречается и в других духовных стихах, в том числе поздних. Один из них — «Сели пёвцы за трапéзу...», который в рукописных тетрадах может называться просто «Трапеза». Стих исполняется перед тем, как собравшиеся приступят к поминальному обеду в девятый, сороковой дни и години, либо сразу после его завершения. Произведение, первоначально возникшее в монастырской среде и, по-видимому, связанное с практикой внебогослужебного пения во время монастырской трапезы, в контексте народной традиции «прочитывается» как изображение поминального обеда и напоминание о необходимости накормить тех, кто читал молитвы и пел стихи. Под «певцами», таким образом, понимаются учёная и ее помощницы¹⁸⁶.

Повод для исполнения стиха может указываться непосредственно в тексте: *Отпустите меня да на мой праздничек, / На мой праздничек, на девятинушки; 40 дней душа заждалась, все заставушки прошла, / У ней спутнички готовы, Божьи Ангелы стоят; Хожу, хожу я вокруг дома, родные видят ли меня? / А войду, войду в дом родимый, / Войду Богу помолюсь* (поминальные тетради из с. Юрла, орфография источников сохранена). В последнем примере связь текста и ритуала не столь очевидна, однако в контексте местных традиционных представлений стих интерпретируется как сюжет о приходе души, которую в поминальный день должны отпустить с того света домой, к столу, накрытому для нее родными. Стих исполняется во время любых поминок после ритуальной трапезы¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Исполнение этого духовного стиха приурочивается к поминальной трапезе и в других регионах. В Ульяновском Присурье стих «За трапезу сестры сели...» связывается с подачей определенного блюда: *читалки* поют его «за щи» (Морозов, Богина 2012: 397) и прямо соотносят содержание текста со своей ритуальной деятельностью (Карвалейру 2012: 602). В Нижегородской области стих исполняется за обедом после возвращения с кладбища в день похорон (Храмова, Фалькова 2013: 286, 310).

¹⁸⁷ В других региональных традициях возможна иная интерпретация ситуации, изображенной в стихе, а значит, и иная привязка к обряду. На Нижего-

Популярным образом юрлинско-кочёвских духовных стихов являются *ангелы*. В этом жанре они традиционно выполняют несколько функций: выступают как хранители и заступники; вынимают душу из тела и забирают с собой; спорят за нее с бесами; трубят, возвещая Конец света. Они также играют роль вестников — например, когда сообщают о том, как «душа с телом расставалась» (Никитина 2014: 115–116, 132–133). Имеются краткие версии, где сюжет расставания души и тела разворачивается без начального эпизода с ангелами, однако во многих текстах он присутствует: «“Два ангела, да два были господние. / Вы да куда же, куда да лётали-сполётали?” / “Да мы летали-сполетали да по свету да белому” <...>. / “Ино чё же где да чули да видели?” / “Да мы ведь да видели, мы-ту да чули же, / Как да душа да с телом белым расставалась...”» (Тимина Юрл.) (Бахматов и др. 2003: 161). Цитируемый вариант стиха заканчивается изображением суда над душой, во время которого открываются «книги бесовские» и выявляются ее тайные прегрешения. Этому суду предшествует описание похорон с подробным перечислением всех, кто пришел проститься с умершим: *Провожать-то идет да милая ладушка / малые детоньки / братья да сестрицы / родные да племяннички / дяди да тетюшки / сродные братаннички / сваты да сватьюшки / кумы-кумушки / нижние суседушки / все друзья-товарищи*. Это перечисление никак не влияет на движение сюжета, оно вводится с ритуальной целью и становится значимой частью обрядово приуроченного текста, которым в местной традиции сопровождалось обмывание и обряжение покойника (Там же: 161–162).

Зачин об ангелах встречается и в других сюжетах юрлинских стихов: ангелы проводят душу мимо рая и ввергают ее в ад; они наблюдают, как «страшная смёртонька» извлекает душу «инструментиком» и тащит «за три горы высокие» (Там

родчине «Сейчас хожу я вокруг дома...» поется не только на поминках, но и до похорон, когда человек умер и лежит в гробу (Храмова, Фалькова 2013: 286, 311–312). В этом случае строка «Я знаю, здесь обед готовят» относится к трапезе, которая состоится по возвращении с кладбища.

же: 192–195). Сходный зачин содержит юрлинский стих «Пресвятая Еленея», вариант популярного сюжета о трех гробах на трех деревьях, см. о нем (Хлыбова 2023: 380–383): «“Ты, святая Елениа, да ты, святая Богородица, / Где ты летала-сполетала?” / “Я де летала-сполетала по всему-то белу свету”» (Бахматов и др. 2003: 203).

Любопытная параллель к этим зачинам обнаруживается в юрлинских свадебных песнях, исполнявшихся до венчания: «Соколы, соколы перелетные да бояра переезжие, / Да вы куда, бояра, ездили? / Да мы ездили-споездили / Да с городу на́ город. <...> / Да вы кого чули, видели? <...> / Мы де чуяли, видели красну девицу за занавесом» (Там же: 107, см. также 99, 108). Важное событие — в одном случае смерть (человека / Иисуса Христа), в другом свадьба — должно быть засвидетельствовано какими-либо персонажами, иногда сакральными, причем в форме диалога. По всей видимости, здесь используется продуктивная модель, имеющая более широкое распространение. В частности, она лежит в основе зачина о турах, который встречается в былинах и казачьих песнях, см. о нем (Пропп 1999: 306–310; Бернштам 2022)¹⁸⁸.

В отдельных случаях поминальная семантика, которую видят исполнительницы в духовном стихе, определяется микролокальной спецификой обряда. В юрлинской деревне Пож растут два больших старых кедра, смолой которых местные ритуальные специалисты при каждении иногда заменяют ладан. Строки из стиха «Пресвятая Еленея» (о трех гробах на трех деревьях, среди которых и кедр) являются для пожинских учёных доказательством легитимности такой замены:

*Кадиленка у меня робит как раз, дымится так хорошо.
Я еще копаю <соскабливаю> как ино... кедру, серу кедровую.
[Вот расскажите!] Ой! Это же у нас считается святая кедра.*

¹⁸⁸ В качестве параллели к диалогу туров с матерью-турицей Т. А. Бернштам приводит диалог Христа и ангелов, в североприморской традиции открывающего стих «Про душу великой грешницы» (Бернштам 2022: 202–203). Выражаем признательность И.С. Веселовой, обратившей наше внимание на этот материал.

Стих вот поется. (Поет.) «Первая-то древа — белая берёза, а стоит вторая древа — святая зелёна кёдра, а третье дерево было куст малиновый» (СВП).

В этом же ключе понимается пожинскими исполнительницами первая строка стиха «Как во поле при долине стоит свята зелена кедра...» (известный сюжет о монахе, потерявшем ключи от рая).

Еще один прием, не только и не столько втягивающий духовные стихи в сферу похоронно-поминальной обрядности, сколько закрепляющий уже состоявшееся включение, — это их вернакулярные названия. Такие заглавия лучше прослеживаются в рукописных формах бытования текстов. На территории юрлинско-кочёвского пограничья поминальная семантика выходит на первый план во множестве названий, которые дали стихам владельцы тетрадей: «40 дней», «На сорочкины» (Юрла), «Стих умершего», «Стих по умершим», «За гробный» (Ташка Коч.), «Стих умершим» (Кукушка Коч.), «Стих на поминку» (Сеполь Коч.), «Стих умерших после еды», «Поминание. Стих», «Стих. на 40 день» (Большая Коча Коч.), «Стих (на 40 дней)», «Стих (помянуть)», «Стихи за упокой» (Отопково Коч.) и т.п.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Включение духовных стихов в обрядовую сферу, связанную со смертью и поминовением, известно как минимум с XIX в., при этом постепенное расширение жанровых функций, по-видимому, началось еще раньше (Косятова 2012: 15–17; Мурашова 2020: 187–188, 225; Юровская 2022: 28). В народной традиции XX–XXI вв. профессиональными исполнительницами этого жанра окончательно оказываются ритуальные специалисты (*читалки, учёные*), заменяющие священника или дополняющие его действия (Хлыбова 2023: 411). Одной из выраженных тенденций современного функционирования стихов является перевод звучащих произведений в письменную форму, в том числе на территориях, где раньше не практиковалось использование рукописных стиховников (стихарников).

Материалы юрлинско-кочёвского пограничья представляют собой случай, где оба эти явления — интеграция в похоронно-поминальную обрядность и бытование в составе рукописных тетрадей — находят яркое и своеобразное выражение. «Островной» характер юрлинской традиционной культуры способствует тому, что динамические процессы внутри фольклорной системы происходят на довольно ограниченной территории и потому охватывают большинство микролокальных традиций. При этом и в русском, и в коми-пермяцком фольклоре возникает относительно высокая степень межжанрового взаимодействия: на духовные стихи влияют групповые похоронные и поминальные причеты, общими оказываются отдельные формулы поминальных стихов и свадебной лирики.

На внебогослужбное духовное пение, в частности его приурочивание к конкретным ритуалам, воздействует драматургия юрлинско-кочёвского похоронно-поминального цикла. Его отличительную особенность составляет обряд сорокового дня, включающий проводы души и подачу дорожной котомки живому заместителю умершего. В научной литературе не раз указывалось, что обряд этот имеет, по всей видимости, неславянское происхождение и связан с мифо-ритуальными традициями финно-пермских народов. В зоне русско-коми-пермяцких контактов он получает оригинальное развитие. В обрядовый сценарий включаются причеты и духовные стихи на русском языке. Сбор мешочка (милостыни / «доли» умершего, отдаваемой его заместителю) сопровождается специальным стихом тонического склада, комментирующим ход обряда.

Прочие духовные стихи, бытующие на обследованной территории в устных и письменных формах, имеют в юрлинско-кочёвской традиции разный статус. Часть из них приурочена к определенным этапам обряда и / или осознается исполнителями как единица «своего», местного репертуара и потому может сознательно сохраняться. Другая группа исполняется факультативно, она имеет нестабильный состав и расширяется за счет включения поздних духовных стихов, новых и новейших религиозных песен.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Коч. — Кочёвский муниципальный округ Пермского края
Юрл. — Юрлинский муниципальный округ Пермского края

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

АДВ — Анфалова Домна Васильевна (1936 г. р., коми-пермячка, д. Кукушка Кочёвского МО, зап. 2022 г.)
ВЕА — Возженникова Елизавета Александровна (1930 г. р., русская, с. Усть-Зула Юрлинского МО, зап. 2013 г.)
ГКП — Гусева Клавдия Петровна (1937 г. р., русская, д. Сергеева Юрлинского МО, зап. 2013 г.)
ИНИ — Иванова Нина Ивановна (1942 г. р., русская, д. Букреева Юрлинского МО, зап. 2013 г.)
КЛВ — Кивилёва Любовь Витальевна (1955 г. р., русская, д. Ташка Кочёвского МО, зап. 2022 г.)
ПВА — Павлова Валентина Аркадьевна (1946 г. р., коми-пермячка, д. Кукушка Кочёвского МО, зап. 2022)
СВП — Селезнёва Валентина Петровна (1949 г. р., русская, д. Пож Юрлинского р-на, зап. 2013 и 2023 г.)
СМД — Саранина Мария Даниловна (1941 г. р., русская, с. Юрла, зап. 2013 г.)
ТРИ — Трушников Раиса Ивановна (1941 г. р., русская, с. Юрла, зап. 2014 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Александров 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.
Барсов 1872 — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные.
Бахматов и др. 2003 — Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX–XX в. / А. А. Бахматов, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, А. В. Черных. Кудымкар, 2003.

- Бахматов и др. 2008 — Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2008.
- Беломестнова 2014 — *Беломестнова (Окунева) А.* «Ты прости-ко, прощай...»: об одном сложном случае определения жанра // Антропология. Фольклористика. Социалингвистика. Конференция студентов и аспирантов: Сб. тезисов. СПб., 2014. С. 19–22.
- Бернштам 2022 — *Бернштам Т. А.* Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной «эпической» загадки) // Бернштам Т. А. Феноменальный мир русской традиционной культуры. СПб., 2022. С. 167–254.
- Бучилина 1999 — Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области / сост., вступ. статья и коммент. Е. А. Бучилиной. М., 1999.
- Власов 2022 — *Власов А. Н.* Фольклорное «двуязычие»: актуальные проблемы российской антропологии // Пути-перепутья современной фольклористики: Сб. статей и мат-лов памяти В. А. Лапина / отв. ред. А. Ф. Некрылова. СПб., 2022. С. 151–165.
- Воронцова 2015 — *Воронцова Е. В.* Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев (по материалам полевых исследований на Вятке): Дисс. канд. филос. наук. М.: Московский гос. ун-т, 2015.
- Голева 2019 — *Голева Т. Г.* Старообрядцы на территории Коми-Пермяцкого округа // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2019. № 1. С. 46–60.
- Жуланова 1995 — *Жуланова Н. И.* Юрлинцы: русский «остров» или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций / отв. ред. А. С. Каргин. М., 1995. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. С. 77–88.
- Жуланова 2001 — *Жуланова Н. И.* «У отца да было у Владимира»: духовные стихи деревни Пож // Вестник Российского фольклорного союза. 2001. № 1. С. 4–7.
- Жуланова 2023 — *Жуланова Н. И.* Духовные стихи и молитвы в народной культуре коми-пермяков // Народная религиозность в свете фольклора / науч. ред. Л. В. Фадеева и Ю. М. Шеваренкова. М., 2023. С. 215–249.
- Исмагилова 2021 — *Исмагилова Е. И.* Православные песнопения в фольклорных традициях сибирского бытования. Новосибирск, 2021.

- Ивашина 2009 — *Ивашина О. В.* Духовные стихи на страницах рукописных тетрадей (к проблеме соотношения устного и письменного в фольклоре) // К. В. Квитка и актуальные проблемы этномузыкологии / ред.-сост. Е. В. Битерякова. М., 2009. С. 112–122.
- Карвале́йру 2012 — *Карвале́йру А. М.* Читалки // Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь / отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. М., 2012. Т. 2. С. 599–602.
- Климова, Никитина 2022 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд понтийских греков г. Сочи (по полевым материалам 2022 г.) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2022. Т. 17. № 3–4. С. 160–178.
- Клюйкова 2013 — *Клюйкова Е.* «Вы кладите мне котомочку...»: семантика предмета и локальная традиция // Антропология. Фольклористика. Социоллингвистика. Конференция студентов и аспирантов: Сб. тезисов. СПб., 2013. С. 40–43.
- Королёва 2014 — *Королёва С. Ю.* Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76.
- Королёва и др. 2023 — *Королёва С. Ю., Брюханова М. А., Колегова О. А.* Каждение в похоронно-поминальном обряде (вернакулярная религиозность русско-коми-пермяцкого пограничья) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2023. № 2. С. 167–179.
- Королёва, Брюханова 2018 — *Королёва С. Ю., Брюханова М. А.* Чердынская похоронно-поминальная причеть: бытование, обрядовая лексика, мотив *вестки-грамотки* // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. Т. 10. № 2. С. 16–29.
- Королёва, Тихонова 2024 — *Королёва С. Ю., Тихонова М. А.* Духовные стихи в рукописных поминальных тетрадях (традиция русско-коми-пермяцкого пограничья) // Шаги / Steps. 2024. Т. 10. № 3. С. 128–162.
- Косятова 2012 — *Косятова С. С.* Русские народные духовные стихи калужско-брянского пограничья. М., 2012.
- Кучко, Сурикова 2024 — *Кучко В. С., Сурикова О. Д.* Институт *бабчества* в одном костромском ареале: проблема генеза и современное состояние // Уральский исторический вестник. 2024. № 2. С. 16–23.

- Лапин 2017 — *Лапин В. А.* Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора. СПб., 2017.
- Левкиевская 2018 — *Левкиевская Е. Е.* «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования // *Живая старина*. 2018. № 1. С. 21–25.
- Левкиевская 2023 — *Левкиевская Е. Е.* Церковнославянские богослужебные тексты в структуре народного «отпевания» // *Народная религиозность в свете фольклора* / науч. ред. Л. В. Фадеева и Ю. М. Шеваренкова. М., 2023. С. 250–270.
- Леонова, Шахов 2020 — *Леонова Н. В., Шахов П. С.* Похоронный фольклорно-этнографический комплекс как обрядовый текст (на примере локальной эрзя-мордовской традиции сибирского бытования) // *Критика и семиотика*. 2020. № 2. С. 191–219.
- Марченко 1990 — Из ранних записей групповой причеты на Русском Севере / публ. Ю. И. Марченко // *Из истории русской фольклористики* / отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1990. Вып. 3. С. 136–155.
- Морозов, Богина 2012 — *Морозов И. А., Богина Е. Г.* Душу провожать (обряд поминовения) // *Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь* / отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. М., 2012. Т. 1. С. 386–401.
- Мурашова 2020 — *Мурашова Н. С.* Старообрядческий духовный стих в контексте культурно-исторической эволюции внебогослужебного духовного пения: Дисс. доктора культурологии. Новосибирск, 2020. Т. 1.
- Никитина 2014 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 2014.
- Панова, Теплова 2020 — *Панова Е. А., Теплова И. Б.* Духовные, поминальные стихи и религиозные песни в народной традиции Кардымовского района Смоленской области. СПб., Саратов, 2020.
- Пашина 2005 — Народное музыкальное творчество: Уч. пос. / отв. ред. О. А. Пашина. СПб., 2005.
- Поздеева 2007 — *Кому повем печаль мою: Духовные стихи Верхотурья* / отв. ред. И. В. Поздеева. М., 2007.
- Пропп 1999 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1999.
- Резниченко 1994 — *Резниченко Е. Б.* «Поминальные стихи» Смоленщины // *Живая старина*. 1994. № 3. С. 38–42.
- СМЛ 2020 — *Словарь смертной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья* / Подюков И. А. (науч. ред.), Королёва С. Ю., Пантелева Л. М., Хоробрых С. В. СПб., 2020.

- Смоленский сборник 2003 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. М.: Индрик, 2003. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / отв. ред. О. А. Пашина, М. А. Енговатова.
- Соколова 2014 — Соколова А. Д. Коммерциализация похоронного обряда и новые роли локальных ритуальных специалистов // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 14–25.
- Тихонова 2023 — Тихонова М. А. Между стихарником и песенником. О двух рукописных тетрадах из Коми-Пермяцкого округа // Филология в XXI веке. 2023. № 2. С. 74–85.
- Толстой 1982 — Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 576: Типология культуры. Взаимное воздействие культур / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту, 1982. (Труды по знаковым системам. XV). С. 57–71.
- Успенская 2005 — Успенская Н. Н. Духовные стихи и причеты в похоронно-поминальных обрядах русского и коми-пермяцкого населения Коми-Пермяцкого автономного округа (по материалам экспедиций) // Региональная научно-практическая конференция «Национальные культуры Урала: самобытность, история и перспективы взаимодействия» / сост. А. А. Бобрихина. Екатеринбург, 2005. С. 126–128.
- Успенская 2009 — Духовные стихи Пермского края / сост. Н. Н. Успенской. Екатеринбург, 2009.
- Фадеева 2009 — Фадеева С. А. Музыкально-поэтические формы в обрядах жизненного цикла северных коми-пермяков (к проблеме межэтнического взаимодействия): Дипломная работа [Рукопись] / науч. рук. И. С. Попова; каф. этномузыкологии музыковедческого ф-та СПбГК. СПб., 2009.
- Хлыбова 2023 — Хлыбова Т. В. Калики Святой Руси: опыт имагологии. М.; СПб., 2023.
- Храмова 2012 — «Только в Боге успокаивается душа моя...»: народная религиозная поэзия Нижегородского края / сост., коммент., вступ. ст. Н. Б. Храмовой; под общ. ред. К. Е. Кореповой. Н. Новгород, 2012.
- Храмова, Фалькова 2013 — Духовные стихи [сост. Н. Б. Храмовой, И. А. Фальковой] // Фольклор Сосновского района Нижегородской области / под общ. ред. К. Е. Кореповой. Н. Новгород, 2013. С. 285–321.
- Щепанская 2003 — Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

- Чарота 2010 — Слово и Дух: Антология русской духовной поэзии (X–XX вв.) / сост., вступ. ст. и коммент. И. А. Чароты. Минск, 2010.
- Черных 2013 — *Черных А. В.* Русский «остров» в коми-пермяцком окружении в Пермском крае России // *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe* / pod red. E. Nowieckiej i M. Głuszkowskiego. Toruń, 2013. S. 173–184.
- Четина, Королёва 2016 — *Четина Е. М., Королёва С. Ю.* Традиционная обрядность и «ритуальные специалисты» в современном селе // Социо- и психолингвистические исследования. 2016. Вып. 4. С. 137–144.
- Четина, Роготнев 2010 — *Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.
- Чувьуров 2002 — *Чувьуров А. А.* Духовные стихи в культуре современного старообрядческого населения Республики Коми // Христианство в регионах мира / сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2002. С. 193–206.
- Чувьуров 2002а — *Чувьуров А. А.* Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования / отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2002. С. 62–69.
- Чугаева 2015 — *Чугаева С. В.* Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.
- Шкураток, Матвеева 2024 — *Шкураток Ю. А., Матвеева Е. М.* Исконные и заимствованные глаголы, обозначающие встречу с душами умерших, в коми-пермяцком языке // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2024. № 1. С. 53–63.
- Щупак 2013 — *Щупак (Мехнецова) Г. Н.* Свадебные и похоронные причитания в записях и исследованиях И. В. Зырянова: по архивным материалам Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН // Народная традиционная культура в образовательных программах и научных исследованиях / отв. ред. И. Б. Теплова. СПб., 2013. С. 290–308.
- Югай 2011 — «Не пристать, не приехать ни к которому бережку...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / сост. и вступ. ст. Е. Ф. Югай. Вологда, 2011.
- Юровская 2014 — *Юровская О. Л.* Поэтика похоронно-поминальных духовных стихов горнозаводских районов Челябинской области // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2014. № 6. С. 279–291.

Юровская 2017 — *Юровская О. Л.* Духовные стихи в песенной традиции калужских и пензенских переселенцев Челябинской области: Дисс. канд. иск. наук. Челябинск, 2017.

Юровская 2017а — «На деревьях-та сидят да птички райския...»: духовные стихи горнозаводских сел Челябинской области: Хрестоматия / зап., нотирование, сост., вступ. ст. О. Л. Юровской. Челябинск, 2017.

Юровская 2022 — *Юровская О. Л.* Духовные стихи в песенной традиции калужских и пензенских переселенцев Челябинской области. Челябинск, 2022.

Похоронно-поминальный обряд греков России: структура и лексика

ВСТУПЛЕНИЕ

Настоящая статья основана на материалах этнолингвистических экспедиций к грекам России, проводившихся сотрудниками Института Славяноведения РАН с 2022 по 2024 год. Местами исследования стали регионы компактного проживания греков на территории России, а именно на Северном Кавказе: Кубань, Северная Осетия-Алания, Кавказские Минеральные Воды, Карачаево-Черкесия и Черноморское побережье Краснодарского края. Серия экспедиций началась в 2022 г. — были обследованы населенные пункты и микрорайоны, входящие в состав городского округа Сочи: Красная Поляна, Лазаревское, Адлер, Сочи, Лесное и Галицино¹⁸⁹. Зимой 2023 г. состоялась экспедиция к грекам региона Кавказские Минеральные Воды (Ставропольский край)¹⁹⁰, где были обследованы г. Ессентуки, ст. Ессентукская, ст. Суворовская, пос. Санамер, пос. Иноземцево, с. Дубовая Балка (Андроповский район) и с. Греческое (Минераловодский район). Также в ходе этой экспедиции исследовательская группа посетила населенные греками села в Карачаево-Черкесской Республике — с. Спарта (Адыге-Хабльский район) и с. Хасаут-Греческое (Зеленчукский район). Летом 2023 г. были обследованы населенные пункты Черноморского побережья Краснодарского края: пос. Сенной, пос. Витязево, г. Анапа, г. Геленджик, с. Кабардинка, с. Прасковеевка, г. Новороссийск¹⁹¹. Зимой

¹⁸⁹ Обзор экспедиции см. (Климова, Никитина 2022б).

¹⁹⁰ Обзор экспедиции см. (Климова, Никитина 2023а).

¹⁹¹ Обзор экспедиции см. (Климова, Никитина 2023б).

2024 г. состоялась экспедиция к грекам республики Северная Осетия-Алания (г. Владикавказ и г. Беслан)¹⁹². Летом 2024 г. состоялась экспедиция к грекам Кубани, в ходе которой были обследованы г. Крымск, х. Новоукраинский, с. Мерчанское, х. Новокрымский, г. Абинск, ст. Северская, пос. Афицкий и г. Краснодар. Также в июне 2024 г. исследовательская группа посетила праздник Троицы в селе Хасаут-Греческое Карачаево-Черкесии. Все материалы вышеперечисленных экспедиций оцифрованы и хранятся в архиве кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Работа в экспедициях велась преимущественно по этнолингвистической программе А. А. Плотниковой (Плотникова 2009б), а также по специальным тематическим вопросникам, разработанным для исследований греческой культуры на территории России. Основная цель экспедиций — сбор материалов по похоронно-поминальной обрядности и обслуживающей ее лексике, а также описание общей этнолингвистической ситуации в населенных пунктах, где компактно проживает греческое население. Тем не менее, мы собирали материал и по другим разделам семейной и календарной обрядности, по антропонимии и по истории греческого присутствия в исследуемых регионах. Мы записывали биографические и семейные нарративы, рецепты традиционных блюд, свадебные и обрядовые песни, анекдоты и даже сказки. Кроме того, нам удалось не только побеседовать о ритуалах, но и наблюдать некоторые из них — свадьбы, поминки и религиозные праздники.

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Наша исследовательская группа проводила полевую работу среди двух языковых групп греческого населения на Северном Кавказе: среди греков, которые говорят на понтийском диалекте греческого языка (самоназвание диалекта —

¹⁹² Обзор экспедиции см. (Климова, Никитина 2024).

*ρωμαίικα*¹⁹³ (*ромéика*))¹⁹⁴, и среди греков, которые говорят на историческом северо-восточном диалекте турецкого языка¹⁹⁵ (варианты самоназваний этого идиома: *bizim dilca*¹⁹⁶ ‘наш язык’, *musulmanca* ‘мусульманский язык’, *osman dilca*, *osmanca* ‘османский язык’). На Черноморском побережье Краснодарского края, на Кубани (Крымский, Северский, Абинский р-ны Краснодарского края), во Владикавказе, в селах Спарта и Ха-саут-Греческое Карачаево-Черкесской Республики, а также в селах Дубовая Балка и Греческое Ставропольского края бо́льшая часть греческого населения — эллинофоны¹⁹⁷, носители понтийского диалекта. Греки-тюркофоны же компактно проживают в регионе Кавказских Минеральных Вод — в г. Ессентуки, ст. Ессентуской, ст. Суворовской, пос. Иноземцево, пос. Санамер и др. Но, конечно, это не значит, что в Краснодаре нет тюркоязычных семей, а в Ессентуках — грекоязычных.

¹⁹³ Здесь и далее для передачи лексем понтийского диалекта используется графика новогреческого языка с добавочной графемой *ş* для обозначения глухого шипящего спиранта.

¹⁹⁴ Понтийский — отдельный диалект, который значительно отличается от стандартного новогреческого (*та νέα ελληνικά* ‘новогреческий язык’), официального языка государства Греция. Новогреческий прошел долгий путь диглоссии, языковых реформ и закономерного развития — путь, отличный от понтийского диалекта греков России, который развивался в другой среде и при других внешних факторах.

¹⁹⁵ В дальнейшем для обозначения исторического северо-восточного диалекта турецкого языка, на котором говорят мои информанты-греки, в этом тексте я буду использовать лингвоним «тюркский диалект». Это решение обусловлено тем, что ни в лингвистической литературе, ни среди носителей нет единого общепринятого названия диалекта, в силу чего я считаю возможным для удобства и единообразия называть его просто «тюркским» по принадлежности к языковой семье.

¹⁹⁶ Здесь и далее для записи речи / лексем на тюркском диалекте греков используется графика азербайджанского языка, так как она располагает наибольшими возможностями для более точной передачи фонетических особенностей идиома.

¹⁹⁷ Здесь и далее термины «грекофоны» и «эллинофоны» применяются исключительно, когда речь идет о греках России, которые являются (или их предки являлись) носителями понтийского диалекта. Соответственно, «греки-тюркофоны» — греки России, носители тюркского диалекта. Греков, говорящих на стандартном новогреческом языке и проживающих в Греции, в тексте я буду обозначать несколько тавтологичным, но неизбежным определением «греки Греции». «Греки Греции» появляются в повествовании, чтобы показать сходства и отличия между обрядностью изучаемой группы — малоазийских греков из Понта, переселившихся на территорию России, и ритуалами греков, постоянно проживавших на территории материковой и островной Греции.

Наши информанты называют себя *греки* на русском языке, *Ρωμαίοι*¹⁹⁸ (*ромéи*) ‘греки’ на понтийском диалекте и *urumlar*¹⁹⁹ ‘греки’ на тюркском диалекте. Обе языковые группы проживали до XIX — нач. XX в. в Османской империи, в регионе Понта, где часть греческого населения перешла на вариант турецко-османского языка. Этот языковой сдвиг сейчас осмысливается информантами как результат систематического подавления греческо-православной идентичности на территории Османской империи. Все наши тюркоязычные собеседники воспроизводят нарратив о том, как турки поставили их предков перед выбором: сохранить греческий язык или сохранить православную веру, вследствие чего греки, продолжив исповедовать православие, перешли на турецкий язык. Всеобщая распространенность этого нарратива сигнализирует, во-первых, о значимости (и сенситивности) темы «утраты родного языка» для греков-тюркофонов, а во-вторых, об огромной роли православной веры в современной греческой идентичности. Здесь важно отметить, что подавляющее большинство интервью с греками записывалось на русском языке, так как он является для наших информантов основным языком общения (хоть и не для всех первым языком²⁰⁰). При этом собеседники, владеющие помимо русского этническими языками (тюркским или понтийским), могли переключаться на них в ходе беседы для уточнения ритуальной лексики, по наводке интервьюера или при разговоре с членами семьи (последняя ситуация чаще всего актуальна для тюркофонов, у которых идиом хорошо сохраняется как язык общения со старшими родственниками). Несколько интервью были записаны на тюркском диалекте при помощи информанта,

¹⁹⁸ Единственное число — м.р. *Ρωμαίος*, ж.р. *Ρωμαίσα*. На русском языке может использоваться этноним *ромей*.

¹⁹⁹ Единственное число — м. и ж.р. *urum*.

²⁰⁰ Часть наших информантов среднего и старшего возраста, как тюркофонов, так и эллинофонов, признавалась, что они не говорили на русском языке до того, как пошли в школу. Чаще всего это применимо к грекам, проживавшим в моноэтничных сельских поселениях, в то время как те, кто родился и вырос в городе (скажем, Владикавказе или Краснодаре), скорее осваивали русский как первый язык.

переводившего вопросы собирателя на турецкий и ответы собеседников на русский. Носители понтийского диалекта в ходе разговора могли переключаться между русским, понтийским и новогреческим языками, в зависимости от просьб интервьюера и личного желания собеседника. Владение собирателями стандартным новогреческим языком могло невольно мотивировать собеседников переключаться с понтийского идиома на литературный стандарт, который многие из греков России знают, так как жили или работали в Греции. Такое переключение происходило, можно сказать, автоматически, несмотря на просьбы интервьюеров говорить по-понтийски.

Обе языковые группы греков связаны общим прошлым, историческим регионом проживания, а также общностью ритуалов и православной верой. Предки наших информантов массово переселялись на территории Российской империи в XIX — начале XX в. разными путями: часть уходила из Малой Азии по суше, часть — по морю. Русско-турецкая война 1828–1829 гг., в которой христианское население Османской империи помогало российским войскам и, как следствие, опасалось преследований со стороны осман (Ξανθοπούλου-Kυριακού 1993: 100; Джуха 2016: 38–41), повлекла за собой переселение греков в Закавказье, начавшееся еще в XVIII в. (Акритас 1962: 422; Кокаева 2010: 46–47). Переселение было санкционировано царским правительством, и грекам для проживания выделялись запустевшие южные части Грузии на Цалкинском плато (историческая область Триалети), которые в то время входили в состав Российской империи (Джуха 2016: 46–47). Однако не все задерживались в Цалке — часть переселенцев двигалась дальше — в Ставропольскую губернию и в Прикубанье. Греки прибывали в Россию и после Кавказской войны: так, например, в 1870-е годы греками была заселена Красная Поляна²⁰¹ (Волкова 2000: 19–20), и после Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. (Кокаева 2010: 48). Последняя массовая волна миграций приходится на начало XX в. В 1915 г. начался

²⁰¹ Про заселение Красной Поляны подробнее см. (Климова, Никитина 2022а: 162–163).

геноцид христиан в Османской империи, и греки спасались от преследований и этнических чисток, переселяясь в Россию. Тогда греческое население попадало на русские территории в основном по морю: отплывая на кораблях с одного берега Черного моря на противоположный, переселенцы прибывали в порты Одессы и Новороссийска, оседая в окрестных городах и расселяясь дальше по побережью. Чуть позднее, с 1917 г., когда Россия утратила контроль над Карсской областью (а новообразованные союзные республики впоследствии юридически закрепили передачу региона Турции), греки покинули и эти территории (Иванова 1999: 114). Наконец, после Лозаннского мира 1923 г. и соглашения об обмене населением между Турцией и Грецией, часть греческого населения попала в Россию (Кокаева 2010: 48).

Таким образом, значительная часть греков (уже) Советского Союза проживала на территории Грузинской ССР (в Цалкинском, Тетрицкаройском, Боржомском, Марнеульском и Дманисском районах), преимущественно в моноэтнических греческих селах. Именно по названию местности Цалка тюркоязычных греков Грузии также называют *цалкинскими*. Однако это наименование может создавать некоторую путаницу, так как, хотя большинство греков на территории Грузии были тюркоязычны, там существовало и несколько грекоговорящих сел. Уже в советское время греки из Грузии начали переселяться в регион Кавказских Минеральных Вод — первое такое переселение было вызвано строительством ГЭС на реке Храми в 1930-е годы, вследствие чего было затоплено несколько сел (Джуха 2016: 149). Но действительно массовой миграция стала в 1990-е годы, когда из-за политического кризиса греческое население уезжало из Грузии, провозгласившей свою независимость. Говоря об этом периоде, информанты часто вспоминают слова «греки умные — сами уйдут из Грузии», которые приписывают то первому президенту независимой Грузии З. Гамсахурдиа, то собирательному образу грузина. Греки действительно ушли из Грузии сами, но многие информанты предпочитают говорить об этой «добровольно-прину-

дительной» миграции как об очередном бегстве: семьи бросали свои дома, уезжали в спешке и с надеждой на лучшую жизнь для своих детей. С распадом СССР стало возможным переселение в Грецию и на Кипр, и многие воспользовались этой возможностью. Другая часть греков переехала в Россию, в регион Кавказских Минеральных Вод (преимущественно в г. Ессентуки и прилегающие к нему станицы и поселки), где проживает и по сей день и где мы проводили наши исследования. О Грузии информанты вспоминают с большой любовью и ностальгией, и до сих пор многие греки собираются в своих родных селах на церковные праздники.

Несколько иначе сложилась судьба греков, проживавших в советское время в пределах РСФСР. Тогда в Краснодарском крае по большей части обосновались греки, говорившие на понтийском диалекте. До 1937 г. по всему Советскому Союзу существовали школы для греческого населения, преподавание в которых велось на литературном греческом языке — о таких школах помнят и рассказывают старшие информанты, чьи родственники успели там поучиться. На заре советского государства существовали и другие формы поддержки греческого национального меньшинства: техникумы, театры, печать (Барабанов 2006: 24–26). Однако эта недолгая благосклонность со стороны государства резко оборвалась, и с 1937 г. множество греков было репрессировано — депортировано, сослано в лагеря или убито — по обвинениям в «контрреволюционной деятельности» и шпионаже²⁰². Подавляющее большинство репрессий пришлось на греков Краснодарского края РСФСР и Донецкой области УССР, в то время как греки Грузии массовым преследованиям не подверглись. Также под репрессии и депортации попали греки Владикавказа, Абхазии, Аджарии и других мест. Многие из репрессированных не были гражданами СССР — они обладали «белыми паспортами» Греческого королевства, с которыми пришли из Османской империи. Информанты говорят о том, что репрессии не только забрали

²⁰² Подробным изучением репрессий против греков СССР занимался И. Г. Джуха, см. (Джуха 2006, 2008).

трудоспособных мужчин из семей, но и привили страх говорить на понтийском. Многие из наших собеседников родились в депортации в Средней Азии, в Казахстане, куда их родители были насильно переселены в сталинское время. Возвращаться на прежние места проживания греки стали с 1960-х годов, но небольшая греческая община сохраняется в Казахстане и по сей день.

Сложно сказать, сколько греков сейчас проживает на территории России. Большой отток греческого населения из бывшего СССР случился в 1990-е годы, однако миграции происходили как из РФ (в Грецию, Кипр, другие страны), так и в РФ из Грузии. Согласно данным переписи населения 2010 г., греками себя считали 85 640 человек. Но в последней всероссийской переписи 2021 г. эта цифра снизилась до 53 972 человек²⁰³. Представители греческих обществ утверждают, что фактическое число греков в России в 1,5–2 раза выше, чем указано в официальной статистике²⁰⁴. Так, например, в городе Эссентуки и соседних населенных пунктах, согласно различным источникам, греческое население составляет от 20 до 40 тысяч человек. В регионах нашего исследования существуют греческие общества и культурные центры. Такие организации создаются с конца 1980-х годов. Деятельность греческих обществ направлена на проведение культурных мероприятий с греческой тематикой, изучение новогреческого языка и национальных танцев²⁰⁵.

Похоронный обряд греков России

Сначала я представлю описание ритуала в целом, а потом перейду к некоторым более частным ритуальным действиям, которые, по моему мнению, можно назвать «узловыми» для всего похоронного обряда, и их рецепции самими греками

²⁰³ URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Национальный_состав_России.

²⁰⁴ Однако также стоит учитывать, что в официальной статистике под этнонимом «греки» объединяются и другие субэтнические группы греков, проживающие на территории РФ — мариупольские греки и греки, приехавшие из Греции.

²⁰⁵ Подробнее про общества см. (Климова, Никитина 2023а: 307–308).

России в настоящее время. Описанный ниже порядок действий является продуктом анализа и компоновки записанного в разных регионах материала. Это описание составлено мной на основании множества бесед с греками России и последующих уточнений при повторных интервью. При этом оно не претендует на всеобъемлемость — данные записывались от людей из разных мест (и сами информанты неоднократно подчеркивали локальный характер обычаев и ритуалов — то, что было принято в одной деревне, не обязательно соблюдалось в соседней). Пожалуй, единственное, что объединяло моих собеседников — то, что они все греки. Поэтому с определенной долей условности можно сказать, что нижеприведенное «идеальное» описание призвано осветить в хронологическом порядке часть обрядовых действий и практик, наиболее распространенных среди греков России (Северного Кавказа и Восточного Причерноморья) применительно к похоронам и поминкам в XX в. и частично — в XXI в. При описании я буду преимущественно опираться на последовательность вопросов в вопроснике, составленном мной специально для записи материалов по похоронно-поминальному обряду греков России. Вопросы не всегда выстроены в строго «хронологическом» порядке, а скорее следуют внутренней логике ритуала и обрамляющих его представлений.

Прижизненная подготовка к смерти, характерная как для русской крестьянской культуры (Прокопьева 1999), так и для греков в Греции (Danforth 1982: 39), была распространена и среди греков в исследованных регионах России. Заключалась она преимущественно в том, что пожилые люди в какой-то момент своей жизни начинали откладывать одежду и обувь, в которой хотят быть похороненными, а также саван (или отрез ткани для его изготовления). Несколько раз информанты рассказывали о соседях, которые заранее мастерили себе гроб, но такие истории преподносились скорее в качестве анекдотических случаев. Некоторые упоминали и откладывание денег на похороны — правда, обычно информанты отмечали, что практика прижизненной подготовки к погребению была ха-

рактерна скорее для «бедного» XX в., в то время как сейчас она встречается реже. Тем не менее несколько женщин заверило меня в том, что у них давно отложены для похорон и саван, и одежда в «похоронном» узелке (понт. *то сакоу́л* 'мешочек'). Информанты подчеркивали, что очень желательно, чтобы погребальная одежда была новая. Во всех исследованных регионах греки вспоминали о том, что молодых незамужних девушек нужно хоронить в свадебных платьях²⁰⁶. Обыкновенно это интерпретируется информантами как символическое восполнение того, чего умершая не успела сделать при жизни (выйти замуж) или как указание на молодой возраст покойной и ее девственность. В районе Сочи, на Кубани и в селе Хасаут-Греческое, где среди греков было принято дарить подарки тем людям, которые помогали в организации похорон, заранее заготавливали эти подарки: обычно — белые полотенца, которые повязывались на руку гостям во время похорон, а также платки и мыльные принадлежности:

Говорит, ποῖος θα μονάζε [кто посидит ночью с покойным] — знаете, что такое μονάζε, сидит до утра со мной, когда я мёртвая — надо им подарить вот эти вещи. [Соб.: Какие, платочки?] Ну, в основном, платочки, и там что... Ещё какие-то подарки, мыло, полотёнцы, ну, что, каждый что может (Инф. 1)²⁰⁷.

Обычай дарить подарки на похоронах распространен среди восточных славян (Соколова 2013: 116–117), но также он встречается и у греков Греции — антрополог Л. Дэнфорт упоминает о том, что мужчинам, несущим гроб, и другим людям, помогавшим на похоронах, было принято дарить платки и полотенца (Danforth 1982: 40).

Ни среди тюркоговорящих, ни среди грекоговорящих греков России не распространены представления об ином мире

²⁰⁶ Обрядовый элемент, характерный для многих этнических групп, как для славян (Виноградова 2009), так и для греков Греции (Danforth 1982: 13, 79–80).

²⁰⁷ Инициалы и имена информантов не указываются в целях анонимизации. В конце статьи приводится анонимизированный список информантов. Кроме того, все имена людей, упоминающиеся в цитатах, изменены.

как фольклорном топосе²⁰⁸. Не отмечены также представления и нарративы о рае и аде в их вернакулярно-православном изводе. Периодически, после наводящих вопросов собирателя, записывались упоминания Архангела Михаила, который мог являться людям в предсмертном состоянии:

И когда перед смертью — он <дедушка информанта> с кровати ночью бежит. Он уже болел, а отца дома не было, старший брат был и мама. А он встал, мама говорит: «daυbaʒi!», ну, «дедушка». «Nə oldi?» — «что случилось?». А он говорит: «Михаил Архангелос»²⁰⁹ пришел, хочет меня резать». Ну и его опять уложили, он опять... (Инф. 2).

В Греции Архангел Михаил наделяется теми же функциями, что и Харос — персонификация смерти: он забирает душу человека в момент кончины и сопровождает ее в ад или в рай, см. (Стельник 2012, Alexiou 1978). Среди греков России эти персонажи упоминаются крайне редко, а малоупотребляемая понтийская лексема *ο Χάρων* у эллинофонов чаще всего используется только в метафорическом значении 'смерть' (в то время как в новогреческом языке аналогичная лексема *ο Χάρως* может обозначать как персонажа Хароса, так и смерть).

Похороны должны совершаться на третий день. Информанты отмечали, что раньше, если третий день выпадал на понедельник, среду или пятницу, хоронили на четвертый. Таким образом, подходящими днями для похорон оставались вторник, четверг, суббота и воскресенье. Сейчас запрет хоронить в эти дни недели греки либо мотивируют тем, что это «православная традиция»²¹⁰, отсылая к тому, что такие прави-

²⁰⁸ Такие представления широко распространены среди греков Греции, см. (Danforth 1982: 46; Καψωμένος 1984: 65).

²⁰⁹ Отмечу, что Архангела Михаила тюркоязычные информанты называли именно «Μιχαήλ Αρχάγγελος», в инверсионном порядке и с греческим окончанием -ος.

²¹⁰ Ср. цитату информанта, где он опускает отсылку к православию и мотивирует запрет просто традицией: *Да, и часто бывают такие случаи, моменты, что приходится хоронить в другие дни тоже. Но в основном стараемся, чтобы сохранить эту традицию, в определенные дни хоронить* (м., 1962 г.р., род. Цинцкаро, верхнее (Грузия), зап. ст. Суворовская).

ла распространяются и на русских, либо вообще не дают ему объяснения. Кроме того, по словам информантов, в настоящее время этими предписаниями почти не руководствуются. Раньше покойный все время до похорон оставался дома, омывали тело во дворе на доске или двери. В омывании (*купании*²¹¹) тела могли участвовать и родственники, и соседи — обычно эти люди должны были быть одного пола с покойным. *Купание* как таковое представляет собой протирание тела губкой с водой и иногда спиртом. Воду, которая оставалась после, выливали под дерево или в другое место, «куда не наступают» (некоторые даже сообщали, что под тело подстилали целлофан, чтобы вода собиралась на нем и впоследствии выливалась). Также информанты говорили о том, что вода от покойного может использоваться в лечебных целях, для избавления от *испуга*²¹²:

А знаешь еще, как было? Вот если кто-то умер, всегда, вот раньше же купали этих покойников, и вот эту воду брали в баночке, и эту воду хранили. Ну, обычно в семьях у кого были эти. И вот если у кого-то вот такое, этот ребенок чего-то испугался, чего-то боится, что-то это. Берут эту воду чуть-чуть и неожиданно для ребенка брызгают на него. И он как бы пугается, и уходит от него этот испуг. (Инф. 3).

Многие способы лечения испуга предполагают использование предметов, так или иначе вступавших в контакт со сферой смерти. В регионе Кавказских Минеральных Вод было записано, что от испуга могут помогать фрукты (яблоки, мандарины) или конфеты, полежавшие в гробу покойного, вода,

²¹¹ Курсивом выделяются термины и устойчивые выражения, принятые в русской речи информантов для описания элементов ритуала.

²¹² Испуг (понт. *αἰπάραμαν*, тюрк. *qorxi*) — по описаниям информантов, особое состояние, характеризующееся постоянным чувством страха и рядом других симптомов, встречается как у детей, так и у взрослых людей. Пользуясь языком современной психотерапии, некоторые греки называют испуг проявлением таких заболеваний, как депрессия и тревожное расстройство. Это состояние может быть спровоцировано смертью близкого человека и связанным с ней большим переживанием. Также испуг может спровоцировать встреча с мифологическим персонажем, животным, нахождение на улице ночью или посещение похорон, это состояние может возникать спонтанно.

которой мыли покойного, вода, постоявшая ночью на могиле (ср. *непочатая* вода у южных и восточных славян), или вода, в которую погрузили камень или землю с кладбища. Также информанты-тюркофоны в Кавминводах сообщали, что в целях лечения испуга могли использовать старые, истлевшие кости давно умерших людей — их перемалывали в муку и добавляли в пищу *испугавшемуся* человеку так, чтобы он не знал об этом (зап. от информантов из грузинских сел Джениси, Тарсон). Пока покойный находился дома, ему связывали руки и ноги лентами, оторванными от савана²¹³. Эти ленты также широко использовались в лечении испуга (записано во всех регионах от обеих языковых групп). Их могли завязывать на ножки той кровати, где умер человек, и оставлять там на 40 дней, или же ленты с покойного сразу забирали с собой перед тем, как гроб опускали в могилу. Для «лечения» испуга эти ленты поджигали и давали человеку подышать дымом.

Тело покойного оставалось в доме одну-две ночи до похорон. По рассказам информантов из греческих сел Грузии, во время их проживания там тело покойного на одну ночь перед похоронами переносили из дома в церковь. Раньше, в отсутствие моргов, холодильных камер и профессиональных химиков, люди использовали народные способы замедления естественных биологических процессов: так, рассказывали, что под гроб могли класть гашеную известь (понт. *то киρίатς*²¹⁴) для избавления от запаха (как вариант, также могли класть крапиву или базилик в гроб), а на живот покойному — магнит, «чтобы он не вздувался». Еще одно действие подобного рода — «заземление» покойного посредством обвязывания рук и ног медной проволокой, с целью предотвратить сгибание конечностей.

²¹³ Саван, в который заворачивали тело покойного (уже поверх одежды), в советское время изготавливался самостоятельно из разных тканей: тюля, атласа, на которых красными нитями вышивали крест (использовавшиеся при этом иглы и нити клали в гроб и хоронили вместе с покойным). Рассказывали также, что края савана нельзя было сшивать, поэтому их подвязывали нитками.

²¹⁴ Тюркское заимствование, ср. тур. *kireç* 'известь'.

В период нахождения тела в доме происходят «посиделки» с покойным, которые греки-эллинофоны называют *то μόνασμαν* (чаще используется глагольная форма, от *μονάζω* 'ночевать')²¹⁵. При этом, рассказывая о ритуале, собеседники отмечают, что сидят они не в тишине — разговаривают о покойном, рассказывая в том числе веселые истории:

Вы должны вспоминать что-то хорошее, веселое. Мы, бывает, сидим и хохочем, вы понимаете? Вспоминаем какие-то веселые истории. О чем-то надо ж разговаривать, чтоб не уснуть. Пьем кофе, чаевничаем. А вот такого, чтоб как раньше — плакальщицы, этого нет. (Инф. 4).

Грекоязычные информанты в селе Хасаут-Греческое подчеркивали разницу между их обычаями и обычаями цалкинских (т.е. тюркоязычных) греков: последние, рассказывают они, закрывают лицо покойного с заходом солнца, в то время как первые делают это только в полночь. Утром лицо покойного открывают и *умывают*.

В советское время отпевания не проводились, но греки, живущие в окрестностях Сочи, вспоминали, что по умершим могли *читать* (т.е. читать молитвы и Псалтырь по усопшим). Обычно *читали* женщины, которых приглашали для этого специально. Обычай *читать* по покойному стал распространен в советское время у русских из-за гонений на церковь и возросшей роли низовых акторов в сохранении религиозной традиции (Соколова 2013: 139). Вероятно, греки заимствовали эту практику у соседнего восточнославянского населения.

Информанты рассказывали, что некоторые семьи устраивали заочное отпевание в храме не отпетых в советское время родственников уже в 1990-е годы, либо отпевали в церкви землю (со двора или с кладбища), которую впоследствии отвозили на могилу. Последнее действие могло выполняться и непосредственно после смерти человека, а не только постфактум, спустя много лет. Греки во всех обследованных регионах свидетельствовали о том, что раньше умершего оплакивали

²¹⁵ В тюркском диалекте не зафиксировано аналогичной специальной лексемы.

пожилые женщины-плакальщицы, как родственницы покойного, так и односельчанки. Это могли быть как импровизированные причитания, так и плачи в песенной форме. Плакальщицам греки никогда не платили, им дарили те же подарки, что и остальным помощникам на похоронах (полотенца, платки, фартуки, мыльные принадлежности).

Пока тело находится дома, а также последующие 40 дней, на видном месте (обычно у кровати покойного) ставят фото умершего, стакан воды, стакан зерна или кусок хлеба. Рядом зажигают свечу или лампадку, которые должны гореть все сорок дней после смерти человека. Такой же набор предметов находится в доме умершего у греков Греции (Danforth 1982: 44; Panourgíá 1995: 115–119). Также среди разных локальных групп греков в России принято ставить во время нахождения тела в доме тарелку или вазу, чтобы на них клали деньги те, кто приходит на соболезнования. Другим вариантом этого обычая может быть *запись* пожертвований в тетрадь, которая осуществляется доверенным лицом. Анализ локальных вариаций этого ритуала приводится далее в статье.

Обычно погребение совершалось до полудня. Перед выносом гроба из дома им трижды ударяли в закрытую дверь. Интересно отметить, что в то время как одни информанты называли эту традицию специфически греческой, не характерной для других этнических групп, другие настаивали на том, что обычай является заимствованным²¹⁶. В Ессентуках от грекоязычного информанта записано также, что гроб перед выносом из дома поворачивали по кругу (*крутили*) три раза по часовой стрелке. Среди известных мне описаний похоронного обряда греков Греции не встречается упоминания о таких ритуалах с гробом.

²¹⁶ Схожий обычай встречается у армян, об этом упоминают и некоторые информанты. Греки и армяне довольно долго проживали рядом — сначала в Османской империи, а потом и в Грузии, где армянские села соседствовали с греческими. Отмечу, что многие элементы в похоронном ритуале греков и армян похожи, но не могу делать выводы о том, какая этническая группа заимствовала что-то у другой.

Раньше гроб несли мужчины на плечах — по четверо-шестеро, периодически меняясь. Порядок процессии мог варьироваться, но обычно отмечали, что в начале должны нести фотографию умершего и деревянный крест (греки в Краснодарском крае на него могли также привязывать полотенце), который впоследствии устанавливали на могилу. Отдельно несли крышку гроба, а за ней сам гроб с покойным. Остановки процессии могли происходить на перекрестках (гроб ставили на табуретки и приподнимали три раза, прежде чем снова отправиться в путь), у домов родственников, а также перед кладбищем, в специальных местах, отмеченных камнем. В некоторых селах перекрестки, на которых останавливаются, строго определены, ср.:

Мы три раза останавливаемся, но это у нас в селе, мы так, знаете, по традиции уже... Вот выходят с дома, мы должны на каждом... Три перекрестка — мы должны остановиться (Инф. 5).

Если отсюда идти, допустим, скажем, вот первый перекресток — поворот к дому. Обязательно остановились, немножко постояли, пошли дальше. Следующий — в центре села. И следующий — уже возле кладбища остановились, постояли (Инф. 6).

Ритуальные остановки у камня характерны не только для греков России. Например, у армян похоронная процессия останавливается у «камня упокоения» перед входом на кладбище (Армяне 2012: 354). Также на Крите я записала редкое упоминание о том, что, возвращаясь с кладбища после похорон, нужно было присесть на «железный камень» (греч. *σιδερόπετρα*), чтобы избавиться от влияния смерти (ПМА 2020, с. Палеохора (Крит), зап. от м., 1963 г.р.). Упомянутый «железный камень» в греческом фольклоре — это камень, в который попала молния, вследствие чего он стал обладать магическими свойствами, такой камень используется в том числе в народной медицине²¹⁷. У южных и восточных славян распространены остановки похоронной процессии на пере-

²¹⁷ Ср. записи греческих фольклористов из Фессалии: (URL: <http://repository.kentrolaografias.gr/xmlui/handle/20.500.11853/296170>).

крестках, сопровождающиеся ритуальным прощанием с умершим (Плотникова 2009а: 308).

Информанты во всех исследованных регионах рассказывали, что по пути шествия перед гробом разбрасывали цветы. Еловые ветки в такой функции (часто встречающиеся у восточных славян, см. (Агапкина 2019: 97–98)) у греков использовались крайне редко²¹⁸. Также собеседники вспоминали, что раньше к одежде участников похоронной процессии могли прикалывать маленькую фотографию покойного. Потом эти снимки забирали с собой на память. В х. Новоукраинский записано свидетельство о том, что эти фотографии носили на одежде в течение сорокадневного периода траура.

Рассказывали, что вслед похоронной процессии выливали воду и снимали белье, сушащееся во дворе. Также говорили, что во время прохода похоронной процессии нельзя было спать. У славян похоронная процессия также считается «опасным» ритуалом и сопровождается различными предписаниями для находящихся рядом — в том числе, следует будить спящих и снимать белье (Плотникова 2009а: 311). У сербов вслед похоронной процессии выливают всю воду в доме (Там же). Греки и на Северном Кавказе, и на побережье вспоминали о предписании, согласно которому после выноса покойника в доме должна была остаться одна женщина (желательно — вдова²¹⁹), прибраться и вымыть пол или хотя бы вылить на него стакан воды:

Вот когда покойника выносят, вслед должны помыть... Вдова должна помыть пол. Если не моется пол, то хотя бы стакан воды берут и наливают. [ИОН: На пол?] На пол (Инф. 7).

Среди греков Греции схожий обычай существует в форме битья тарелки при выносе тела. На Крите я записывала рассказ о том, что бьющаяся тарелка должна быть наполнена водой, схожие предписания встречаются и в других регионах

²¹⁸ Отмечу, что еловые ветки, по моим наблюдениям, скорее характерны для русского похоронного обряда.

²¹⁹ Имеется в виду любая женщина, потерявшая мужа.

(Panourgíá 1995: 107–108). Греческий фольклорист Николаос Политис возводил эти практики к византийскому обычаю разбивания глиняных сосудов с лекарствами после того, как больной скончался (Πολίτης 1931: 333).

В некоторых деревнях после смерти человека в дом заносили камень. Его ставили сначала под гроб, а затем — к кровати, где спал покойный. Там этот камень и лежал до сорокового дня, когда его относили на кладбище:

Камень ставили. Под гроб ставили. С огорода брали камень, это... А после похорон этот камень, где он лежал, где спал, 40 дней этот камень там должен был лежать, вместо, видимо, него. А сороковой день, когда закрывали 40 дней, этот камень забирали на кладбище и там оставляли (Инф. 8).

Схожих ритуалов с камнем у греков Греции в литературе не описано, однако они встречаются у армян, ср.: «На том месте, где покойный испустил последнее дыхание, ставили тяжелый камень, чтобы “нога его была тяжела к данному дому”, т.е. чтобы покойнику было трудно вернуться домой, и никто другой из этого дома безвременно бы не умер» (Армяне 2012: 353).

Информанты часто упоминали предписание, согласно которому могилу нужно выкапывать непосредственно в день похорон. Однако они отмечали, что не всегда это требование можно соблюсти по объективным причинам (например, в холодное время года копка могилы становится достаточно долгим и трудоемким процессом), — в таких случаях могли выкапывать ее заранее, но не до конца (оставлять символически немного земли, «на штык», чтобы выкопать ее непосредственно перед похоронами). Сейчас для копки могил нанимают специальные бригады, раньше же это делали односельчане: могилу не должны были копать родственники покойного, при этом *закрывали* ее уже все присутствующие мужчины. Гроб опускали на веревках, которые оставляли в могиле либо забирали с собой. В могилу на похоронах могли кидать монеты, или же класть их в карман покойному:

Монеты некоторые ложили, какие-то монеты. [Соб.: Как, в карман или так в гроб просто?] *А я не знаю, кто в гроб, кто в карман ложил.* [Соб.: Не говорили, зачем ложили?] **Μονетки, ну, να περάσ' εκεί... Σ' άλλόν σου κόσμον.** [Чтобы прошел туда... В иной мир] (Инф. 9).

В гроб могли класть также и вещи «для покойного»: деньги, расческу, сигареты, носовой платок, четки и т.п. Такие же обычаи известны и среди греков Греции. Использование монет в похоронном обряде отслеживается еще во времена античности (Κουκουλές 1940: 11–12). При *закрытии* могилы (т.е. когда гроб уже помещен в яму и ее закапывают землей) каждый присутствующий должен бросить в нее три горсти земли. Также под голову покойному могут класть подушку, которую наполняют землей либо со двора, либо непосредственно из выкопанной могилы. Подушка, наполненная землей, у греков Греции не встречается, хотя православный ритуал бросания земли в могилу там распространен повсеместно. Другая вариация этого ритуального действия, известная и среди восточных славян, — наполнение гроба или подушки для мертвого опилками, оставшимися после изготовления гроба (Афанасьева, Плотникова 1995: 555–556). Некоторые наши информанты упоминали о том, что практика наполнения гроба или подушки опилками встречается и среди греков России.

Возвращение с кладбища, подобно проходу похоронной процессии, тоже может считаться «опасным» действием: так, в х. Новокрымский записано, что, возвращаясь с кладбища в день похорон, запрещалось направляться напрямиком в дом — сначала нужно было зайти в хозяйственное помещение, в сарай или в туалет. Таким образом смерть «не заносилась» домой.

В день похорон проходит поминальная трапеза в доме. Также поминальные трапезы устраивают на девятый, сороковой день, на полгода (опционально) и на год. В регионе Кавказских Минеральных Вод греки рассказывали о том, что при посещении кладбища на сороковой день на могиле оставляют огарки всех свечей, горевших дома в течение этого периода траура, а женщины снимают там свои черные платки и сжи-

гают их. Л. Дэнфорт, описывая похоронный обряд в греческой деревне Северной Фессалии, отмечает, что масляную лампадку и фотографию покойного накануне сорокового дня после смерти относят на кладбище и оставляют у могилы (Danforth 1982: 44). Упоминаний о сожжении платков в Греции мне не встречалось. По воспоминаниям информантов во Владикавказе, раньше произнесение второго тоста на сороковинах могло сопровождаться призывом тех, носит траур, снять его. После этого мужчины быстро посещали парикмахерскую, где им сбрасывали бороды (обязательный атрибут траура), либо приглашали парикмахера домой и третий бокал выпивали уже побритыми, «сняв траур».

Сразу после захоронения на свежей могиле устанавливают деревянный крест. По прошествии года его заменяют на памятник. Сейчас, по словам похоронного агента из Ессентуков, люди предпочитают ставить памятники из гранита. Часто старый деревянный крест не выкидывают, а оставляют рядом с новым мемориалом. На кладбищах можно заметить, что даже в пределах одного семейного захоронения греков нет четко закономерной схемы в установке памятника (креста): в ноги или в голову. Интересно отметить, что в некоторых регионах проживания греков в России (например, в х. Новокрымский, в с. Греческое, в с. Дубовая Балка) сохранились довольно старые каменные надгробия (нач. XX в.), которые повторяют типы надгробных камней, бытовавшие среди греков Понта во время проживания в Малой Азии. Подробнее о надгробиях греков России см. (Никитина 2024).

* * *

В следующей части статьи я хочу рассмотреть некоторые аспекты греческой похоронной обрядности, которые я выделила бы как ключевые. Через призму этих представлений и ритуальных действий я бы хотела посмотреть на современный похоронный обряд греков России. На мой взгляд, эти практики, и особенно их обсуждение самими греками, могут многое рассказать нам об изучаемом сообществе — о том, какую роль в нем играют традиции, религия и память о прошлом.

1.1. НОЧНОЕ БДЕНИЕ

Одной из важнейших похоронных традиций для греков России остается совершение погребения на третий день («по православным обычаям», как это обычно называют информанты) и ночное бдение у покойного. И на Северном Кавказе, и на Черноморском побережье греки отмечали, что не привозить тело домой на ночь перед похоронами могут только «неуважительные дети». Раньше умерший оставался в доме все время до погребения (или, в случае Грузии, проводил последнюю ночь в церкви). Информант из Ессентуков вспоминал, как еще в 2000-м году тело омывали соседи и родственники во дворе дома:

[Соб.: Сейчас уже не выносят на улицу?] *Сейчас не выносят. Вынесли на улицу, раздели и купали ее. Значит, купали, как купали? Воду грели на улице, в кастрюле. <...> [Соб.: Это ещё в 90-е годы было, да?] **Двухтысячный год! Тогда в морг не возили. Не было этого.** Ну, и мы купали ее на улице, каждый... Соседи пришли, родные, и каждый кружку наливал. Один человек с мылом, мыло мотали на тряпку и мылом протирали, а другие, каждый подошел, одну кружку воду наливал. А потом вытерли, занесли (Инф. 10).*

Сейчас греки все-таки обращаются в морги и похоронные агентства за помощью в подготовке тела к похоронам. Обычно все проходит следующим образом: после смерти тело везут в морг, подготавливают к погребению, а за день до похорон привозят обратно в дом, уже в гробу:

[Соб.: Какие традиции сохраняются сейчас на поминках, на похоронах?] *Все традиции старые, все почти. [Соб.: Но вы говорите, что сейчас все-таки дома не все дни, а только последний день покойный дома, только последнюю ночь]. **Да, сейчас же жарко, и врачи не дают.** То они сразу спрашивают: «Сколько дней будешь держать?». Ну, говоришь, три дня. Ну, что тебе три дня — будешь, во-первых, мучиться. Три дня, два, они там заказывают гроб, они там одевают, купают в этом же <морге> И в морге держат, потом идешь, забираешь. **И только изменилось, я же говорю, изменилось качество обслуживания людей, которые приходят на поминки.** Это как... Как в ресторане почти. Как на свадьбе (Инф. 2).*

В приведенной цитате интересно также отметить ремарку собеседника по поводу изменившегося, по его словам, «качества обслуживания» — такой дискурс в принципе характерен для разговоров о современных похоронах.

Важно отметить, что сохранению обычая возвращения тела домой в значительной степени способствует то, что греки в исследуемых регионах (пожалуй, за исключением Владикавказа) в основном проживают в частных домах. Тем не менее я неоднократно слышала истории о том, как гроб заносят и в квартиры. Мысль о пренебрежении обрядом ночного бдения обычно вызывала у моих собеседников одну реакцию: они говорили, что это «позорно». Слово «позорно», сказанное не одним информантом, отсылает нас ко всему социальному контексту, в котором существует похоронно-поминальный обряд. Для греков похороны остаются событием, требующим повышенной мобилизации группы, и количество людей на них — показатель уважения, выражаемого как умершему, так и всей его фамилии. Семья всегда особо благодарит людей, сидевших ночью с покойным:

Это очень ценное, это ценное, вот это вот, когда... когда с покойником посидишь, то благодарность такая вот душевная тех, кто уважает своих родственников... <...>. Нина <сестра информанта, имя изменено> всегда вспоминает, вот с мамой кто посидел (Инф. 11).

Во Владикавказе информант рассказывал, что сейчас на девять дней зачастую зовут только родственников, а это «неправильно», ведь для тех, кто провел ночь в доме умершего, должна быть отдельная трапеза:

Родственники, кто приходят, их, как правило, зовут у нас на девять дней. Это тоже неправильно. Неправильно. На девять дней должны только быть те, ποίους εμβόλαζαν [кто провел ночь с покойным]. То есть, те, которые были... ночевали (Инф. 12).

В сельской культуре широко распространено приглашение на трапезу как вид благодарности: информанты вспоминали, что раньше схожим образом благодарили тех, кто помогал

выкапывать могилу, омыwać покойного, готовить еду для поминального стола и т.п. Здесь мы видим, как в определенных контекстах поминальная трапеза наделяется особым смыслом: она становится не только актом коммеморации умершего, но и специальным способом отблагодарить тех, кто принимал наиболее активное участие в процессе подготовки похорон.

1.2. РИТУАЛЬНЫЕ СПЕЦИАЛИСТЫ. ТОСТЫ НА ПОМИНКАХ

Грекам важно подчеркнуть непрерывность своей религиозности, сохраняемой и во времена османских гонений, и во времена антирелигиозной политики СССР. Информанты рассказывают, что основные религиозные обряды, сопровождающие жизнь человека — крещение, венчание и отпевание — в советское время продолжали проводиться, однако с разной степенью скрытности. При этом реже всего проводилось отпевание — по словам собеседников, практически никогда, ведь в советское время в местах проживания греков было не так много действующих церквей со священниками. В ситуации отсутствия институционализированной религии, религиозные практики передаются и сохраняются посредством «ритуальных специалистов». Роль таких ритуальных специалистов в проведении обрядов была особенно сильна в Краснодарском крае, где у греков была распространена «профессия» *читалки* (как и среди русского населения Кубани, см. (Кузнецова 2004)). В этом регионе собеседники часто вспоминали, как их бабушки (реже — дедушки) постоянно ходили *читать* по умершим. Не приходясь покойному родственниками, такие люди читали по усопшим молитвы и Псалтырь, как бы заменяя классическое отпевание, проводимое священником. Информанты отмечали, что те, кто читал, были особо набожны и даже происходили из священнических родов, а дома у них хранились «святые книги» на греческом языке²²⁰. Такое опи-

²²⁰ Позиционирование греческого как «языка религиозного» является общим местом. Информанты-тюркофоны часто подчеркивают, что их бабушки читали молитвы исключительно на греческом, уже давно перейдя в обыденной

сание ритуальных специалистов как бы компенсаторно наделяет их той функцией, которую в условиях институционализированной религии выполняет священнослужитель. Сейчас отпевания проводятся регулярно: священником, в церкви, на кладбище или на дому.

В роли ритуальных специалистов могут выступать и люди, которые просто *знают*, как проводить ритуалы надлежащим образом. Так, у греков Кавказских Минеральных Вод существует отдельная роль «тамады» на поминках — так называют человека, который ведет поминальную трапезу. Это должен быть мужчина, обычно кто-то из одного рода с покойным. Этот человек говорит в начале поминок несколько слов о жизни умершего и произносит все тосты:

А потом, у нас там есть тамада, говорится, да. Например, который ведет это дело, похоронную процессию. Так выбирают человека, который говорит об этом человеке. Ну, о другом, о его родителях, как они жили, вот садятся все. И бывает, что читают это, «Отче наш». <...> После этого, значит, тамада встаёт, говорит несколько слов о покойнике и говорит, что «прошу вас почтить память минутой молчания». Все люди встают, где-то полминуты, и просьба садиться. И начинаем говорить... (Инф. 13).

Минимальное количество поминальных тостов, которое мне называли — три, среднее — пять, максимальное — двадцать. Тосты обязательно поднимают за умершего, за родственников, за родителей, за соседей, за всех ушедших из фамилии и «из соседних очагов», за всех похороненных «на чужбине» (в Грузии, в Греции). Кроме того, обязательным является тост за погибших в войнах: изначально поминали ушедших в Великую Отечественную, сейчас информанты подчеркивают, что обязательно произносят тост за своих людей, погибших на Донбассе.

Если количество тостов среди греков Кавказских Минеральных Вод может быть достаточно большим, то противопо-

речи на тюркский диалект. Часто рассказывают и о старинных «святых книгах» на греческом языке, которые предки сумели привезти из Малой Азии, когда бежали в Россию.

ложную ситуацию можно наблюдать у греков Владикавказа, где количество тостов строго ограничено тремя: за покойного, за здоровье всех живущих и за всех ушедших (именно в такой последовательности). Сама ритуальная трапеза длится недолго: от сорока минут до часа. Как говорят информанты, основной мотивировкой для сохранения такой небольшой продолжительности поминального застолья является то, что люди «не напиваются» и помнят, куда пришли. Греки во Владикавказе говорят о том, что этнические соседи не всегда понимают такую краткость, нехарактерную для осетинских застолий. При этом порядок сохраняется, не в последнюю очередь благодаря председателю местного греческого общества, который выступает против «изменения традиций»²²¹.

1.3. Представления о долге

Как уже можно понять из предшествующих частей описания, слова «уважение» и «долг» довольно часто появляются при обсуждении разных элементов похоронного ритуала. Первый тип «долга», с которым я встретила в ходе полевой работы, осмысливается информантами как некоторая моральная категория: он отдается покойному в виде выполнения надлежащих ритуалов его родственниками, близкими, соседями — всеми, кто *уважал* умершего и *уважает* его семью. Для членов семьи долг отдается в форме организации и проведения «достойных» похорон и поминок. Сюда входят уже описанные ритуальные действия, такие как оставление тела на ночь в доме и ночное бдение над ним, а также организация поминальной трапезы. Для остальных членов сообщества «отдача долга» будет заключаться в посещении семьи покойного и участии в поминальной трапезе. Однако помимо моральной составляющей, «долг» покойному и его семье может приобретать вполне материальное выражение. Так, среди некоторых локальных групп греков (обычно выходцев из одного села) существует практика *записываться*, распространенная как на похоронах,

²²¹ Подробнее про греков Владикавказа и особенности их поминальных ритуалов см. (Климова, Никитина 2024).

так и на свадьбах. Суть такой «записи» заключается в том, что одному человеку (обычно на эту роль выбирают родственника, но не всегда) семья доверяет собирать и в отдельной тетради вести учет денег, переданных от гостей свадьбы или поминок. «Записи» осмысляются как реципрокная форма взаимопомощи: тетради с ними хранятся, и при посещении, скажем, следующих поминок «долг» обязательно возвращается:

И вот это самое, с шестидесятих годов, когда совхоз появился, пошла вот эта система. И записывались. Кто три рубля, кто два рубля, кто пять рубля, ну, кто сколько даст. И это все записывали. А потом этот тетрадь сохраняли до смерти своей. Потому что умер кто-то, открываешь тетрадь, смотришь. [Соб.: Сколько давал?] Да, или на свадьбу. Он был на моей свадьбе, дал 10 рублей. И я если даже не иду туда, я должен буду эти 10 рублей отправить назад (Инф. 2).

Даже если человек не имел возможности присутствовать на похоронах физически, он считается обязанным отослать или передать деньги с кем-то, чтобы «отдать долг». Решения о переходе от никак не регламентируемых пожертвований к системе «записей» в некоторых селах принимались коллективно, в определенный, чаще всего экономически тяжелый, период. Так, в цитате выше информант вспоминает, как в селе Бешташени в Грузии «записываться» стали с 1960-х годов. Несколько моих собеседников из грузинского села Гунья-Кала, *галалинские* (тюрк. *galalli*) греки, отмечали, что практика записей является характерной для их села и иногда вызывает осуждение со стороны греков, приехавших в Кавказские Минеральные Воды из других мест. Альтернативным вариантом сбора денег на похоронах оказывается «тарелка» (или, скажем, поднос), выставленная возле гроба, куда приходящие соболезновать кладут деньги в произвольном порядке и без учета. *Галалинские* отстаивают правильность своей системы помощи перед другими, потому что она основана на справедливости и «прозрачности»: если в случае с тарелкой ты не можешь определить, кто сколько денег передал, система записей не оставляет простора для интерпретации и упрощает даль-

нейшее взаимодействие в рамках ритуальной реципрокности (ты возвращаешь столько, сколько дали тебе).

В следующей записи из с. Мерчанское (Краснодарский край) местные греки рассуждают о том, что практика записи характерна для греков, происходящих из других регионов:

Инф. 14: *Вот греки с Армении... Вот были у товарища, хоронили маму. Они прям сидели и записывали, кто сколько денег даст.*

[Соб.: Так, а вы так не делаете?]

Инф. 5: *Нет, ну, это в Грузии делается. В Армении, в Грузии.*

Инф. 6: *У нас приносят, ложат в банку, там кто сколько положил. Ну, если родственники, они большую сумму дают — в руки дают. А так... (Инф. 5, 6, 14).*

«Записываться» принято и среди греков Владикавказа. Один информант 1954 г. р. (Инф. 12) предположил, что местные греки переняли этот обычай у осетин. Вероятно, это предположение моего собеседника (которое я не могу ни подтвердить, ни опровергнуть) обусловлено общим для греков Владикавказа стремлением отмежеваться от осетин (ср. описанный выше порядок поминок). Тем не менее, полевые материалы из других регионов показывают, что эта система могла существовать у греков в различных регионах проживания, например, у греков Армении и у греков Грузии. С. А. Штырков пишет о практике пожертвований на проведение поминок и похорон среди осетин, механизм которой аналогичен тому, что я обнаружила у греков в разных регионах: «Семья, получающая эту помощь, аккуратно фиксирует имена жертвователей и полученные от них суммы, чтобы в случае необходимости отплатить дарителю (семье дарителя) тем же» (Штырков 2007: 271). Автор отмечает, что система записей характерна именно для современных осетинских похорон, в то время как раньше основные расходы на ритуал покрывала только семья. Таким образом, заключает он, «“разорительным” становится не проведение поминок и похорон, а участие в них» (Там же). Для греков, которые выступают за принцип записей, он предстает как благо, так как все сообщество включается в систему помо-

щи, и таким образом создается групповая солидарность. В то же время те, кто выступает против нее, хоть и не пользуются напрямую аргументом «разорительности», указывают на некоторый принудительный элемент в таком сценарии.

1.4. ХАТИР

Еще один обычай, вписанный в представления о долге и уважении, называется *хатир*. Это слово, знакомое и тюркоязычным, и грекоязычным грекам, можно перевести как ‘уважение’. Обычай, который тюркоязычные греки называют *hatir almak* ‘брать *хатир*’, а грекоязычные — *χατίρπαρμα* ‘взятие *хатира*’ или просто *то χατίρ*, *хатир*, имеет две вариации.

Один из случаев *hatir almak* / *χατίρπαρμα* — это визит соседей к семье умершего (т.е. посещение друзьями, соседями, дальними родственниками ближайших родственников покойного) с целью попросить разрешение на проведение свадьбы во время траура. Поскольку смерть близкого родственника означала запрет на проведение свадеб в семье в течение года, то разрешение обычно шли просить у друзей или соседей. Собеседники подчеркивают, что это разрешение было формальным: никто никогда не отказывал в проведении свадьбы. Однако ритуальное посещение семьи, находящейся в трауре, считается обязательным до сих пор:

[Соб.: Вот, например, вы хотите сыграть свадьбу, а рядом у кого-то из ваших родственников траур происходит. Вам надо было извиниться и разрешение попросить].

Инф. 15: *Это обязательно. Это до сих пор. Σο χατίρ* [на хатир], *хатир*. *То есть, есть список приглашенных. И до года, у кого еще нет годовщины, ко всем ходили на хатир*.

Инф. 16: *И до сих пор мы это соблюдаем, это держат обязательно*.

Инф. 15: *Обязательно бутылка спиртного, водки, и может быть, что-то сладкое, но обычно бутылка*.

Инф. 7: *С бутылкой идут. Просто как извинения просят*.

Инф. 16: *Это как извинения просят, чтобы они сделали, να φτάνε χαρά* [чтобы сыграли свадьбу]. (Инф. 7, 15, 16).

Описанный выше вариант хатира является, скорее, частным. В более общем смысле, хатир — это посещение семьи покойного родственниками и знакомыми с целью поддержки и выражения соболезнований в течение некоторого времени после похорон. Обычно информанты говорят, что на хатир можно приходить до сорока дней, а в отдельных случаях и до года (например, в случае долгого отсутствия того человека, который хочет выразить соболезнования). Приходят и те, кто был на похоронах, и в особенности те, кто по какой-либо причине их пропустил. Идут на соболезнования обычно вечером, взяв с собой еду и спиртное (чаще всего — водку). Мои собеседники отмечали, что хатир раньше считался обязательным способом поддержки родственников умершего, как эмоционально — с помощью отвлекающего разговора, так и материально — кроме алкоголя, гости приносили с собой разную еду, которой угощали родственников:

Приходили каждый со своими, ну вот будем говорить не угощениями, а кто что смог приготовить. Они приходили, приносили это для того, чтобы как бы человека не оставлять со своим горем, а чтобы этот человек, чтобы эта семья как-то могла расслабиться, могла отвлечься (Инф. 7).

Соседи и друзья ходили в дом к скорбящему родственнику поочередно, на протяжении нескольких дней, *чтобы человек немного отошёл*, «отвлекали его от горя» разговорами. Приносимая еда также считается выражением заботы: скорбь родственника по умершему не должна прерываться таким бытовым занятием, как покупка продуктов и готовка. Греческо-американский антрополог Н. Панурья отмечает, что в Афинах после смерти родственника его семья ничего не готовила в течение трех дней — ее кормили соседи (Panourgíá 1995: 117). Автор пишет об этом так: «Предполагается, что в первые три дня траура горе настолько сильно, что скорбящий не может сам позаботиться о себе. Также имплицитно подразумевается, что скорбь должна быть настолько глубока, чтобы влиять на физиологические потребности так, что человек не думает о еде, пока его близкого предадут земле» (Ibid). Такие пред-

ставления о скорби характерны для многих греков России, с которыми я разговаривала.

Интересно отметить, что сейчас на хатир стараются приходить только в первые дни после похорон, в отличие от «старых времен», когда к семье покойного могли ходить разные люди каждый день в течение 40 дней:

Все приходили к ним, сорок дней приходили, во дворе сидели, разговаривали. Разговаривали, отвлекали. А сейчас что? Сейчас похоронили, ну, первый день, может быть, побыли, на второй день побыли — все, больше не приходят. Потому что люди работают (Инф. 10).

Описанные вариации хатира подразумевают выражение уважения покойному и его семье. Однако насколько бы важны и релевантны ни были категории долга и уважения для моих информантов, они отмечают, что сейчас постоянное посещение людей, потерявших близкого, может казаться неуместным напоминанием о потере. Сорокадневный период траура не отменяется полностью, но сокращается та его часть, которая направлена на взаимодействие с членами сообщества за пределами семьи, т.е. «перформативная» часть траура. Как мне кажется, это вписывается в общие тенденции сокращения траура в современных западных обществах, и сами информанты нередко упоминают «изменившийся мир» как причину перемен: занятость людей на постоянной работе является одним из основных факторов непосещения ритуалов.

1.5. Плачи-причитания и траур: СМЕРТЬ ТРАДИЦИИ

По словам информантов, традиция плачей-причитаний среди греков России практически мертва. Конечно, мои собеседники вспоминают про причитания, а некоторые даже могут воспроизвести какие-то формульные фразы из текстов плачей (чаще в переводе на русский). Однако при этом греки, особенно эллинофоны, склонны выносить причитаниям неутешительный приговор:

[Соб.: А было такое, что женщины какие-то *μοιρολογάνε*, что оплакивают так, знаете?]

Инф. 17: Да, конечно. *Сейчас обычно как-то не умеют даже оплакивать покойника.*

Инф. 18: А сейчас уже до того привыкли, уже вот смотришь, даже никто не оплакивает, уже и слёз ни у кого нет...

Инф. 17: <...>. Она <старшая родственница информантки>, когда сидела и оплакивала, *μοιρολογά* [причитала]... Она когда вот это говорила, все плакали. Вот доходила до каждой души, до каждого сердца. *Это уметь надо* (Инф. 17, 18).

Эта же информантка (Инф. 17) подчеркнула разницу между обычным плачем на похоронах и ритуальным причитанием: «Просто плачут, рыдают, а вот чтобы действительно *να μοιρολογά* [чтобы причитала] — таких нету сейчас». Причитание преподносится в нарративах как искусство, как редкий язык, утраченный вместе со смертью последнего носителя. Однако не все так печально — в рамках этнолингвистической экспедиции в Кавказские Минеральные Воды мы записали от пожилых женщин несколько текстов песен-причитаний на тюркском диалекте. На понтийском диалекте причитания записать не удалось — как мне кажется, это обусловлено более низкой сохранностью идиома в целом. Кроме того, в рассказах информантов-эллинофонов из разных регионов можно проследить связь между постепенной утратой языка (здесь я говорю именно о дискурсе информантов, а не об объективных лингвистических данных) и утратой причитаний, потому что в их представлении «аутентичные» плачи исполняются именно на этническом языке старейшими представителями сообщества:

[Соб.: Сейчас уже так не причитают?] А нету, греков, бабушек нету, никого не осталось. Нет, нет... А когда начинают причитать, ой, все плачут. [Соб.: А когда перестали вот эти вот причитания, когда это ушло?] А когда люди эти умерли, бабушки. [Соб.: Давно, да?] Давно. Только вот тетя Ангела²²² была, она умерла в прошлом году. Да, она очень причитала.

²²² Имя изменено.

<...> Ну, она к своим, там кому-то, близким, да, она всегда причитала, говорила по-гречески. Ну, некоторые, мамы там, если что, что-то говорят, но уже по-русски. И потом, сейчас у нас как идет? Вот у меня дети по-гречески... Ну, сын-то знает, он в Греции был, а дочка так, чуть-чуть. Ну, все на русском: в школе на русском, это на русском... Как бы уже все и забывается (Инф. 9).

Изучению похоронных плачей на греческом материале посвящена работа Маргарет Алексиу (Alexiou 2002 [1974]). Алексиу разворачивает свое исследование в историко-генетической перспективе: широко используя литературные, археологические и фольклорные источники, она рассматривает жанр ритуального плача в Греции в диахронии, с Античности до современности. Полевой материал, собранный самой исследовательницей в Греции, относится к 1960-м годам, когда исполнение причитаний было распространено в деревенской среде, но отмирало в городе — по ее собственным наблюдениям (Ibid: 50). Алексиу придерживается довольно консервативного взгляда на традиции и механизмы их сохранения: жанр плачей живет, если он социально значим. А умрет традиция только тогда, когда «станет исторически и культурно нерелевантна для людей, в сознании которых она сохраняется» (Ibid: 101). Исследовательница, помещая практику исполнения причитаний в строгую функционалистскую модель, где они наделяются исключительной ролью в поддержании социального порядка, при этом все равно отмечает «жизненное единство поэзии и ритуала, характерное для греческой традиции» (Ibid: 51). Именно эта, в каком-то смысле трансцендентная характеристика, по ее мнению, обеспечит выживание жанра. Алексиу предполагает, что причитания смогут выжить в иной форме, например, в «популярной поэзии нового рода, которая не является ни исключительно фольклорной, ни исключительно литературной» (Ibid). И в самом деле, предсказанию Алексиу суждено было сбыться: в каком-то смысле, наследниками причитаний в Греции стали письменные послания к умершим (надписи на надгробных памятниках, заламинированные

письма от руки, мраморные таблички и т.п.), которые можно встретить повсеместно на кладбищах страны²²³. Подобно причитаниям, эти тексты обращены одновременно и к умершему, и к внешнему наблюдателю. Однако применительно к моему материалу я не могу последовать вслед за Алексиеу в ее утешительном прогнозе. Возможно, это связано с тем, что поэтика причитаний греков России уже недоступна для изучения, так как мы не располагаем записанными ранее текстами и не можем зафиксировать новые в достаточном объеме. Как мне кажется, информанты сейчас относятся к практике исполнения причитаний с уважением, но я не слышала от них сожалений об ее уходе. Собеседницы во всех исследованных регионах про причитания говорят, что сейчас они не исполняются, вспоминают уже умерших пожилых женщин, которые «умели причитать», и заключают, что с ними ушла и традиция. Антрополог Константина Надя Сереметакис, продолжательница дела Маргарет Алексиеу, исследовала похоронные плачи в своем родном греческом регионе — Внутреннем Мани на Пелопоннесе (Seremetakis 1990, 1991). Сереметакис рассматривает *μοιρολόγια* с гендерной перспективы: по ее наблюдениям, исполнение причитаний наделяет женщин символической властью в сообществе. В исследовании она делает акцент на перформативной стороне похоронных ритуалов и отмечает, что в Мани похороны «в прошлом и в настоящем остаются перформативной ареной, разграниченной гендером и присутствием тела, где боль (*πόνος*) занимает видное место как организующая и диктующая коммуникативная парадигма» (Seremetakis 1990: 485). В маниатских похоронах, описанных Сереметакис, эмоциональными акторами ритуала оказываются исключительно женщины, в то время как мужчины (включая священника) находятся на периферии этого перформанса, сохраняя видимое эмоциональное отстранение (Ibid: 488). Среди греков России, по моим наблюдениям, такого четкого гендерного разделения в ритуале не существует, и, соответственно, женщины не обла-

²²³ Отмечу, что эта практика не была заимствована греками России.

дают монополией на выражение эмоций при похоронах, хотя мужчины причитания не исполняют. Несмотря на это, многие мужчины крайне эмоционально рассказывали мне о смерти близких родственников, упоминая свои слезы, боль и долгий период строгого траура. Согласно традиции, мужчины держат сорокадневный траур, не сбривая бороды. При обсуждении этого традиционного траура во Владикавказе, один информант показал мне со своего телефона фото, на котором в ряд стояли мужчины в темной одежде с бородами. Он сказал, что снимок был сделан недавно и мужчины на нем держали траур по умершему другу — информант специально сфотографировал их на память, так как сомневался, что в будущем кто-то еще будет держать траур таким традиционным образом.

1.6. ГРЕЧЕСКАЯ ПОМИНАЛЬНАЯ КУТЯ

Важным элементом похоронного ритуала является подготовка поминального стола. Главное ритуальное блюдо на поминки у греков России готовится из пшеницы. Название этого блюда — *κουκία* (*кокиа*; вариант — *κόλβα*) на понтийском и *edik* на тюркском — информанты переводят русским словом «кутья». Греческая кутья готовится из отварной пшеницы с добавлением грецкого ореха и (вариативно) жареной муки, изюма, измельченного печенья, сахарной пудры. Сначала пшеницу для блюда надо перебрать, затем — несколько часов отваривать, и, наконец, просушить, чтобы уже просушенное зерно смешать с остальными ингредиентами, выложить на блюдо или поднос и специально украсить. Информантки в разных регионах отмечают, что раньше приготовление кутьи занимало всю ночь и было своеобразным социальным событием, как и «посиделки» с покойным:

С ней <с соседкой информантки> было с покойниками ночевать одно удовольствие. Я сначала помню, один раз по молодости хотелось смыться, а она так: ничего-ничего, сейчас, говорит, посидим. Ну, делали же раньше сами, это сейчас готовят. Рис перебирали. Покойник там, а ты сидел на плов рис перебирал, на кутью пшеницу перебирал. И все оставались.

<...> Сколько мы с ней смеялись! Она говорит, ну, надо покойника проводить. И вот она тоже вот, да, шутили, смеялись. Смерть, говорит, и жизнь, они идут, говорит, рядом (Инф. 19).

Рецепты кутьи отличаются от семьи к семье. В разных регионах проживания греков также существуют различные способы украшения уже готового блюда. Так, у греков Красной Поляны и у греков Владикавказа украшение на кутье меняется в зависимости от дня поминок. В Красной Поляне на блюде для поминального обеда в день похорон изображают крест с раскрытым основанием (крест-гольгофа), на поминки в девятый день закрывается одна створка, а на сороковой — уже две. Крест, изображенный поверх кутьи, разделяет ее на четыре части, в каждой из которых драже или орехами выкладывают буквы: И, Х, Н и первую букву имени усопшего. Первые три буквы — анаграмма фразы «Иисус Христос Никá» (греч. *Ἰησοῦς Χριστός Νικά* 'Иисус Христос побеждает'). Информанты отмечали, что буквы могут использоваться как кириллические (И, Х, Н), так и греческие (Ι, Χ, Ν). Во Владикавказе традиция похожа на описанную выше символикой завершенности / незавершенности (перехода души, как предполагают некоторые информанты). По периметру блюда выкладывают изюм, а в центре — крест из цельных грецких орехов. При этом на кутье, приготовленной на поминки до сорокового дня, крест (или круг) не закрывается, то есть кайма из изюма не смыкается с крестом, символизируя незавершенность перехода. В Кавказских Минеральных Водах не было зафиксировано специального способа украшения поминальной пшеницы: рассказывали, что могут выкладывать крест грецкими орехами или сахаром (сахарной пудрой), но разницы между декором блюда на разные дни поминок нет. В селе Хасаут-Греческое и в Красной Поляне информанты часто вспоминали разноцветные советские конфеты, которые использовали при украшении кутьи: монпансье (*лампасейки*, как их называли мои собеседницы), драже «камушки» и карамель «подушечки».

НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРЕМЕНАХ

Антрополог Рут Бехар отмечала, что ее информанты в испанской деревне, рассказывая о похоронных обычаях прошлого, «относятся к ним не как к объектам ностальгии, а как к символам их прошлых лишений, они относятся к ним как к “другим”. То были, говорят они, обычаи бедных крестьян другой эпохи. Ирония в том, что они сами были этими крестьянами» (Behar 1991: 358). Конечно, тех людей, с которыми беседовала Бехар, расстраивало перемещение ночного бдения из дома в часовню при госпитале и тот факт, что больница, по большому счету, теперь «владеет» телами умерших. Но одновременно они признавали, что в их стремительно изменившемся мире (а в Испании с 1960-х годов происходил массовый отток населения из деревень) умереть в больнице — «признак статуса, признак того, что ты современный» (Ibid: 354). Исследовательница описывает уход «устаревших ритуалов», связывая это явление с процессом распада социальных связей в аграрной среде. Она отмечает также, что не последнюю роль в перемене похоронных практик сыграло распространение капиталистического рынка услуг, сильно изменившего инфраструктуру обряда. По моим наблюдениям, описанные Бехар тенденции в какой-то мере характерны и для греков России. В дискуссиях моих информантов о переменах нередко можно услышать опасения, связанные со все снижающейся социальной сплоченностью: люди не посещают похороны из-за работы, молодежь не приходит, если умерший не был их близким родственником, и, следовательно, обычаи не *познаются*. При этом мало кто из собеседников говорил, что похороны сейчас принципиально отличаются от тех, которые были несколько десятков лет назад. Для греков в России характерна и описанная Бехар атрибуция прошлых практик ко времени лишений, времени бедности, которым в этом контексте предстает советская эпоха. Подчеркивая возросшее благосостояние в постсоветское время, греки отмечают, что перемены в похоронном ритуале

преимущественно затронули его инфраструктурную сторону. Так, с распадом СССР и переходом к рыночной экономике стало возможным осуществлять часть ритуальных действий более комфортно — например, проводить поминальные трапезы в кафе (а не дома или на улице), покупать саван в церковной лавке или ритуальном магазине (а не готовить его заранее из подручных материалов), перевозить гроб на автомобиле (а не нести его весь путь до кладбища на руках). Здесь стоит отметить, что в советское время инфраструктурное обеспечение поминок по большей части ложилось на сообщество: со всех соседей собирали столы, стулья, посуду, столовые приборы. Во Владикавказе одна из собеседниц говорила о перемещении поминальных трапез в кафе с облегчением, так как с этим отпала необходимость собирать ложки (повязывая их нитками разных цветов, чтобы потом вернуть в нужный дом), записывать, кто одолжил сколько стаканов и тарелок, и проводить поминки в несколько «заходов», так как квартира не могла одновременно вместить всех гостей.

Действительно, о некоторых «прошлых традициях» рассуждают как о пережитках времен бедности. Но при этом основная часть элементов похоронного ритуала у греков сохраняется, несмотря на экономические перемены и, в случае грузинских греков, переезд в новое место. Похороны в целом в разговорах с греками обычно предстают устойчивым ритуалом, сохранившимся в неизменном виде по сравнению с тем прошлым, которое информанты помнят: *«как хоронили в Цалке, мы так и хороним тут»*, сказал мне собеседник 1938 г. р. (Инф. 13). При этом, когда речь заходит про отдельные элементы обряда, такие как, скажем, поминальная трапеза, люди признают изменения и с готовностью о них рассказывают. Не всегда эти перемены осмысляются в негативном ключе: например, как было показано выше, некоторые инфраструктурные модификации воспринимаются как облегчающие проведение ритуала и оттого благоприятные.

2. ЛЕКСИКА ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

В этом разделе представлена лексика похоронно-поминальной обрядности на понтийском диалекте греческого языка и на тюркском диалекте, собранная в экспедициях к грекам России. Лексика записывалась в разных регионах России, а предки наших информантов происходят из разных регионов Малой Азии, что влияет на особенности диалектов. У греков России для обозначения одного элемента обрядности могут употребляться разные лексемы. Понтийский диалект сохраняется не только среди греков России, но и среди диаспоры в Греции, Австралии, США, на Кипре и в других странах. В меньшей степени за рубежом проживают и греки-носители тюркского диалекта. Однако я хочу показать именно ту лексику, которая была собрана нами в экспедициях к грекам России. Бóльший акцент в этой части неизбежно будет сделан на понтийском диалекте, так как мое владение новогреческим языком позволяет провести сравнительный анализ понтийских лексем с общегреческими. Общегреческие лексемы приводятся на основе работы, посвященной похоронно-поминальному обряду в Греции (Никитина 2022). Работа базируется на полевых материалах с Крита, а также на архивных материалах, этнографических источниках и словарях.

2.1. ПОНТИЙСКИЙ ДИАЛЕКТ

Про умирающего человека можно сказать *ατός / ατή ψυχομαζει* 'он / она в предсмертном состоянии', сама агония может обозначаться лексемой *та ψυχομαζήματα*, ср. новогреч. *ψυχομαχώ* 'находиться в предсмертном состоянии' и *та ψυχομάχημα, то ψυχομαχητό* 'агония, предсмертное состояние'. Также для обозначения умирающего человека информанты употребляли фразу *άσκημος έν*, букв. 'он плох', ср. русск. «он уже совсем плох» в значении «он уже скоро умрет», или глагол *κείται* 'он / она лежит'.

Лексемы *то Παράδεισον* 'рай' и *η κόλασιν* 'ад', *то үкреμόн* (букв. 'пропасть'), *о Αδης* 'ад', *η πίσσα* (букв. 'смола') у носите-

лей понтийского диалекта фиксируются, но не находятся в активном употреблении. Как мы видим, в значении 'ад' может использоваться несколько лексем, но локальные закономерности в их выборе не выявляются. От греков-эллинофонов записаны следующие фразы, призванные метафорически описать смерть: *επήεν εκεί σον κόσμον του* «он ушел туда, в свой мир», *επήεν σον άλλον τον κόσμον* «в иной мир», *επήεν σο καλόν τον τόπον* «ушел в хорошее место», *επήεν σο καλόνατ'* «ушел в свой хороший <мир>» и *επήεν σον καλόν και σον αέραστον* «ушел в лучший и в вечный <мир>». В новогреческом рай может обозначаться через лексему *ο Παράδεισος* 'рай', или через лексему *ο ουρανός / οι ουρανοί* 'небо / небеса'. Для обозначения ада используется древнегреческое слово *ο Άδης* 'ад'. Наравне с ним употребляются лексемы *η κόλαση* 'ад', образованная от древнегреческого глагола *κολάζω* 'наказывать', *η πίσσα* букв. 'смола'.

Омывание покойного обозначается лексемой *το λούσιμον* 'умывание, мытьё', ср. *λούζνε τον αποθαμένον* 'моют покойного'. Бдение над покойным греки-эллинофоны называют *το μόνασμαν* 'проведение ночи с покойным'. Чаше для описания этого ритуала используется глагол, *μονάζω* 'ночевать, проводить ночь':

[Соб.: Может быть, были какие-то люди, которые всё-таки знали, дома делали какие-то отпевания или что-то такое, не знаю, отчитывали?]

Ήτανε. Ήτανε γεροντάδες, που... όπως έλεγανε, μόναζανε τον άνθρωπον. Και μονάζει και όλην την νύχταν. [Были. Были старики, которые... как говорили, ночевали с человеком... Да, проводит целую ночь.] (Инф. 20).

В новогреческом языке аналогичная лексема для обозначения бдения над покойным отсутствует. Чтобы обозначить покойного, в понтийском диалекте чаще всего используют слово *ο αποθαμένος (αποθεμένος)* 'умерший' (ж.р. *η αποθαμέντζα, η αποθεμέντζα*) или *το λείψανον* 'тело'. Многие информанты не могли точно определить значение последней лексемы, утверждая, что она обозначает и 'похороны'. Вероятно, путаница связана с тем, что наравне с фразой *πά(γ)ω σο θάνατον*

‘иду на похороны’ (*το θάνατον* ‘похороны’²²⁴) могут говорить *πά(γ)ω σο λείψανον*, букв. ‘иду к телу’. Выражение *πάγω σο λείψανον* может метонимически означать также ‘иду на соборования’. В новогреческом языке для обозначения умершего используются лексемы *ο πεθαμένος* ‘умерший’, *ο νεκρός* ‘мертвый’, *ο μακαρίτης* ‘покойный’. Лексема *το λείψανο* (мн. ч. *τα λείψανα*) чаще всего означает ‘мощи (святых)’, но также и ‘остаток, останки’.

Лексему *ο σχωρεμένος* (ж.р. *η σχωρεμένητςα*) можно перевести как ‘покойный / покойная’, так как семантика ее употребления близка к русскому «покойный». *Ο σχωρεμένος* употребляют, когда речь в разговоре идет про давно умершего человека, например «*ο σχωρεμένος Σάββας έλεγε...*» (покойный Савва говорил). Буквально лексема переводится как ‘прощенный’. Вероятно, происхождение этого слова связано с формульным пожеланием для покойного, которое часто можно услышать на поминках (например, при употреблении ритуального блюда из пшеницы): *ο Θεός να συχωρά τον (την)* ‘пусть Господь его (ее) простит’. Также этот корень встречается в обозначении пищи, раздаваемой на поминках: *τα συχωριαστά*. Нужно отметить, что в новогреческом языке существует аналогичная лексема *ο συχωρεμένος* ‘покойный’ и аналогичное поминальное пожелание: *Θεός σχωρεσ’ τον (την)* ‘да простит его / ее Господь’.

Саван, в котором раньше хоронили покойных, называется лексемой *το σάβανον*, общей для понтийского и новогреческого языков. Гроб в понтийском может обозначаться несколькими лексемами: *η κασέλα*, *το κούπον (η κούπα)*, *το ταπούτ* (заимствование из тюркского диалекта, ср. *tabut* ‘гроб’). Первая лексема наиболее распространена среди греков Сочи, а последние две — среди греков в Кавминводах. В селе Хасаут-Греческое употребляется только лексема *το ταπούт* ‘гроб’. Стоит отметить, что в мусульманской культуре словом *табут* обозначаются похоронные носилки, но греки (как эллинофоны, так и

²²⁴ Вообще *ο θάνατος* / *το θάνατον* в понтийском может становиться лексемой с широкой «похоронной» семантикой и обозначать и похороны, и покойного, и тело, и гроб, и поминки.

тюркофоны) используют лексему именно в значении ‘гроб’. Во Владикавказе, где греческая община складывается из переселенцев из разных регионов, наши собеседники могли употреблять любое из трех слов для обозначения гроба. Также в ходе экспедиции к грекам Кубани была зафиксирована лексема *το σαντούχ* ‘гроб’. Крышка от гроба обозначается лексемой *το γαπάχ* (фонетические варианты: *το καπάκ*, *το καπάχ*) ‘крышка’. На новогреческом языке гроб могут называть одной из следующих лексем: *η κάσα*, *το φέρετρο*, *το κιβούρι*.

Могила в понтийском обозначается лексемой *η ταφίν*, а кладбище — формой множественного числа, *τα ταφία*. Схожая лексема, *ο τάφος* ‘могила’ употребима в новогреческом, в то время как кладбище греки Греции могут называть одной из двух лексем: *το νεκροταφείο* или *το κοιμητήριο*.

Песни-причитания называются *τα μοιρολογία* (или *τα μοιρολογίας*) — информанты вспоминают эти лексемы редко, чаще пользуясь глагольными формами: *ατή μοιρολογά* ‘она причитает’, *μοιρολογάνε* ‘причитают’). Лексема сложена из двух корней, которые обозначают ‘судьба’ + ‘слова’. М. Алексиу, рассуждая об этимологии новогреческой лексемы *το μοιρολόι* (аналогичной понтийской по корневому составу), заключает, что первый корень отсылает нас именно к концепту судьбы (*η μοίρα* ‘судьба’) и его персонификации в фольклорной традиции — трём Мойрам, определяющим время и обстоятельства смерти человека (Alexiou 2002: 116). К. Н. Сереметакис отмечает: «Для маниатов [жителей региона Мани. — И. Н.] пение *μοιρολόι* (причитания) означает оплакивание чьей-то судьбы (*μοίρα*)» (Seremetakis 1990: 482). Мои информанты не оперируют концептом судьбы в своих рассказах о причитаниях, более того — не всегда могут точно определить значение первого корня в лексеме.

Корень *-μοιρ-* фигурирует и в понтийском названии родительского дня после Пасхи, который посвящен умершим (ср. Радоница) — *μοιροθανάτ* — ‘родительский день’:

*Самый главный — μοιροθανάτ. [Соб.: Это когда μοιροθανάτ?]
Это у нас здесь в селе. Это следующий понедельник после Пасхи.*

[Соб.: Что делали?] *Накрываются столы покойному. Кладбища превращаются у нас в один большой ресторан* (Инф. 21).

В нескольких регионах России, в том числе в Ставропольском крае, Радоница (вторник через неделю после Пасхи) стала официальным выходным днем. Интересно отметить, что несмотря на это, в селе Греческое продолжают отмечать *μοιροθανάτ'* в понедельник, как это и было принято раньше.

Для наименования поминального обеда в день похорон на понтийском может использоваться лексема *τα σκώστικα* 'поминальный обед', производная от глагола *σκώνω* 'поднимать', ср. *έσκωσαν το λείψανον* 'подняли (т.е. вынесли) тело'. Фиксируются также общие лексемы *το φαΐν / τα φαΐα* 'трапеза, обед' / 'трапезы, обеды' или *το ψαλμόν / τα ψαλμά* 'поминки', которыми обозначают поминальные застолья вне зависимости от дня их проведения. Также в Ессентуках записана еще одна общая лексема *τα λυτρία* 'поминки', вероятно, производная от гл. *λυτρώνω* 'освобождать, спасать, избавлять'. В х. Новокрымский (Краснодарский край) записана лексема *το νταβάτ*²²⁵ 'поминки'. В новогреческом языке для обозначения поминок аналогичных лексем нет, используется лексема *το μνημόσυνο*.

Особые поминальные дни на понтийском называются *τα εννέα* 'девять дней', *τα σεράντα* 'сорок дней' и *το χρονιακόν* 'годовщина'. Главное поминальное блюдо называется *η κοκία* (*η κουκία*) во всех регионах, кроме Кубани, где греки-эллинофоны обозначали поминальное блюдо из пшеницы лексемой *τα κόλβα* 'кутья', схожей с новогреческой *τα κόλλυβα* 'кутья, коливо'. Поднос, на который выкладывают кутью, а также само готовое блюдо могут называть лексемой *το σινίν* 'поднос'. В регионе Сочи в таком же значении была зафиксирована лексема неизвестной этимологии *το τιπούρ*.

Про человека в трауре говорят *λύπην κρατεί* 'держит траур', для сорокадневного периода траура существует также фраза

²²⁵ В исламе *дават* в широком смысле означает призыв к принятию ислама, прозелитизм. На азербайджанском *dəvət* означает 'приглашение' (слово арабского происхождения).

σεράντα κρατεί / *κρατεί τα σεράντα* ‘держит сорок дней’, для годовичного — *κρατεί το χρονιакόν* ‘держит год’. В новогреческом языке траур обозначается лексемой *το πένθος* ‘траур, скорбь’ и формулой *κρατάω το πένθος* ‘держат траур’, а также выражением *φοράω τα μαύρα* ‘носить черное’.

Деревянный крест (*το ξυλένιον σταυρόν*), который устанавливают на могилу после похорон, по прошествии года заменяли на железный (*το σιδερένιον σταυρόν*) либо на каменный памятник. Старые каменные памятники называли просто *το λιθάρι* или *η πέτρα* ‘камень’, либо *λιθαρένιον σταυρόν* ‘каменный крест’. Сейчас надгробные памятники выглядят иначе, и делают их не из камня, а из гранита. Когда я спросила свою собеседницу во Владикавказе, как же будет на понтийском «поставили памятник на могилу», она сказала: *εποίηκαμε τον πάμιατνικ* ‘сделали памятник’, используя русское слово «памятник». Другие информанты также отмечали, что специального слова для современных памятников в понтийском диалекте нет.

ТЮРКСКИЙ ДИАЛЕКТ

Про умирающего человека могут говорить *can verir* ‘отдает душу’. ‘Умерший, мертвый’ на тюркском — *öli*, ‘смерть’ — *ölüm*. Про похороны говорят *öliya gitmek* ‘идти к мертвому’, аналогичного типа конструкция (*πά(γ)ω σο λείψανον* ‘идти к телу’) употребляется и в понтийском диалекте. Также употребляется глагол *götmak* ‘хоронить’. Интересно отметить, что церковный ритуал соборования в тюркском диалекте обозначается лексемами, заимствованными из греческого языка: *ludria* (ср. понт. *τα λυτρία* ‘поминки’) или *eukelion* (ср. греч. *ευχέλαιο* ‘соборование’).

Для обозначения савана используется лексема *kafen*. Гроб именуется словом *tabut*, которое перешло и в понтийский диалект (*το ταπούτ* ‘гроб’) и употребляется греками-эллинофонами в Кавказских Минеральных Водах. Кладбище в тюркском, как и в понтийском, обозначается через множественное число лексемы ‘могила’: *mezar* ‘могила’, *mezarlık* ‘кладбище’. Поминки в день похорон называют *can aşı*, что буквально переводит-

ся как ‘суп для души’. Главное ритуальное блюдо из пшеницы обозначается лексемой *ədik*, которую на русский язык информанты переводят как ‘кутья’. На поминках произносят различные тосты, один из них — тост за Богородицу (*Meryamana*) — призван завершать ритуальную трапезу. Приведу один из вариантов этого тоста, записанный от информанта из села Гунья-Кала (Грузия): «*Meryamanin duvasi olsun, heyrat gabul olsun*», что можно перевести как «пусть молитва святой Марии будет исполнена, пусть доброе дело будет принято» (вообще формульные пожелания с *olsun* ‘пусть будет’ широко распространены среди греков-тюркофонов).

Для описания сорокадневного периода траура используется конструкция *qırxni dutir* ‘держит сорок дней по нему’, для описания годового траура — *yelni dutir* ‘держит год по нему’.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе этнолингвистических исследований был записан большой объем материалов по похоронно-поминальным ритуалам греков России. Особую ценность представляет лексические данные, собранные в разных регионах проживания греков на территории России на двух диалектах (понтийском диалекте греческого языка и историческом северо-восточном диалекте турецкого языка). Сравнение похоронной лексики понтийского диалекта и новогреческого языка показывает, насколько идиом греков России отличается от литературного стандарта. Понтийский диалект проявляет большую вариативность, так как у разных локальных групп могут использоваться разные лексемы для обозначения одной обрядовой реалии. Крайне показательно в этом плане употребление четырех разных лексем для обозначения гроба. Одновременно понтийские лексемы зачастую остаются этимологически непрозрачными для носителей — так, если для носителя новогреческого языка не будет проблемой вычленение корня со значением ‘судьба’ из такой лексемы, как *το μοιρολόι* ‘похоронный плач’, то для носителя понтийского диалекта такой разбор будет затруднен.

Похороны для греков России по сей день остаются ритуалом, строго регламентированным традицией. От членов сообщества ожидается определенный тип поведения при похоронах, который в глобальном смысле сводится к «отдаче долга» покойному и его семье. Так, семья умершего должна отдать долг своему покойному — устроить ему «правильные», достойные похороны. Для греков крайне важно нахождение тела в доме как минимум одну ночь. Ночные бдения рядом с телом являются крайне характерным ритуалом для греков России, а в понтийском диалекте для их обозначения даже есть специальный глагол (*μονάζω* ‘проводить ночь с телом покойного’). От членов сообщества за пределами семьи также ожидается определенное поведение по отношению к мертвому: обязательным считается посильная материальная помощь семье покойного, посещение похорон, поминок и специальных «соболезнований», визитов к семье покойного. Для последнего ритуала существует отдельная лексема, *xatır*, общая для понтийского и тюркского диалектов (тюрк. *hatır almak* ‘брать хатир’, понт. *хатирóпарман* ‘взятие хатира’).

В разных регионах проживания греков в России есть свои локальные особенности в проведении похорон. Так, например, количество тостов на поминальных трапезах может строго регламентироваться (во Владикавказе) или быть неограниченным (в Кавказских Минеральных Водах). Существует несколько локальных вариантов украшения ритуального блюда (понт. *κοκία*, *κόλβα* ‘кутья’, тюрк. *edik* ‘кутья’). Тюркоязычные греки закрывают лицо покойного с заходом солнца, а грекоязычные — в полночь.

Достаточно ощутимые перемены затронули сферу траура и, шире — длительности горя. Это признают и сами информанты, говоря, что похоронные причитания умерли вместе с бабушками, знавшими, как их исполнять, а период, когда возможен *xatır* — посещение семьи покойного для утешения, — сокращается с сорока до двух-трех дней.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ²²⁶

- Инф. 1 — (ж, 1952 г. р., Хасаут-Греческое, Карачаево-Черкесия, зап. 2024 г.)
- Инф. 2 — (м., 1947 г. р., род. Бешташени, Грузия, зап. Сенной, Краснодарский край, 2023 г.)
- Инф. 3 — (ж., 1950 г. р., род. Азербайджан, зап. Владикавказ, 2024 г.)
- Инф. 4 — (ж., 1957 г. р., род. Казахстан, зап. Новороссийск, 2023 г.)
- Инф. 5 — (м., 1958 г. р., с. Мерчанское, Краснодарский край, зап. 2024 г.)
- Инф. 6 — (м., 1959 г. р., с. Мерчанское, Краснодарский край, зап. 2024 г.)
- Инф. 7 — (ж., 1950 г. р., Владикавказ, зап. 2024 г.)
- Инф. 8 — (ж., 1949 г. р., род. Саркинет, Грузия, зап. ст. Ессентукская, 2023 г.)
- Инф. 9 — (ж, 1952 г. р., х. Новокрымский, Краснодарский край, зап. 2024 г.)
- Инф. 10 — (м., 1962 г. р., род. Гунья-Кала, Грузия, зап. Ессентуки, 2023 г.)
- Инф. 11 — (м., 1941 г. р., Владикавказ, зап. 2024 г.)
- Инф. 12 — (м., 1954 г.р., Владикавказ, зап. 2024 г.)
- Инф. 13 — (м., 1938 г. р., род. Санамер, Грузия, зап. Санамер, Россия, 2023 г.)
- Инф. 14 — (м., 1974 г. р., с. Мерчанское, Краснодарский край, зап. 2024 г.)
- Инф. 15 — (ж., 1957 г. р., Владикавказ, зап. 2024 г.)
- Инф. 16 — (ж., 1936 г. р., род. Спарта, Карачаево-Черкесия, зап. Владикавказ, 2024 г.)
- Инф. 17 — (ж., 1933 г. р., Хасаут-Греческое, Карачаево-Черкесия, зап. 2024 г.)

²²⁶ Данные об информантах указываются следующим образом: пол, год рождения, место рождения, место записи интервью и год записи. Если место рождения и место записи совпадают, то оно указывается один раз.

- Инф. 18 — (ж., 1959 г. р., род. Карачаевск,
зап. Хасаут-Греческое, Карачаево-Черкесия, 2024г.)
- Инф. 19 — (ж., 1966 г. р., Владикавказ, зап. 2024 г.)
- Инф. 20 — (м, 1953 г. р., Витязево, Краснодарский край,
зап. 2023 г.)
- Инф. 21 — (м., 1949 г. р., Дубовая Балка, Ставропольский край,
зап. 2023 г.)

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 2019 — *Агапкина Т. А.* Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М., 2019.
- Акритас 1962 — *Акритас П. Г.* Греки Кавказа // Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2. С. 421–432.
- Армяне 2012 — Армяне / отв. ред. Л. М. Варданян, Г. Г. Саркисян, А. Е. Тер-Саркисянц; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии НАН РА. М., 2012.
- Афанасьева, Плотникова 1995 — *Афанасьева Н. Е., Плотникова А. А.* Гроб // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 553–558.
- Барабанов 2006 — *Барабанов К. В.* Греческие общины в СССР 1920–1940-х гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. 2006. № 3. С. 24–26.
- Виноградова 2009 — *Виноградова Л. Н.* Похороны-свадьба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 225–228.
- Волкова 2000 — *Волкова Н. Г.* Греки Кавказа // Бюллетень (Центр содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств). Краснодар, 2000. № 2. С. 15–43.
- Джуха 2006 — *Джуха И. Г.* Греческая операция: История репрессий против греков в СССР. М., 2006.
- Джуха 2008 — *Джуха И. Г.* Спецэшелоны идут на Восток. История репрессий против греков в СССР. Депортации 1940-х гг. СПб., 2008.
- Джуха 2016 — *Джуха И. Г.* Мариупольские, цалкинские, понтийские... (Что мы знаем друг о друге). М., 2016.

- Иванова 1999 — *Иванова Ю. В.* Из истории греческой диаспоры // Греческая культура в России XVII–XX вв. М., 1999. С. 107–125.
- Климова, Никитина 2022а — *Климова К. А., Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд понтийских греков г. Сочи (по полевым материалам 2022 г.) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2022. Т. 17. № 3–4. С. 160–178.
- Климова, Никитина 2022б — *Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура и язык «русских греков» г. Сочи: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2022. № 3–4. С. 249–260.
- Климова, Никитина 2023а — *Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура ромеев и урумов (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Кавказских Минеральных Вод) // Славянский альманах. 2023. № 3–4. С. 302–319.
- Климова, Никитина 2023б — *Климова К. А., Никитина И. О.* Этнолингвистическая экспедиция к грекам Анапы, Геленджика и Новороссийска (2023 г.) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2023. Т. 19, № 3–4. С. 185–194.
- Климова, Никитина 2024 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Язык и культура греков Северной Осетии – Алании (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Владикавказа) // Славянский альманах. 2024. №1–2. С. 208–221.
- Кокаева 2010 — *Кокаева А. В.* Появление греков на территории Северного Кавказа // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2010. №1. С. 46–64.
- Кузнецова 2004 — *Кузнецова И. А.* Читалки в современной сельской общине: статус, функции, вариативность практик // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 2003 год. Дикаревские чтения (10): материалы краевой науч. конф., Краснодар, 19–20 июня 2004 г. / сост., науч. ред. М. В. Семенцов. Краснодар, 2004. С. 137–146.
- Никитина 2024 — *Никитина И. О.* Надгробия и надгробные надписи у греков России: о чём кладбище может нам рассказать // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2024. Т. 19. № 3–4. С. 200–224.
- Никитина 2022 — *Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд в современной Греции: этнолингвистический анализ: магистерская работа. М.: МГУ, 2022.
- Плотникова 2009а — *Плотникова А. А.* Процессия погребальная // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 308–312.

- Плотникова 2009б — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Прокопьева 1999 — *Прокопьева Н. Н.* «Путь домой»: подготовка к смерти в русской традиционной культуре XIX–XX вв. // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб., 1999. С. 176–197.
- Соколова 2013 — *Соколова А. Д.* Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. (на материалах Владимирской области). Дисс. канд. ист. наук. М., 2013.
- Стельник 2012 — *Стельник Е. В.* Харос в византийском «народном православии» // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2012. № 9. С. 53–56.
- Штырков 2007 — *Штырков С. А.* Сельское сообщество. Обычай. Власти: историко-этнографические очерки осетинского общества периода модернизации // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007. С. 237–292.
- Alexiou 1978 — *Alexiou M.* «Modern Greek Folklore and its Relation to the Past: The Evolution of Charos in Greek Tradition», in S. Vryonis (ed.), *The 'Past' in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, 1978. Pp. 221–236.
- Alexiou 2002 [1974] — *Alexiou M.* *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition, revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos. Pp. xviii + 293. Lanham, Boulder, New York, and Oxford, 2002 (first edition 1974).
- Behar 1991 — *Behar R.* *Death and Memory: From Santa María Del Monte to Miami Beach* // *Cultural Anthropology*. 1991. Vol. 6. N. 3. Pp. 346–384.
- Danforth 1982 — *Danforth L.M.* *The death rituals of rural Greece*. Princeton, 1982.
- Panourgíá 1995 — *Panourgíá N.* *Fragments of Death, Fables of Identity. An Athenian Anthropography*. Madison, Wisconsin, 1995.
- Seremetakis 1990 — *Seremetakis C. N.* *The Ethics of Antiphony: The Social Construction of Pain, Gender, and Power in the Southern Peloponnese* // *Ethos*. 1990. Vol. 18. N. 4. Pp. 481–511.
- Seremetakis 1991 — *Seremetaki, C. N.* *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago, 1991.
- Καψωμένος 1984 — *Καψωμένος Ε. Γ.* Ο θάνατος στο δημοτικό τραγούδι // *Αρχαιολογία*. Τεύχ. 11, 1984. Σ. 64–72.

Κουκουλές 1940 — *Κουκουλές Φ. Ι.* Βυζαντινών νεκρικά έθιμα // Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. 1940. Σ. 3–80.

Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993 — *Ξανθοπούλου-Κυριακού Α.* (1993). Μεταναστεύσεις Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19ο αιώνα. Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, 10. Σ. 91–172.

Πολίτης 1931 — *Πολίτης Ν.Γ.* Λαογραφικά Σύμμεικτα Γ'. Αθήνα, 1931.

Народно-мифологические воззрения греков России, связанные с похоронно-поминальным обрядом

Развернутые тексты с описаниями мифологических персонажей или полные тексты классических быличек у понтийских греков, проживающих на территории России, в настоящее время записываются очень редко, а мифологическая лексика постепенно уходит в забвение, что объясняется рядом исторических факторов. Сложный путь переселения российских греков с исторической малоазийской родины через Грузию на российские территории привел к значительным потерям культурного наследия; долгое время, проживая в условиях советской культуры, неблагоприятной для сохранения веры в сверхъестественное, они испытывали сильное воздействие доминантной традиции, способствующее вытеснению мифологических верований; язык и культура постепенно подвергались интерференции, что впоследствии привело к ассимиляции со стороны соседних этносов — прежде всего русских, а также грузин и армян. Система народно-мифологических воззрений понтийских греков является частью общегреческой, однако обладает рядом уникальных черт на лексическом и фольклорном уровнях. Для обозначения многих общегреческих мифологических персонажей используются специфические диалектные варианты лексем²²⁷. В современном урбани-

²²⁷ Имена понтийских мифологических персонажей являются не просто фонетическими диалектными вариантами общегреческой лексемы, они могут иметь совершенно иную этимологию. При этом остальные характеристики мифологических персонажей этого типа (время появления, внешний облик, функции и обереги и пр.) в общегреческой и понтийской традициях будут совпадать. Например, святочные демоны, известные в Греции повсеместно под общим именем *Καλικάντζαροι*, в понтийской традиционной культуре назы-

зированной мире традиционные народно-мифологические представления понтийских греков постепенно утрачиваются, уступая место новым глобализированным культурным ценностям, поэтому сбор и фиксация понтийской мифологической лексики и нарративов представляют собой актуальную задачу для исследователя. В ходе этнолингвистических экспедиций 2022–2024 гг., проведенных в места компактного проживания понтийских греков в России, научно-исследовательской группе Института славяноведения РАН (К. А. Климова, И. О. Никитина) удалось записать нарративы о мифологических персонажах, связанных с представлениями о «заложных» покойниках, о персонификации смерти в виде специфического общегреческого персонажа Харона, а также рассказы о народной магии, связанной с элементами похоронно-поминальной обрядности: «покойничьими вещами», человеческими останками, которые используются как народные средства для лечения «испуга» и прочих недугов.

«Хортлах», или ходячий покойник

Мифологический персонаж²²⁸ в виде «ходячего» покойника, который по ночам встает из могилы и бродит в мире людей с целью напугать их или нанести какой-либо иной вред, называемый в Греции *βρυκόλακας* ‘вурдалак’, у понтийцев именуется *χортλάχ*. Названия этого мифологического персонажа во всех обследованных регионах сводятся к условно единой лексеме *χортλάχ*, имеющей локальные разновидности *χотλάχ*, *χортλάχς* (с. Галицино) и *котλάχ* или *котλάχς* (пос. Красная Поляна)

ваются *Πιζήλά*, *Πίζουλα*, *Πίζελα*, *Πιζήαλα*. Эти имена восходят к понтийскому диалектному прилагательному *πιζήλός* ‘плохой, опасный, подверженный сглазу’, которое, в свою очередь, возводится к среднегреческому прилагательному *επιζήλος* ‘завидный’ (подробнее о персонажах данного типа см. Климова 2023).

²²⁸ В настоящей работе я придерживаюсь схемы описания мифологических персонажей, разработанной коллективом авторов Московской этнолингвистической школы (Виноградова, Толстая 1994) и включающей описание названий и имен персонажа, его ипостасей, характеристик внешнего облика, генезиса, локусов, времени активизации, свойств, характерных занятий, функций и предикатов, объектов воздействия, характерных мотивов и пр.

и восходящей к турецкому *hortlah* ‘хортлах, «ходячий» покойник, вурдалак, вампир, привидение’. В «Словаре понтийского диалекта» Д. Николополитидиса, включающем данные с территорий исторической области Понта (современная Турция), помимо зафиксированных нами лексем приводятся варианты *χортλάκος*, *χортλάκης*, *χортλάκ'ς*, *χотλάχ'ς*, а также *βροκόλακας*, *ворδόλακας*, производные от общегреческой лексемы славянского происхождения *βρικόλακας*²²⁹ (< слав. *vrukolak* ‘волколак’ < слав. *velku* ‘волк’) и *εξώτερον* (< *έξω* ‘вне, за пределами’, ср. новогреческие названия мифологических персонажей *ο εξαποδώ* ‘черт, дьявол’, *τα ξωτικά* ‘привидения’ с внутренней формой слова «внешний»²³⁰) (Νικολοπίτιδης 2022: 189), однако в полевых исследованиях на территории России, Казахстана, Грузии и Армении подобные лексемы зафиксированы не были.

Помимо собственно названия мифологического персонажа был зафиксирован производный от него глагол *χортλαεύω* ‘становиться хортлахом’, который чаще всего употребляется в форме аориста третьего лица единственного числа: *εχортλάεψεν* ‘он / она стал(а) хортлахом’. В словаре Хадзопулоса и Иоакимиду упоминается глагол *χортλαεύω* с тем же значением, который сопоставляется с тур. *hortlamak* ‘становиться хортлахом’, приводится пример «Είπαν ότι ο Μεμέτ εφέντης εχортλάεψεν» (Сказали, что Мемет-ефенди стал хортлахом), а также указывается производное существительное *χортλάεμαν* ‘превращение в хортлаха’ (Χατζόπουλος, Ιωακειμίδου 2022: 235). В примерах спонтанной речи информантов последняя лексема зафиксирована не была, однако на прямой вопрос о значении слова *χортλάεμαν* носители понтийского диалекта отвечали, что этим словом может обозначаться сам процесс превращения покойника в хортлаха.

²²⁹ Подробнее о вариантах этимологии лексемы *βρικόλακας* см. (Климова 2003: 274–275).

²³⁰ Подобные имена-апотропеи, имплицитно выполнявшие помимо номинативной и апотрепическую, т.е. отгонную функцию, с внутренней формой «внешний» используются для обозначения самых разных мифологических персонажей: нереид ((ε)ξωτικές), привидений (ξωτικά), также термином *εξωτικά* в новогреческой мифологии обозначается нечистая сила вообще. Подробнее см. (Климова 2018: 77–78).

Для рассматриваемых персонажей преобладающей оказывается **антропоморфная ипостась**: он показывается в виде покойника, выходящего по ночам из могилы, который может иметь облик, максимально напоминающий того человека²³¹, который превратился в *хортлаха*:

*Ну, якобы в гробу перевернулся, с того света он пришел. Он умер, встал оттуда и плохие вещи делает <...>. Ну, нехороший человек, Бог его не принял, якобы, Бог не принял, он творил много плохого. И говорят, он уже хортлахи. Как бы он уже не человек, он переходит в другую стадию. Я не верю в это*²³² (КВВ).

Фиксируются описания аномальных особенностей глаз мифологического персонажа, по которым можно было отличить его от обычных людей, чаще всего это «налитые кровью», т.е. красные, или «выпученные» глаза, иногда рассказывают, что глаза у *хортлахов* настолько сильно раздуваются, что лопаются от напряжения:

*Говорили, неправильно его похоронили, και εχόρτλαψε (и он стал хортлахом)... [Соб.: Ντο εν χόρτλαχ; Что такое хортлах?] Это значит, он обидится*²³³, *и у него глаза так лопаются* (АГК).

Среди зафиксированных **зооморфных ипостасей хортлаха** следует отметить облик большой лохматой собаки, преимущественно черного цвета:

Хотлахс — это человек, который, ну, нехороший был, творил всякие гадости, нельзя быть настолько гадом, понимаешь,

²³¹ Для современной Греции также характерны представления о «ходячих покойниках», которые, по народным воззрениям, появляются в виде мертвеца с разложившейся плотью, испачканного землей и грязью (Μουζάκης 1989: 19–20).

²³² Здесь и далее расшифрованные тексты интервью с информантами приводятся на том языке, на котором они были записаны. Во многих случаях в беседе с информантами происходило спонтанное переключение между двумя языковыми кодами — русским и греческим. Все греческие тексты и лексемы дублируются заключенным в скобки переводом на русский язык, выполненным автором статьи.

²³³ Вероятно, информант в этом месте описывает сильное физическое или эмоциональное напряжение («обиду»), в результате которого у человека могут лопнуть сосуды в глазах, что приводит к покраснению.

<...> и он вылезал ночью. <...> Анастас, бабушки брат, он явно видел. Он говорит, я же не дурак, говорит, собака <...> такая большая, черная, <...> пришла к нему домой, и он, значит, а там недалеко кладбище было, он, говорит, я пошел за ней, думаю, что «кутя-кутя», туда-сюда, покормить хотел. Ночью это, в час-два, может, к утру. И она прямо пошла на кладбище и потерялась <...>. Это хотлахс их называют (МГИ).

Считалось, что *хортлах* в виде собаки выходит из могилы через отверстие, заметное человеку со стороны, которое можно было заделать, чтобы воспрепятствовать его последующему появлению:

Хортлах, знаешь, кто сам вешается, кто... самоубийство. У нас в селе был <...>. Один мужчина сам повесился, и похоронили. И до сорока дней, там, где кладбище, там прямо через улицу, <...> там мальчики играли и смотрят, что там прямо дырка такая, такая большая дырка. <...> Эти мальчики пришли, моему племяннику говорят: «Сашка, знаешь, какая-то дырка есть там». Хотят жене сказать. <...> Она рано утром встала и детям говорит смотреть, которые не боятся. <...> Они говорят, там оттуда как будто какая-то собака ушла — ав-ав-ав-ав — из дырки. И начала гавкать два-три раза, и они начали кричать, и все. На следующий день эта женщина, невестка эта, пошла все закрыла²³⁴ (ЭР).

Описанная зооморфная ипостась мифологического персонажа коррелирует с его способностью к оборотничеству — в понтийских мифологических нарративах *хортлах* превращается в черную лохматую собаку или других животных и получает возможность перемещаться в таком виде в мире живых людей только в темное время суток, т.е. ночью, а с первыми лучами солнца, т.е. днем, он снова принимает облик мертвеца. Именно поэтому *хорлах* стремится вернуться до рассвета в свою могилу, чтобы не быть обнаруженным другими людьми.

²³⁴ В приведенном фрагменте рассказывается о том, что женщина закрывает обнаруженную детьми дыру, через которую «хортлах» в виде собаки мог выходить ночью из могилы, чтобы таким образом лишить его возможности приходиться в мир живых людей и пугать их. Речь идет о физическом устранении дыры в могиле, т.е. она была засыпана или завалена камнем.

Нередки сюжеты с описанием ситуаций, в которых человек, обнаруживший ночью собаку или других животных, запирает их в сарае, доме или погребе и таким образом случайно, по незнанию, препятствует возвращению ходячего покойника на кладбище:

Хортлах — это вообще было. Бывали люди, из земли поднимались, оживали. То есть он, как бы мертвый, он поднимался, мертвый, он не жил. Вообще говорят, это очень давно было, кто-то хортлах, и приходил, Бог прости меня, как собачка <...>. Он приходил, даже случай был. Я именно не знаю, в какой деревне, короче, и дома сын, он все сделал. Эта собака зашла в сарай. Нельзя было закрывать. И он закрыл уже все хозяйство, накормил. И вот эта собачка там была, вот этот хортлах был, и он закрыл, и он не мог выйти. И утром зашли, и там этот человек, собачка стал этот человек — мертвец лежит. И говорят, он очень сильно испугался, потом ему не помогли. И умер. Говорят, нельзя закрывать. <...> Хортлах — он как человек, но уже не человек (ЭГЭ).

В окрестностях Сочи был записан нарратив с превращением хортлахов в курицу с цыплятами²³⁵, которые были заперты в сарае и наутро оказались мертвецами:

Хотλάχ'с (Хортлахи), на кладбище они обычно, они выходят... Это люди, которые... душа не принята на небесах... и ночью они ходят-ходят по кладбищу туда-сюда. Это легенды такие были, и нас пугали таким очень сильно, но вообще-то, может, что-то и было раньше. <...> Выходят хотлах'с, они могут превращаться в собаку, они могут превращаться в курицу... Я вот сейчас говорю, у меня аж щетина дыбом. Я помню, пацаном был, я бежал... Видел <ли я> их? Ну, я наслышан был, отец рассказывал такие вещи, было такое. На кладбище курица с цыплятами, вот, и, значит, идет по кладбищу. Женищина не знала, значит, и «кутя-кутя», зовет, значит,

²³⁵ Подобная зооморфная ипостась мифологического персонажа описывается Д. Камбуроглу в отношении сказочного персонажа Арапа, который обладает способностью превращаться в любых людей, животных и предметы: становится орлом, прекрасным агой, маленькой птичкой мухоловкой, старым турком, а затем — курицей с цыплятами (Καμπούρογλου 1997: 76–77).

пытается их собрать как-то, туда-сюда, и вроде бы домой их принесла, закрыла их в комнате, а утром... ну, по легенде, вроде бы, они говорят, что там мертвецы лежали (МГИ).

Цветовые характеристики хортлаха представлены бинарной черно-белой гаммой: при описании его появления в зооморфной ипостаси рассказывают о черной собаке, а при описании его появления в виде антропоморфного привидения — о белых одеждах, которые могут быть обусловлены **генезисом** этого персонажа, восходящим к покойникам-мусульманам, которых принято было хоронить в белых саванах:

Когда нам было лет девять-десять, нас родители пугали мусульманами. [Соб.: Как пугали, как говорили?] О, сейчас расскажу. У нас дом стоял на высоте, потом там такой уклон, внизу речка течет, <...> и на этом уклоне было кладбище мусульман. <...> И я так боялась вот это кладбище из-за того, что родители так нас пугали, чтобы мы далеко не уходили, ничего не натворили, говорили, эти мусульмане становятся хортлахами. [Соб.: Хортлах — это что такое?] Это турецкое что-то. Я не знаю. Типа они выходят из могилы, идут пугать вас. Это... привидения. И я так боялась этого! И когда я поднималась с первой лестницы до второй, я с такой скоростью поднималась, что не знаю, как оказывалась на второй. Боялась очень этого ночью. [Соб.: А как он выглядел?] В белых одеяниях. <...> Именно покойник выходит из гроба. <...> Они же в белых простынях хоронили ... (ЕЛА).

Когда мусульман хоронили, они оттуда якобы могли подниматься, и это хортлах получался (СХК).

Считалось, что хортлахами становятся заложные покойники²³⁶, т.е. те, кто совершил самоубийство, был убит и оставлен без погребения, или те, кто при жизни вел несправедливую жизнь:

²³⁶ Термин «заложные покойники» был введен в научный оборот Д. К. Зелениным, который использовал его в начале XX в. для обозначения славянских мифических существ, происходящих от душ умерших неестественной смертью людей, не получивших успокоения после смерти и продолжающих «бродить» по земле, в мире живых (Зеленин 1995: 41). Однако в современной науке термин «заложный покойник» является устоявшимся, так что может применяться в отношении не только славянской, но и других традиций.

Ехортлǎѣѣ [стал хортлахом]... который задушился или застрелился, у него душа не уходит, он мается между адом и раем, он мается — хортлǎѣѣ (МАЯ).

Обычно, знаешь, как... хортлах говорят, это человек, который нехороший, в своей жизни он был нехороший очень, проклятый был, <...> он хортлах получается. Вроде, они должны в образе собаки, в образе чего-то... они приходят и опять же все черное дело делают, ну... пугают или по окнам бьют, но это все выдумки. <...> [Соб.: А кому в окна они стучали?] Не скажу, я не видел, к нам не приходили... (СГФ).

Души умерших, не находящие успокоения после смерти, по выражению Д. К. Зеленина, «те, кои умерли неудовлетворенными, тоскующими» (Зеленин 1995: 295), согласно понтийской народной традиции, также превращаются в «хортлахов» и бродят по земле, проявляя свою тоску и неудовлетворенность:

Хотлǎх — это получается, человек, он как медведь-шатун. Не спится ему, он весь в своих мыслях, а мысли такие плохие появились у него почему? Потому что у него навязчивая идея появилась, что папа у него был чуть богатый и спрятал где-то золото. И они все ищут, не могут его найти. И три сестры искали, и брат. Потом одна повесилась, устала искать, все огороды они перекопали, она взяла, наложила на себя руки. Хорошая, кстати, такая была, Деспина ее звали, образованная была, техникум у нее, кажется... <...>. Ну, вот так, хотлах — это бродячий шатун, без пользы ходит (ПФА).

Считалось, что покойники, погребенные с нарушением ритуала, или те, чью память осквернили после смерти, также превращались в хортлахов:

Пугали, если не то сделаешь, обычаи не будешь соблюдать, покойник может стать хортлах, и он придет и то-то, то-то сделает <...>. Если неправильно сделал во время похорон, до сорока дней, что-то не соблюл. Или ты оскорбил память этого умершего... (ИВП).

Были зафиксированы нарративы о погребенных заживо покойниках, которые могли кричать, плакать или выть по ночам, являться своим близким, после чего те вскрывали могилу

и обнаруживали, что мертвец в гробу лежит в другом положении, что он перевернулся.

Говорят εχортλιάεψε [стал хортлахом], человек стал такой, εχортλιάεψε <...>. Смысл в том, что говорили εχортλιάεψε, почему я это знаю уверенно? Был случай, меня еще не было, это рассказывали старики. Хоронили раньше... четыре-пять дней раньше держали покойника дома... Похоронили, и рядом с кладбищем была дорожка маленькая, оттуда скот постоянно на пастбище гоняли. И напротив дом был, жили люди. И он обычно там косил, ухаживал за местом. Και (и)...под вечер всегда же эхо слышно особенно в деревне... και ακούω λέει σα ταφία κάποιος τσαϊζ', ακούω κάποιος τσαϊζ'. Εγώ λέει άφησα, εσπρώξα τα ζά, στην αυλή απες, και ακούω, σαν κάποιος σκούζ' ασ' τα ταφία. Το πρωί η ώρα τέσσερα γλέπ' με τα ζα, ξανακούει, από ξανακούει... Έρθανε... [... и я слышу, как на кладбище кто-то кричит, слышу, кто-то кричит. Я, говорит, оставил, завел скотину, там во двор, и слышу, будто кто-то скулит на кладбище. Утром в четыре часа смотрит с животными, слова слышит, это слова слышит... Пришли...] у нас же раньше колхозы были, собирались люди, шли на работу... πάμε σα ταφία λέει, εν κάποιος και τσαϊζ' λέει [пойдем на кладбище, говорит, там есть кто-то, кто кричит, говорит]. А как проверили, как узнали детали? Они пошли έρεψανε την ταφίν, ανοίξανε το ταπούτ και ...ο νεκρός ήσανε ανάσκελα, εκλώσκεν, έσπασε η καρδιά τ', η καρδιά τ' έσπασεν [нашли могилу, открыли гроб и... мертвец был перевернут, он перекрутился, сердце у него разорвалось, сердце его разорвалось] (ППК).

Место появления мифологических персонажей обусловлено их генезисом — это христианское кладбище и его окрестности или мусульманское кладбище. Однако помимо этого очевидного локуса были записаны свидетельства о том, что излюбленным местом сбора *хортлахов* являются ореховые деревья, поэтому греки старались соблюдать запрет спать в тени такого дерева, чтобы обезопасить себя от их вредоносного действия:

Под орехами раньше нельзя было спать. Да, вон в деревне орехи. Вот там они и собирались, эти хотлахи. [Соб.: А почему?] Не знаю, какая причина, но под орехами я боялся в детстве ходить (МГИ).

Время появления или активизации *хортлахов* обычно ограничивается темным временем суток — это ночь, вечернее время, сразу после захода солнца. Считалось, что ночью мифические существа могут реализовывать свою способность к оборотничеству, превращаться в «живых» животных, которые двигаются и издают различные звуки, но с первыми лучами солнца они снова становятся мертвецами.

Принадлежащие к классу нечистой силы *хортлахи* совершают **вредоносные действия**, главным из которых является запугивание людей.

Хортлах — это значит, он восстал... хортλάεψε [стал хортлахом]... с могилы поднялся и напугал меня, ну, хортλάεψε... <...>, он восстал из мертвых в живых (СКХ).

Одним из характерных вредоносных действий является общая для многих других персонажей греческой народной демонологии **езда верхом на человеке**.

Пастухи, допустим, пасли овец на лошадах..., они могли, эти хортлахи, они прыгали на лошадь сзади сверху. Сзади прыгали сверху на наездника. Пугали человека (ВДП).

Для **избавления** от *хортлаха* прибегали к помощи священника, приглашали его на кладбище для освящения могилы, заказывали панихиду по покойному в церкви, ставили свечу за упокой:

Обычно свечку ставили, молитву читали, на кладбище ходили, землю крестили, <...> священника приглашали. А иногда бывало, что и священник отказывался. [Соб.: Почему отказывался?] Черт его знает... он якобы дьяволу отдался... (СГФ).

В современных условиях лексемы *хортλάχ* ‘хортлах, «ходячий» покойник’, *хортла(γ)εύω* ‘становиться хортлахом’ часто используются в **переносном значении** — ‘бродить по ночам, не спать, пугать’. Лексема закреплена в том числе во фразеологизмах с компонентом *αμόν хортλάχ* ‘как хортлах’ типа «бродить, как хортлах», «гулять по ночам, как хортлах», в качестве ругательства слово *хортлах* применяется в любой ситуации, когда человек ночью не спит, бродит по селу, пугает

прохожих или просто долго не ложится спать, например, засиживается допоздна за компьютером:

Говорят, εχортλάεψες; Если он ночью ко мне пришел... Εχортλάεψες; Что не спишь? <...> Говорят, αμόν χортλάχ, ты как хортлах (СКХ).

Отличительная особенность понтийского *хортлаха* на общегреческом фоне — его способность к оборотничеству (днем он лежит в виде мертвеца в могиле, а ночью в своей зооморфной ипостаси, позволяющей ему перемещаться в человеческом пространстве, выходит за пределы кладбища и бродит по селу), что контрастирует с более привычными разнообразными ипостасями общегреческого «вурдалака»²³⁷. В ходе полевых исследований не были зафиксированы нарративы с упоминанием функции «пить кровь», характерной для общегреческой традиции (Διαλεκτός 1979: 59).

Представления о *хортлахе* в большей степени сохраняются среди туркоговорящих греков-урумов, уроженцев греческих сел Грузии, что соотносится с общей хорошей сохранностью народно-мифологических воззрений и традиционной культуры в целом. Русскоговорящим соседям понтийских греков этот персонаж под именем *хортлах* неизвестен, однако он может соотноситься с такими распространенными образами, как *вурдалак*, *упырь* или более современный его вариант — *зомби*. Этими же лексемами пользуется наши греческие информанты в попытках перевести на русский язык лексему *хортлах*.

Нарративы о *хортлахах* распространены во всех обследованных регионах России, Казахстана, Грузии и Армении, а сама лексема закреплена в том числе во фразеологизмах типа «бродить, как *хортлах*», «гулять по ночам, как *хортлах*». К сожалению, образ *хортлаха* в настоящее время постепенно забывается — как видно из приведенных данных об информантах, развернутые нарративы об этих мифологических персонажах рассказывают только люди старшего поколения, в то время

²³⁷ Подробнее об антропоморфных, зооморфных, предметных и контаминированных ипостасях вурдалака в общегреческой мифологической традиции см. (Климова 2003: 276–280).

как представители среднего и младшего поколения с трудом могут дать даже простое определение этой лексеме, обычно ограничиваясь ответом, что «это что-то плохое, неприятное».

ХАРОН — ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СМЕРТИ В ПОНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

В греческом похоронном фольклоре существуют два персонажа, наделенных функцией проводника душ, — это Архангел Михаил и Харон. Новогреческий персонаж, связанный со смертью, Харон, или Харос, как предлагают называть его некоторые исследователи (Стельник 2016: 300), чтобы отделить новогреческий образ от древнегреческого, известен в современном греческом мире повсеместно. В античной мифологии Харон был лодочником, перевозящим души умерших через реку Стикс или Ахерон в подземное царство мертвых Аид; в византийский период представления об этом мифологическом персонаже, с одной стороны, опирались на античный образ Харона-лодочника, а с другой — появились новые народные представления о Харосе, являющемся персонификацией смерти и хозяином царства мертвых (Стельник 2016: 300–301). В современной Греции за этим персонажем закрепилось имя *Χάρος*, с новым окончанием *-ος*, однако в понтийском диалекте сохраняется старый морфологический тип с первоначальным древнегреческим окончанием — *Χάρων*. **Внешний облик** новогреческого Харона / Хароса варьируется от невидимки до черного всадника в черной одежде, на черном коне, с черными крыльями за спиной, с мечом в руке. **Основной атрибут** Харона / Хароса — это меч или нож, в понтийской традиции — коса (ср. главное оружие западноевропейской персонифицированной смерти). При этом сам процесс отделения души от тела воспринимается как отрезание, отсечение мечом, ножом или косой.

Говорили так: ο Χάρων έρτεν μαυροφορεμένος και με τον κερεντίν [Харон пришел, одетый в черное и с косой.] <...> Το πρόσωπον ατού κι φάνηκε, μαύρος και με το κερεντίν [Лица у него не видно, он черный и с косой.] Я раньше боялся все время. Говорили ο Χάρων, ο Χάρων. Все боялись этого слова... (ДАФ).

МЕСТО ПОСТОЯННОГО ОБИТАНИЯ

Персонаж обитает в мире мертвых, на том свете, а контакт с человеком происходит в мире людей, в том месте, где человека настигает смерть.

Для понтийских греков, проживающих на территории России, в целом не характерно подробное сохранение воззрений о Хароне, его атрибутах и функциях. Чаще всего фиксируются упоминания Архангела Михаила как проводника душ, а имя Харона упоминается значительно реже, преимущественно в составе поговорки «*Ο Χάρων καὶ ἡ χαρά ἀντάμα πάνε*» («Харон (смерть, похороны) и радость (свадьба) идут рука об руку») или в устойчивых выражениях, метафорически описывающих смерть: *ο Χάρων ἐρθεν* («Харон пришел»); *χαροπαλεύω / παλεύω με τὸ Χάρο* («сражаться с Хароном, быть при смерти»); *ο Χάρων παίρνει τὴν ψυὴν / τὰ ψῦα* («Харон забирает душу / души»). Контексты, в которых записывались эти выражения, дают понять, что сама лексема *Χάρων* употребляется теперь уже преимущественно во вторичном значении, как синоним смерти вообще, а не для обозначения мифологического персонажа с развернутыми характеристиками²³⁸, и образ Харона смешивается с христианским образом Архангела Михаила.

Говорили, Михаил Архангел приходит душу забирает. [Соб.: А еще как говорили? Не говорили Χάρων?] А, да, говорили ο Χάρων. [Соб.: А Харон — это кто?] Харос — это Архангел Михаил... (ЕЛ).

Образ персонифицированной смерти — Харона — является характерным не только для понтийской культуры, но и для всего греческого мира, что доказывает единство широкого греческого культурного пространства, от Кавказа до Южной Италии, а также демонстрирует континуитет современной греческой культуры, генетически связанной с античностью.

Еще одним мифологическим персонажем, рудиментарные представления о котором сохраняются в понтийской традици-

²³⁸ О Хароне в контексте похоронно-поминальной обрядности понтийских греков см. также (Климова, Никитина, Пелевинова 2024: 28).

онной культуре, является **Гурзулас** (*Γουρζουλάς*) — персонификация **чумы**. В современных условиях от этого персонажа сохраняется только имя, которое используется в устойчивых выражениях типа «пусть тебя найдет Гурзулас!» (ο Γουρζουλάς ας σε έβρει!) в качестве ругательства, а в словарях Д. И. Зимова и А. Пападопулоса говорится о персонифицированной чуме в образе огромного сильного великана Гурзуласа, который приходит в села с музыкой, под звуки зурны и барабана (Зимов 2022: 391). Георгиос Кандилаптис (Канис) писал о Гурзуласе как персонификации чумы, получившей свое название от города Гурзул²³⁹ в Малой Азии, находившегося на территории, подвластной курдско-турецким правителям Ибрании и Чит Мустук-бею, между Себастией, Амидом и Харпутом (Καντηλάπτης 1954: 2588). В письменных источниках Гурзулас описывается как высокий человек, огромный, как зверь, с красными глазами, неопрятной бородой и большими усами, торчащими вверх, одетый в широкие одежды, конусообразную шляпу, с большим штыком в руках; он тихо входил в дома и не выходил оттуда, пока не убивал всех членов семьи; о присутствии в доме Гурзуласа можно было догадаться по звону медной посуды, по которой он ударял, а отогнать его, по народным представлениям, можно было с помощью громкой музыки и огня, поэтому для защиты жители понтийских сел зажигали большие костры, возле которых громко играли на лирах, зурне и дауле (Καντηλάπτης 1954: 2588–2589)²⁴⁰. Примечательно, что в остальных регионах греческого мира персонифицированный образ чумы предстает в женской ипостаси²⁴¹.

²³⁹ Судя по описанию, это может быть современный город Гюрюз (тур. Gürüz, (Çermik)), поскольку сейчас Amid — это Diyarbakır, а Harput — это Elazığ, и Гюрюз располагается между ними. (*Благодарю за помощь в определении местоположения коллегу проф. Мустафу Танрыверди.*)

²⁴⁰ Подробное описание эпидемий чумы и связанных с ними фольклорных поверий представлено в специальном историческом исследовании Ф. Кириакидиса (Κυριακίδης 2009: 26–28).

²⁴¹ Для обозначения персонифицированной чумы используются имена *Πανούκλα* (от лат. *rapuscula* < *rapiscula* < *rapus* ‘вздутие, опухоль’) и *Πανώλη* (от др.-греч. *πανώλης* ‘губительный’). Чума предстает в виде одетой в черные одежды женщины, от прикосновения рук которой умирают люди (*γυναικα με φονικό*

Основным антагонистом, способным одолеть Чуму, в греческой традиционной культуре, в том числе понтийской, является св. Харалампий, а в народной традиции известна легенда «Αε-Χαράλαμπος κι ο Γουρζουλάς» (Святой Харалампий и Гурзулас):

Έφαν όλα τα καντήλας και παρεκάλναν τον Αε-Χαράλαμπος ν' εφτάιγ' το θάμαν ατ, να διώχ τον Γουρζουλάν και κουρταρέβιατς. Σ' εκείν' απάν κ' επρόφτασαν να κοιμούνταν κ' έξαν σουχουλτήν. Κατς εύγαινε τα μερτιβένια. Οντός τερούν, ντο τερούν, ση σκάλας το κιφάλ' εφάνθεν ο Γουρζουλάς, απ' αδά κ' εκι' απάν ένας μαύρος, άμον άνθρωπος κι' άμον θερίον, σο χερν ατ' πα εκράτνεν έναν μιζτράχ. Εκόπεν το αίμαν ατου: Ουλ εγύρτσαν την εικόνα τ' Αε-Χαραλάμπ και μετ' έναν στόμαν παρεκάλναν ατον να γλυτών' ατς – Αε Χαράλαμπος έξεν τα παρακαλίας ατου, εξέβεν ασήν εικόνα ατ απές, έρθεν κ' επέρασαν ασά κιφάλια тουν απάν', εστάθεν κ' εκείνος ση Σκάλας το κιφάλ, κ' έδειξεν сон Γουρζουλάν την στράταν. Εκείνος άλλο тιδέν 'κ' επόρεсен ν' εποίνε. еγύртсен, еφούρξεν τ' εκκλησίας την кáтaт π' εκάθουντον екеκά, 'к' едэβεν πлав. Аέтς па еγλύтωсен όλен то Кан με την δύναμιν τ' Αε-Χαραλάμπ (Σαλαπασίδης 1937: 15).

[Зажгли все свечи и просили святого Харалампия совершить чудо, и прогнать Гурзуласа, и защитить их. И вот, не успели они заснуть, как услышали шум. Кто-то спускался по лестнице. Тогда смотрят они — и что видят? На вершине лестницы (*верующие находились на втором этаже церкви, на галерее.* — примечание К. А. Климовой) появился Гурзулас, отсюда и досюда был он черный, как человек и как зверь, а в руке держал он копье. У них кровь застыла в жилах — все повернулись к иконе святого Харалампия и в один голос стали просить его спасти их. Святой Харалампий услышал их молитвы, вышел из своей иконы наружу, пошел и прошел у них над головами, тоже встал на вершину лестницы и указал Гурзуласу на улицу. Тому ничего не оставалось и делать — он повернулся, задушил церковную кошку, которая сидела там, и ушел. Вот так-то и спасся весь Кан (*Аргируполи.* — прим. К. А. Климовой) с помощью силы святого Харалампия].

άγγιγμα), обладающей ядовитым дыханием (*με φαρμακερό φύσημα*), а также в виде немой арапки (*αράπισσα αμίλητη και απλησίαστη*) (Πολίτης 1904: № 906). Иконографические источники с изображением святых (преимущественно святого Харалампия), попирающих персонифицированную Чуму, дают сведения о ее церковно-каноническом внешнем облике в виде костлявой обнаженной женщины, испускающей языки пламени из рта.

ПОКОЙНИЦКИЕ ПРЕДМЕТЫ

Предметы, которые использовались при подготовке умершего к погребению, в понтийской традиционной культуре нередко наделялись магической силой и использовались в разных ритуальных практиках, связанных лечением болезней, избавлением от «испуга», вредных привычек или в ритуалах вредоносной магии, для нанесения «порчи»²⁴².

Наибольшее число рассказов подобного рода было записано в отношении лент, которыми связывали руки и ноги покойному. Сейчас для фиксации рук и ног покойного используют медицинские бинты, однако раньше, по рассказам наших информантов, для этой цели от савана отрывали длинные полоски ткани, которые называли по-гречески *ραφίδια*. Непосредственно перед погребением эти ленты развязывали и, по утверждению большинства наших собеседников, оставляли в гробу, однако самые пожилые информанты вспоминали, что некоторые люди могли забирать эти ленты с собой, чтобы использовать впоследствии для лечения болезней или «испуга»²⁴³ (*αχπάραμαν*): «покойницкие» ленты поджигали, окуривали (*αποκαπνίζανε*) больного и давали ему подышать этим дымом. Также рассказывали, что эти ленты могли использовать для наведения порчи, так что если их забирали с собой, то хранили в тайном месте, обязательно за пределами собственно жилого пространства (в сарае или другой хозяйственной постройке, на веранде, на крыльце дома, на балконе) и прятали от детей²⁴⁴.

С целью исцеления от сильного недуга больных детей «пропускали» под гробом с покойником, так как считалось, что таким образом мертвец может «забрать» болезнь вместе с собой на тот свет:

²⁴² Подобные представления, связанные с покойницкими предметами, характерны также для славянской традиции, подробнее см. (Плотникова 2009а: 125).

²⁴³ «Испугом» в этом случае называли болезненное психологическое состояние человека, чаще всего ребенка (младенца), при котором он постоянно плачет, не спит по ночам, сильно тоскует по умершему. Подобные представления встречаются и у славянских народов, подробнее см. (Усачева 1999: 424).

²⁴⁴ Подробнее см. (Климова, Никитина 2023: 165).

У нас еще такой обычай был. Если ребенок больной, там, такой, тяжело больной, под гробом еще в церкви пропускали этого ребенка... Некоторые не разрешали, мол, он как бы забереет это все. Некоторые хозяева не разрешали. Что, мол, что нагружать покойника? Понимаешь? (СГФ).

В лечебных целях использовали также другие предметы, соприкасавшиеся напрямую или косвенно с покойником. Так, землю с могилы насыпали за пазуху человеку, страдавшему от «испуга», давали больному съесть какой-либо фрукт, мандарин или — чаще всего — яблоко, которое до этого лежало какое-то время у мертвого в гробу.

Вот эти яблоки, которые были перед тем, как его еще не похоронили. В гроб их ложили, на животе или где. Специально ложили. А потом это яблоко опять взяли и давали больным. Они ели эти яблоки, да (СГФ).

Предметы, которые использовались при омывании покойника, также могли использоваться в ритуально-магических целях, например, в г. Крымске (Краснодарский край) было записано поверье, связанное с вторичным использованием мыла, которым мыли покойника: считалось, что его нужно было отдать женщине, которую бьет муж, и дать ему вымыть им руки, после чего побои должны были прекратиться.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ОСТАНКИ (КОСТИ, ЧЕРЕП)

Человеческие останки, найденные на кладбище при выкапывании новой могилы, также могли использоваться в магических ритуалах, в частности, в обряде вызывания дождя в период летней засухи (когда совершали и иные ритуальные действия, призванные вызвать долгожданный дождь летом²⁴⁵). Такая практика с использованием человеческого черепа была зафиксирована в пос. Витязево Анапского района Краснодарского края.

²⁴⁵ Для этой цели могли использовать также лягушку или ее останки (кости и кожу). Подробнее об этих и других распространенных понтийских практиках вызывания дождя см. (Климова 2024: 19).

У нас там река была, а лето было такое жаркое! Такое жаркое было лето! И река высохла. Мы шли там вдоль берега, по краю шли, шли, дошли туда, где мы играли в футбол, и смотрим — там вдалеке бревно. Я говорю: «Ребята, ребята, там бревно! Что такое? Кто его туда положил? Пойдем посмотрим!» Идем мы туда... Испугались! Сверху на бревне там кто-то поставил череп! Я испугался, говорю: «Ох, тут человека убили!» И я его сразу схватил и побежал, как сумасшедший. А куда мне бежать? К бабушке. Прибежал, говорю: «Бабушка, там убили кого-то!» — «Кого убили? Где? Что такое ты говоришь?» — «А вот это!» — говорю. И показываю череп. «Ах!.. На хезо... (понтийские ругательства. — К. К.). Это мы его туда положили!» — «А зачем вы его туда положили, бабушка?» А она мне... такое ругательство говорит... Да, вот такое делали тогда. «А ну, беги назад!». Ах, Христос мой, и мы как побежали назад! Прибежали, зашли в воду и на место его поставили. [То есть человеческий череп?] Да, человеческий! Я не думаю, что они его прямо тогда убили, где-то у них он лежал. Тогда все так делали, если что-то и делали, то знали, что делали. Этот череп, чтобы дождь был (АВС).

На настоящий момент это единичное свидетельство о ритуале с использованием человеческого черепа, которое удалось зафиксировать, однако в понтийской среде до недавнего времени сохранялись и другие обряды с использованием человеческих костей²⁴⁶. По свидетельствам греков-урумов, выходцев из греческих сел Грузии, перемолотые в муку кости из старых могил, обнаруженные при выкапывании новой могилы на кладбище, доставали, обмывали, прокаливали в печи, мололи в муку и подмешивали в еду для излечения от физических и душевных недугов; особенно эффективным это средство считалось при детских болезнях и при лечении «испугов».

В редких случаях, когда человек сгнил уже, пятьдесят лет назад его похоронили. И говорили, что этими костями тоже кормили больных. [Соб.: Могли в еду ему насыпать, да?] Но больной не знал, тайно его кормили, да, кости давали (СГФ).

²⁴⁶ Подобные магические обряды, связанные с человеческими костями, известны и славянским народам. Подробнее см. (Белова, Толстая 1999: 630).

Подобные ритуалы указывают на особое отношение к предкам в понтийской традиционной культуре, к которым косвенным образом обращались за помощью в излечении недугов или с просьбой обеспечить лучшие условия для работ сельскохозяйственного цикла, при этом предки не обязательно должны были быть прямыми родственниками просителей.

Особое место среди таких ритуальных практик занимает получение и последующее использование воды для лечения от испуга. Считалось, что для этого нужно было ночью принести на кладбище на свежую могилу бутылку с водой, при этом по дороге туда нельзя было ни с кем разговаривать или даже встречаться (если встречался какой-то прохожий, надо было прерывать ритуал, возвращаться домой и ждать следующей ночи, чтобы повторить все с начала). Затем эта бутылка стояла на могиле три дня и три ночи, после чего опять-таки ночью, в темное время, нужно было ее забрать и на следующее утро дать умыться и попить тому, с кого нужно было снять «испуг», при этом тот человек не должен был догадаться о том, какую воду ему предлагают.

Итак, полученные в ходе полевых исследований материалы показывают, что народно-мифологические воззрения, так же как и мифологическая лексика в языке понтийских греков постепенно исчезают под влиянием исторических и культурных факторов, включающих сложные пути переселения греков на территорию России, влияние советской культуры и интерференцию с соседними этносами (русскими, армянами, грузинами и пр.). Тем не менее сохранность лексики, связанной с мифологическими персонажами и практиками, хотя бы в виде отдельных элементов устойчивый речевых оборотов, свидетельствует о том, что понтийские греки сохраняли свои традиции даже в условиях ассимиляции, а немногочисленные мифологические нарративы, собранные в экспедициях 2022–2024 гг., свидетельствуют о том, что традиция все еще жива.

Как и в случае с традиционными ритуалами календарного и семейного циклов, народно-мифологические воззрения со-

временных понтийских греков представляют собой сложную систему, функционирующую по определенным канонам: с одной стороны, наблюдается отчетливое разделение или даже противоречие между православными обрядами, предписываемыми официальной христианской религией, которая является одним из важнейших признаков греческой идентичности, и народными ритуальными действиями, которые исполняются и по сей день²⁴⁷; а с другой стороны, это разделение осознается и фиксируется преимущественно исследователями или другими внешними наблюдателями, например, направленными в регионы компактного проживания греков русскими священнослужителями, которые начинают запрещать определенные практики (брать и поджигать ленты, которыми связывают руки покойному, использовать в качестве лечебного средства человеческие останки и пр.), в то время как для самих носителей традиции таких противоречий не существует.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ²⁴⁸

АВС, м., 1953 г.р., род. Витязево, зап. Витязево

АГК, м., 1958 г.р., род. Мадан, зап. Алаверди, Армения

ВДП, м., 1985 г.р., род. Ессентуки, зап. ст. Ессентукская

ДАФ, ж., 1951 г.р., род. пос. Кабардинка, зап. Геленджик

ЕЛА, ж., 1958 г.р., род. Дагва (Грузия), зап. пос. Кабардинка

²⁴⁷ Под «сегодняшним днем» подразумевается так называемое этнографическое настоящее, т.е. состояние традиции в XIX–XX вв., представления о которой дошли до современных носителей традиционной понтийской культуры в виде рассказов и воспоминаний, в виде устойчивых речевых формул и пр.

²⁴⁸ Основные сведения об информантах включают инициалы (ФИО), пол, год рождения, место рождения, место записи интервью. В силу сложных миграционных процессов многие информанты, родившиеся в понтийских селах Грузии или Армении, сейчас обосновались в местах компактного проживания греков в Краснодарском или Ставропольском краях на территории РФ, общаются с местным греческим населением, у которого они могут заимствовать некие культурные представления или интересующую нас лексику традиционной культуры. Именно поэтому сведения о месте рождения информанта и месте записи интервью, которое в подавляющем большинстве случаев является местом нынешнего проживания информанта, предоставляют важную информацию для исследования.

ИВП, м., 1965 г.р., род. Джениси (Грузия), зап. ст. Ессентукская
КВВ, м., 1948 г.р., род. Велеспири (Грузия), зап. ст. Ессентукская
МАЯ, м., 1959 г.р., род. Спарта, зап. Спарта
МГИ, м., 1946 г.р., род. Лесное, зап. Адлер
ППК, м., 1976 г.р., род. Неон Хараба (Грузия), зап. Геленджик
ПФА, м., 1959 г.р., род. Сакаровка (Казахстан), зап. Галицино
СГФ, м., 1947 г.р., род. Бешташени (Грузия), зап. Сенной
СКХ, м., 1949 г.р., род. Дубовая Балка, зап. Дубовая Балка
СХК, м., 1942 г.р., род. Еди-Килисе (Грузия),
зап. ст. Ессентукская
ЭГЭ, м., 1975 г.р., род. Джениси (Грузия), зап. ст. Ессентукская
ЭР, ж., 1939 г.р., род. Цинцкаро (Грузия), зап. ст. Ессентукская

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Белова, Толстая 1999 — Белова О. В., Толстая С. М. Кости // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 627–631.
- Виноградова, Толстая 1994 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зимов 2022 — Зимов Д. И. Русско-понтийский словарь. Пятигорск, 2022.
- Климова 2003 — Климова К. А. Вурдалак в народной культуре современной Греции // Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых. М., 2003. С. 274–287.
- Климова 2018 — Климова К. А. Дьявол как внесистемный персонаж новогреческой демонологии // Кафедра византийской и новогреческой филологии. М., 2018. Вып. 3. С. 74–94.
- Климова 2023 — Климова К. А. Греческие святочные демоны: каликандзары, скалапундары, планитары, пагана, пизилы // Кафедра византийской и новогреческой филологии. М., 2023. № 1 (14). С. 7–26.
- Климова 2024 — Климова К. А. «Кошковора-вора-вора»: обряд вызывания дождя у понтийских греков России // Живая старина. 2024. № 3. С. 17–21.

- Климова, Никитина 2022 — *Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура и язык «русских греков» г. Сочи: обзор этнолингвистической экспедиции // *Славянский альманах*. 2022. № 3–4. С. 249–260.
- Климова, Никитина 2022а — *Климова К. А., Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд греков г. Сочи (по полевым материалам 2022 г.) // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. М., 2022. Т. 17. № 3–4. С. 160–178.
- Климова, Никитина, Пелевинова 2024 — *Климова К. А., Никитина И. О., Пелевинова М. В.* Особенности семейной обрядности греков России: родины, свадьба, похороны (по материалам этнолингвистических экспедиций 2022–2024 гг.) // *Кафедра византийской и новогреческой филологии*, М., 2024. № 18. С. 9–31.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Плотникова 2009а — *Плотникова А. А.* Покойнические предметы // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого*. М., 2009. Т. 4. С. 124–127.
- Стельник 2016 — *Стельник Е. В.* «Путешествие в мир иной»: образ Харона / Хароса в культуре и религиозном сознании византийского общества. Дисс. канд. ист. наук. Волгоград, 2016.
- Усачева 1999 — *Усачева В. В.* Испуг // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого*. М., 1999. Т. 2. С. 424–426.
- Διαλεκτός 1979 — *Διαλεκτός Ν. Νεράϊδες — Καλλικάντζαροι — Βρικόλακες στις Λεσβιακές παραδόσεις. Δοξασίες και αφηγήσεις*. Αθήνα, 1979.
- Εφραιμίδης 2011 — *Εφραιμίδης Γ.* Προλήψεις — δεισιδαιμονίες στον Πόντο (από το έργο του Ανανία Ν. Νικολαΐδη) // *Ποντιακή Εστία. Τεύχος 171, Θεσσαλονίκη*, 2011. Σ. 301–302.
- Καμπούρογλου 1997 — *Καμπούρογλου Μ.* Αθηναϊκά παραμύθια. Αθήνα, 1997.
- Κανδηλάπτης 1954 — *Κανδηλάπτης Γ. Θ. (Κάνις)*, «Λαογραφικά, Περί Γούρζουλα», *Ποντιακή Εστία*, Τεύχος 49, 1954. Σ. 2588–2589.
- Κυριακίδης 2009 — *Κυριακίδης Θ.* «Απρόσκλητοι και ανεπιθύμητοι επισκέπτες στην πόλη: επιδημικές ασθένειες στην ύστερη οθωμανική Τραπεζούντα (18ος — 19ος αι.) // *Ιστορικά της Ελευθεροτυπίας Ε'.* Η σφαγή των Ποντίων, Μάιος, 2009. Σ. 9–38.
- Μουζάκης 1989 — *Μουζάκης Σ. Α.* Οι Βρικόλακες. Δοξασίες, Προλήψεις και Παραδόσεις σε Καταγραφές από τους Αρχαίους — Βυζαντινούς και Μεταβυζαντινούς Χρόνους. Αθήνα, 1989.

- Νικολοπολίτης 2011 — *Νικολοπολίτης Δ.* Λεξικό της Ποντιακής Διαλέκτου. Θεσσαλονίκη, 2011.
- Πολίτης 1904 — *Πολίτης Ν. Γ.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήνα, 1904.
- Σαλαपाσίδη 1937 — *Σαλαπασίδη Π.* «Αε-Χαράλαμπον κι ο Γούρζου-λας», Ποντιακά Φύλλα, Τεύχος 12 (1937) 15.
- Χατζόπουλος, Ιωακειμίδου 2022 — *Χατζόπουλος Γ.Κ., Ιωακειμίδου Π.Ζ.* Χρηστικό λεξικό. Δάνειες λέξεις στην ποντιακή διάλεκτο. Θεσσαλονίκη, 2022.
- Χασιώτης 1997 — *Χασιώτης Ι. Κ.* (επιμέλεια). Οι Έλληνες της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης. Θεσσαλονίκη, 1997.

Научное издание

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**СЛАВЯНО-НЕСЛАВЯНСКИЕ ПОГРАНИЧЬЯ:
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД
В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ**

Ответственный редактор:

А. А. Плотникова

Редакторы:

Л. А. Авакова,

С. Ю. Королёва,

Н. И. Муравлёва

Компьютерная верстка:

П. Н. Морозов

Общероссийский классификатор продукции
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Институт славяноведения РАН
119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32А, корп. «В»

Адрес электронной почты:
inslav@inslav.ru

Подписано в печать 18.09.2025. Формат 60×90 ¹/₁₆.

Гарнитура Bressay. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 31,0.

Заказ № 54.

Тираж 500 экз.