

О.В. Голубкова, Ю.Б. Кононова

Институт археологии и этнографии СО РАН
просп. Акад. Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090
E-mail: olga-11100@yandex.ru
Независимый исследователь
E-mail: july1075@gmail.com

САКРАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА КАК СПОСОБ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ У РУССКИХ И КОМИ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ¹

Культ предков являлся одним из наиболее значимых элементов традиционных верований. У многих народов считалось, что предки могли становиться мифическими покровителями рода, семьи (чур, домовой), помогать своим потомкам, защищать их от негативного воздействия со стороны чужих духов, колдунов, вредоносных (заложных) покойников. Согласно полевым материалам, в Западной Сибири для русских, коми, а также украинцев, белорусов, мордвы и других народов, предки которых «поселились» на данной территории сравнительно недавно (сменилось несколько поколений, многие помнят, из каких мест переселились за Урал их предки, хранят семейные предания, связанные с «малой родиной» и переездом в Сибирь), сакрально опасными локациями считались святилища и кладбища народов, которые поселились в Сибирь раньше (ханты, манси, татары, аборигенные народы). Особенно страшными местами информанты (русские, коми) считали заброшенные могилы «инородцев» и «иноверцев», полагая, что иные способы погребения и ритуальной обрядности других народов не гарантируют безопасности живым, особенно «чужакам». В полевых материалах отражены эмоциональные истории о привидениях и враждебных духах, связанных с предыдущим населением Западной Сибири. Таким образом, мы столкнулись с фактами этнокультурной дивергентности, основанной на противопоставлении православного и «нехристианского» (языческого, мусульманского) культов. Кроме этого, многие информанты (русские и коми) считали, что сибирские народы обладают особыми, тайными знаниями и магическими способностями. Чтобы обеспечить защиту от враждебных духов и колдунов «инородцев» и «иноверцев», русские и коми не только использовали христианские обереги, но и стремились получить мистическое покровительство своих предков, что было особенно актуально в отрыве от своих корней, от родной земли.

Ключевые слова: мифология, сакрализация, русские, коми, Западная Сибирь, «свой — чужой», культ предков, психологическая адаптация.

DOI: 10.20874/2071-0437-2018-40-1-108-117

Введение

Территориальное поведение биологических видов, в том числе людей (как индивидуумов, так и объединенных в сообщества по родству, социальной, этнической или конфессиональной принадлежности и т.п.), включает два типа активности: направленную на обеспечение собственного существования и устремленную на установление отношений с соседями (представителями иных сообществ). «Закрепление» территории за определенными группами (семьей, «общиной», народом) достигалось различными способами, в числе которых, помимо охраны границ занимаемого пространства и агрессии по отношению к чужакам, а также особого ритуального поведения, сложилась система специальных «сигналов» — символов, свидетельствующих о занятости территории. В культурном контексте символы наделялись сакральным статусом, который переносился также на территорию, маркированную этими знаками.

Многие исследователи (в частности, представители феноменологической школы) убеждены, что сакрализация является естественным механизмом воспроизводства культуры и коренится в самой природе человека, который испытывает необходимость в сакрализации («транцендировании») своего биологического существования; именно посредством сакрализации (наделения человеческого мира смыслами и значимостями) религия тысячи лет противостояла когнитивному и социальному хаосу [Копцева, 2008, с. 307].

¹ Работа выполнена на средства гранта РФФИ, проект № 14-50-00036.

Сакрализация пространства как способ психологической адаптации у русских и коми...

В основе всех религий лежит страх смерти, страх собственной конечности. И чтобы смягчить этот страх, люди придумывают защитные ритуалы, нерушимо верят в чудесного спасителя [Ялом, 2009, с. 8–11]. Так, ритуалы, связанные с сакрализацией пространства, могут быть направлены на снижение страха смерти. Осваивая новое — незнакомое, чужое, враждебное — пространство, люди неизбежно испытывают страх, вызванный угрозой их жизни. Переселяясь на новое место, люди должны были преодолевать бытовые трудности, приспособиться к иным ландшафтным и природно-климатическим условиям, быть готовыми к враждебному отношению новых соседей — все эти факторы несли реальную угрозу жизни коллектива, оказавшегося в отрыве от своего сообщества, от родных мест. Помимо смелости и выносливости, необходимых для выживания в непривычных (некомфортных) условиях, люди также нуждались в психологической стабильности, которую обеспечивали религии и дорелигиозные системы верований.

При изучении психологического аспекта формирования как межличностных, так и межэтнических отношений актуален вопрос их классификации. Классификация видов отношений к другим людям, их мировоззрению, культуре, традициям, религии может быть произведена с опорой на специфику самого отношения, на его характеристики («параметры отношений»). Систематизация различных параметров отношений, используемых для анализа, показывает, что ведущими параметрами отношений личности являются модальность, интенсивность, «знак» (символическое отношение), уровень осознанности, а также дифференциация самого объекта отношения. Постановка проблемы идентификации обращает нас к трудам представителей психоанализа и символического интеракционизма, в которых понятие «идентификация» использовалось как обозначение процедуры формирования положительного отношения к представителям своей группы и негативного к членам других групп. Считается, что основа этнической идентификации всегда есть разделение на «мы — они», «свои — чужие» [Штихве, 1998, с. 41–52], отражающееся, например, в самоназваниях этносов («свои люди», «говорящие люди», «правильные люди») и в названии других народов («чужие», «немые» люди и т.п., а иногда и «не люди» вообще). Отношения между людьми в архаичных культурах, основанные на оппозиции «мы — они», позволяют расширять понятие «мы» за счет включения в него кого-то из числа «их» (путем заключения брачных связей, участия в совместной деятельности и т.д.) [Гемуев, 1990, с. 176]. В ряде работ по социальной психологии показано, что одним из важнейших критериев анализа такого элемента системы отношений личности, как отношение к другим людям, является дифференциация «другого» как «конкретного/обобщенного», «своего/чужого», «близкого/далекого» [Штихве, 1998; Шпилов, 2008; Шкурко, 2013; и др.].

Формирование образа «обобщенного другого» является ключевым этапом социализации личности. Автор термина, Дж. Г. Мид, определял *обобщенного другого* как возникающее в процессе социализации представление индивида об *абстрактном другом*, включающее в себя совокупность ожиданий, установок, ценностей социальной группы, на которые человек ориентируется при построении своего социального поведения [Шкурко, 2013, с. 83]. Дихотомия «свой — чужой» выступает основным критерием восприятия другого человека во все исторические эпохи и в любом обществе. Отнесение другого человека к «своему/чужому» выполняет ряд социально-психологических функций, в том числе: играет роль фактора межличностной и межгрупповой агрессии; представляет собой фактор включения/исключения в/из определенной социальной группы, общности; задает параметры межличностных и межгрупповых отношений, определяет паттерны взаимодействия с другими людьми; обуславливает процессы формирования групповой (коллективной) идентичности, субъекта, стремление субъекта к объединению со «своими» и обособлению от «чужих» [Штихве, 1998, с. 41–52; Шпилов, 2008, с. 21–175; Шкурко, 2013, с. 84].

В нашем исследовании мы обратились к анализу этнографических материалов, связанных с восприятием российскими переселенцами и их потомками некоторых аспектов религиозного мировоззрения соседей — представителей других (местных или коренных сибирских) народов («инородцев» и «иноверцев»), с точки зрения обоснования информантами критериев «свой/чужой», образа «обобщенного другого» по отношению к локальным духам на новой территории из иных этнографических традиций.

Способы сакральной маркировки пространства, применяемые русскими и коми переселенцами в Западной Сибири

Продвижение в Сибирь русских и коми, начавшееся в XVI–XVII вв., растянулось на несколько веков. На север Западной Сибири отдельные группы предков коми начинали переселяться

раньше — в XI–XIII вв. [Повод, 2006, с. 31; История Ямала, 2010, с. 261]. На более позднем этапе, на рубеже XIX–XX вв., переселение в Сибирь восточно-славянских (русских, украинцев, белорусов) и финно-угорских (коми, мордва, эстонцы) народов стало массовым. Освоение сибирских земель на всех этапах сопровождалось процессами включения новых территорий в категорию «своего» пространства, что обусловлено универсальными психологическими потребностями адаптации человека. В этом процессе неизбежно активно были задействованы возможности мифологического мировоззрения и ритуального поведения. Полевые материалы этнографических экспедиций 2000-х гг. показали, что традиционные механизмы сакрального освоения пространства восточно-славянскими и финно-угорскими народами в Западной Сибири сохранились в начале XXI в. и активно применяются на практике.

Переселяясь в Сибирь, русские и коми использовали различные способы сакральной маркировки пространства, превращения новой территории в «свою».

1. В контексте христианской веры. Практиковалось освящение местности: строили храмы, сооружали обетные, поклонные, придорожные кресты, устраивали крестные шествия, наделяли статусом местных святых некоторые природные объекты (водные источники, горы) и т.д. В качестве примера освящения территории на севере Западной Сибири можно привести установление креста ижемскими колонистами в знак памяти о их переходе через Урал. Крест был поставлен на одной из вершин гряды Мужинского Урала (Полярный Урал) предположительно в середине XIX в., он отмечал пройденный путь из Ижмы в Нижнее Приобье. *Народ в Сибирь шел с Ижмы, с Коми-то. Многие семьи со своими оленями, с баранами через Урал перевалили. Много народа пришло сюда. И на гору сюда поднялись. И увидели реку. Река, значит, кончатся горы, скоро поселок будет. И на этом месте крест поставили* (ГМА 2004: ЯНАО, с. Мужы, коми). Около креста останавливались оленеводы, гонявшие стада через Урал; здесь они молились, а также оставляли хлеб и водку «для духов» (Там же). Впоследствии на этом месте возводились другие кресты, заменявшие утраченные или обветшавшие, и, таким образом, появился значимый в сакральной географии обских коми объект — урочище «Кресты» в 8 км к западу от с. Мужы [Голубкова, 2006, с. 102–103; Ермакова, Лискевич, 2011, с. 168–175]. Эти действия чрезвычайно символические, поскольку воздвижение креста на вновь открытой («обретенной») земле являлось исходным моментом формирования священной топографии и в целом первой точкой в освоении изначально «чужого», «неокультуренного» пространства [Теребихин, 2004, с. 146].

Со священными локусами, «отмеченными Богом», связаны легенды о появлениях святых, творивших чудеса, открывавших людям источники с целебной водой и т.п.; о явленных иконах, обнаруженных в родниках, ключах, на деревьях, показавшихся из земли. *Перед войной <...> я в поле пшеницу жала и нашла в земле иконку. Маленькая, размером с ладошку. Очистила от земли и увидела лик Пресвятой Богородицы <...> спросила у бабушки, откуда берутся иконы, если рядом нет церкви? Бабушка <...> рассказала, что иконы могут сами собой вырастать из земли или из воды выходить. Если где икона появится, значит, это место, благословенное самим Господом Богом* (ГМА 2000: Новосибирская обл., Искитимский р-н, с. Нижний Коев, рус.). Таким образом, чудесное появление иконы из земли или воды могло восприниматься подтверждением сакральной значимости данного места как священного православного объекта (в народно-христианском понимании) и являться одним из поводов его включения в категорию «своего» пространства, что обеспечивало психологический комфорт, давало чувство божественной защищенности на новом месте.

2. При заселении сибирских земель русскими и коми в систему мировоззрения включались элементы «чужих» религий — священные места, локальные духи-покровители и т.п., почитаемые у народов, ранее обосновавшихся на данной территории. Отношение к богам/духам и культовым объектам «иных» народов могло быть совершенно разным, варьироваться от полного неприятия и противопоставления «своего» (христианского) мировосприятия «чужому» (языческому) до суеверных страхов перед «инородческими» духами — древними «хозяевами сибирских земель».

Поселковые святилища обских угров условно разделены на две категории, причем в основе этого деления лежит их статус — уровень сакральности. Меньшим статусом обладают так называемые мужские и женские священные места, которые располагаются на окраинах поселков. Более высокий статус имеют собственно святилища — места «проживания» поселковых (или региональных) божеств, которые обычно от поселков удалены [Бауло, 2005, с. 166]. Обские коми старались соблюдать нормы, регламентирующие правила поведения на территории, где «хозяйничали» духи обских угров, придерживаться запретов на посещение святилищ. *Мы на*

Сакрализация пространства как способ психологической адаптации у русских и коми...

святые места не ходим, там манси своим богам поклоняются, а мы люди христианской веры (ПМА 2011: ХМАО, с. Саранпауль, коми). Там святилище манси, они в ту сторону на лодках ездят, а наши туда никогда не ходят. Там ихние идолы стоят, лучше не трогать и даже не смотреть, может приключиться что-то недоброе (Там же). Женские священные места, обладающие наименьшим сакральным статусом, могут посещать все: женщины и мужчины любых этнических и конфессиональных сообществ. Женщины посещают их чаще всего по праздникам (в Вороний день — весной, на Ильин день — летом и др.), но иногда и в будни, во время болезни или когда приснится плохой сон [Бауло, 2005, с. 166–167]. Рядом с п. Ямгорт (ЯНАО) женское священное место расположено среди елок и сосен. На некоторых деревьях были повязаны платки (рис. 1), ленточки, висели цепочки и кольца. К одному из деревьев был привешен череп коровы. Проживавшие в Ямгорте коми (в 2004 г. две семьи) считали это место священным, но опасались туда ходить. *Мы на хантыйской земле живем, поэтому их духи на нас влияют* (ПМА 2004: ЯНАО, п. Ямгорт, коми).



Рис. 1. Женское святое место хантов около п. Ямгорт (ЯНАО). Фото О.В. Голубковой, 2004 г.

В некоторых случаях коми и русские выражали почтение (нередко обусловленное страхом) местным божествам в виде бескровных жертвоприношений. Проезжая или проходя мимо места, почитаемого у «других» народов (связанного с божеством, эпическим героем или легендарным событием из «чужой» культурной традиции), русские/коми оставляли угощение, монеты, завязывали ленточки и т.п. Считалось, что такая откупная жертва задобрит духов, охраняющих территорию, и поможет предотвратить несчастье, которое способны навлечь духи-хозяева за непочтительное отношение к ним. *На хантыйские места, где они своим богам молятся, мы не ходим. Кто заходил случайно, потом болели, или какое-нибудь несчастье случилось. Оттуда нельзя ничего себе брать. А уж если зашел, то нужно от себя что-нибудь положить, хоть самое простое: хлебушка, монетку, тряпочку, хотя бы ниточку привязать. Вроде как подарок* (ПМА 2004: ЯНАО, п. Овгорт, коми). *На Сосьеве есть остров, это святое место у манси, там их духи живут. Когда мимо острова на катере проплываем, нужно бросить в воду денежку — заплатить за проезд. Всегда бросаем, чтобы дорога была легкой* (ПМА 2011: ХМАО, п. Сосьва, коми).

Подчеркнем, что у русских и коми переселенцев подобных вторжений из «иностранческих» мифологических систем в сферу дохристианских духов домашнего очага (самого близкого пространства) не фиксировалось.

3. Еще одной формой сакрального освоения новой территории можно считать стремление обеспечить патронат своих предков, которое выражалось в обустройстве кладбищ и соблюдении традиционных норм похоронно-поминальной обрядности. Наверное, это было особенно актуально для первых поселенцев, оказавшихся в отрыве от «корней», от родной земли и могил предков. *Родная земля там, где предки похоронены. Наши предки пришли из России в Сибирь, здесь их могилы. Выходит, у меня здесь родина* (ПМА 2005: Омская обл., Тарский р-н, с. Васисс, рус.).

Рассматривая причины происхождения и особенности религиозных верований через призму психоанализа, З. Фрейд пришел к выводу, что религия и религиозные ритуалы являются необходимой иллюзией, помогающей справляться со страданиями, тяготами жизни, страхами, болезнями. То есть, по сути своей являются психологической защитой. Человек, вброшенный в этот огромный мир, оказывается один на один перед лицом природы. Ее мощь и величие пугают, а порой ужасают: природные катаклизмы, от которых нет спасения, болезни, терзающая загадка смерти, не имеющая ответа. На фоне всего этого человек выглядит жалким и беспомощным. Чтобы противостоять этой природной мощи и непредсказуемости судьбы, человечеству необходимо было выработать некий защитный механизм, способный решить три задачи: утешить грубо задетое самолюбие человека; представить жизнь и мир не столь ужасными; удовлетворить человеческую любознательность. Эти задачи отчасти были решены путем очеловечения природы. Это уже не безличные силы, с которыми невозможно вступить в контакт и договориться. Теперь, используя те же средства, что и во взаимодействии со своим окружением, можно попытаться воздействовать на высшие силы, через подкуп и заклинания забрать часть их могущества. У данной ситуации существует инфантильный прообраз. Когда-то в детстве человек уже ощущал подобную беспомощность, испытывая страх перед собственными родителями. Особенно перед отцом, на которого, однако, можно было положиться, ища защиты от опасностей. Используя механизм проекции, человек подобным образом наделяет силы природы человеческими чертами, придавая им характер отца, создавая иллюзию надежды на защиту и спасение. Позже, когда природные явления стали более понятны и объяснимы, природа утратила свои человеческие черты. Однако человек от этого не стал менее уязвимым. Потребность снизить ощущение человеческой беспомощности, сделать ее более переносимой породила ряд представлений, основанных на воспоминаниях о беспомощности собственного детства и детства человечества. Таким образом, божественное, сакральное, было призвано снизить тревогу, связанную со столкновением с неконтролируемыми явлениями природы, осознанием собственной конечности и неизбежности смерти, и вознаградить за лишения и страдания, выпавшие на долю человека [Фрейд, 1927, 1998].

В локальных ситуациях человек, испытывая тревогу, страх, беспомощность, использует все тот же механизм проекции — ищет отца-защитника, способного избавить от страданий. Так, переселенцы, попавшие в чужие земли, испытывают страх перед неизвестностью, новизной, тревогу, призывая на помощь предка — мифического покровителя рода. Вероятно, наделяя в своих фантазиях местных жителей магическими способностями, они пытались олицетворить свой страх перед новым и неизвестным, чужим. Теперь этот страх не всеобъемлющий. У него есть лицо. У него есть имя. Скорее всего, этот кто-то будет похож на существа из собственного общества. Им если и нельзя противостоять, то можно пытаться задобрить, договориться, подкупить.

«Свои» и «чужие» предки на новой территории

Подробнее остановимся на проблеме символического освоения новой территории через культ предков. Отношения людей с духами строились по той же схеме, что и между людьми, и были основаны на оппозиции «мы — они» [Гемуев, 1990, с. 176]. Считалось, что умершие предки оберегают живых потомков и защищают их от негативного воздействия со стороны «чужих» покойников или «инородцев»-колдунов, шаманов. Например, у обских коми существовал суевный страх перед кладбищами хантов и манси; у русских — перед могильниками не православных народов и т.п. Считалось, что способы погребения и похоронно-поминальной обрядности «других» народов (не соответствующие привычным нормам, отличающиеся от «своих») не гарантируют безопасности для переселенцев.

Различия в исполнении обрядов, когда соседи (представители другого народа) делали что-то «не так, как принято у нас» порождали представления о том, что «они», с одной стороны, обладают неизвестными «нам» сакральными знаниями, из чего автоматически возникало предположение, что «они» более сильны в знахарстве и колдовстве. *Все манси колдуны, идополо-*

клонники, значит, им нечистая сила помогает (ПМА 2011: ХМАО, с. Саранпауль, коми). С другой стороны, различия в исполнении обрядов могли трактоваться как «неправильные». Соответственно «неверно» проведенный обряд не мог обеспечить желаемых результатов. Особенно это касалось похоронно-погребальной обрядности, общий смысл которой сводится к преодолению смерти и ограждению живых от опасностей мира мертвых. «Чужие» кладбища у русских и коми считались «страшным местом», причем старые погосты и заброшенные могилы «иностранцев»/«иноверцев» воспринимались как более опасные, чем действующие. Утратив свое первоначальное значение, эти места считались местопребыванием теней мертвых, их почитание было генетически связано с культом предков, которые могли враждовать с предками русских/коми. Заброшенные могилы «соплеменников» также могли считаться опасными местами, но степень их опасности расценивалась ниже.

У русских и коми, проживающих в Западной Сибири, зафиксированы эмоциональные истории о привидениях и враждебных духах, связанных с предыдущим населением. *У нас раньше школа-интернат стояла на нечистом месте. Когда-то там ханты хоронили своих беззубых младенцев. А они покоя после смерти не знают. Построили школу, а в ней беспокойно. По ночам кто-то ходит, то плачет, то смеется, дверями хлопает, двери сами отворялись. Днем ничего не слышно, а ночами начинается* (ПМА 2004: ЯНАО, п. Овгорт, коми). Интересно, в качестве примера территориально-мировоззренческого конфликта, «наложение» в чем-то эквивалентных локусов — школы-интерната (места воспитания детей в отрыве от семьи) и «иностранческого» детского кладбища.

История, которую можно назвать типичной — связанной со «старыми могилами» прежнего иноэтничного населения, была записана у русских в Новосибирской области. *Старый Московский тракт проходил мимо старинного заброшенного татарского кладбища. На месте бывших могил построили дом. Позже там находили человеческие кости, но тогда еще не знали о кладбище. В том доме постоянно что-то чудилось ночами, было невозможно спать. Женщина, которая жила в доме, каждую ночь видела, что ходят какие-то тени, все гремело, брэнчала посуда. Однажды она увидела тень женщины в татарской одежде. Тогда догадались, что дом стоит на могиле этой женщины татарки. Потом уехали, и никто в этом доме больше не жил* (ПМА 2013: г. Болотное, рус.). Здесь территориально-мировоззренческий конфликт выступает как пример «наложения» близких локусов — дома переселенцев на «дом» инокультурных умерших (кладбище). То есть, наблюдается двойной психологический конфликт: антагонизм между живыми и мертвыми, усиленный тем, что умершие принадлежали к иному этническому, культурному и конфессиональному сообществу.

Похожий территориально-мировоззренческий конфликт зафиксирован в д. Гриневицы Тарского района Омской области. С начала XX в. основным населением Гриневицкой были поляки, здесь находились костел и католическое кладбище. В советские годы число поляков сокращалось (по разным причинам, в том числе по причине «обрусения»); в 1970-е гг. в деревню массово переселялись семьи из ликвидированных близлежащих селений. К началу XXI в. этнический состав Гриневицкой полностью изменился: в 2005 г. он был представлен русскими, украинцами, белорусами и коми-зырянами; не осталось жителей, относящих себя к полякам (ПМА). Однако информанты хорошо помнили, что в деревне жили поляки; название «польское» закрепилось за местным кладбищем, хотя, судя по ориентации могил — головой на запад и на восток, захоронения производились как по католической, так и по православной традиции. В центре кладбища находились поминальный крест с распятием (рис. 2) и общий поминальный стол, в качестве надгробных памятников преобладали четырехконечные (католические) кресты. Несмотря на отсутствие польского (католического) населения в Гриневицах, кладбище продолжало функционировать, здесь хоронили одиноких людей, оставшихся без родственников. В основном жители Гриневицкой хоронили своих родственников на кладбищах соседних деревень и высказывали предпочтение быть погребенными там же, объясняя это желанием лежать рядом со своей родней. Во время бесед, касавшихся польского кладбища, были зафиксированы эмоциональные высказывания, отражавшие мистический страх перед этим местом. *На могилы ходим, поминаем родителей, всех родных, никакого страха не бывает. У нас тут, сразу за деревней в лесу, польское кладбище. Там страшно, всегда что-то чудится. Даже мимо кладбища проходишь, озноб берет* (ПМА 2005, рус.). *Раньше здесь жила ведьма полячка — старуха Козик, портила людей и скот, выдаивала чужих коров. А когда умерла, стала вставать из могилы, летала по деревне, в окна заглядывала. Она на польском кладбище похоронена. Многие ее*

там видели. Душа не успокоилась, около могил летает (Там же, белорусы). *По кладбищу призраки ходят, людей пугают* (Там же, рус.). *На польском кладбище нечистая сила водится* (Там же, коми).



Рис. 2. Распятие на польском кладбище д. Гриневици (Омская обл.). Фото О.В. Голубковой, 2005 г.

Для защиты от «чужих» враждебных духов русские, коми и другие российские переселенцы в Западной Сибири использовали средства апотропейной магии (включая христианские обереги: икону, крест, молитву и т.д.), а также рассчитывали на мистическое покровительство предков и их противодействие «враждебным» духам. *Родители покойные на том свете за нами наблюдают. Они как ангелы-хранители помогут в трудную минуту* (ПМА 2009: Алтайский край, Заринский р-н, с. Зыряновка, рус.). То есть, применяли те же обереги и способы, что и для защиты от *нечистой силы, нежити* — представителей «своей» системы верований.

На частном, семейном уровне сакральное освоение пространства выражалось в обустройстве дома. Первым делом в новый дом приглашали *домового* (*хозяина, суседко*), который считался душой дома, помощником домочадцам и их защитником от враждебных потусторонних сил. Образ домового хозяина является эманацией предка — *чура*, поэтому в ряде случаев *домовой* (как и *чур*) мог выполнять те же функции, что и ангел-хранитель в народно-христианской интерпретации [Криничная, 2004, с. 150–155, 175; Ансимова, Голубкова, 2016, с. 131–134]. Параллельно с приглашением домового, обустройством его угла и его «угощением» совершались христианские обряды освящения дома: вносили иконы, оформляли Красный угол, на окнах и дверях рисовали крестики и т.п. Соответственно освоение новых территорий можно сравнить с процессом сакрального обустройства домашнего пространства, включения его в сферу «своего», пригодного для безопасного проживания; в том и другом случае использовались аналогичные ритуалы.

Ритуал — это переход от мирского к священному, от преходящего и иллюзорного к реальности и вечности, от смерти к жизни, от человека к божеству. Любой ритуал имеет свою сакральную модель. Всем религиозным актам положили начало боги, культурные герои или мифические предки [Элиаде, 1987, с. 45–50]. В. Тэрнер большое внимание уделил конфликтным ситуациям, которые чаще всего преодолеваются ритуалом. Описывая социальные драмы, он показал, как в специфических ситуациях некоторые принципы вступают в конфликт друг с другом и какие попытки делаются для поддержания единства. Ритуал пытается устранить кризис, но если раскол неизбежен, то ритуал утверждает в условиях повышенной эмоциональности высочайшие общие ценности. Ритуал является важнейшим средством постоянного поддержания общих

норм и ценностей народа, так как система ритуала связана с символом, подражанием, восприятием. Таким образом, ритуал — это особая программа поведения, с помощью которой коллектив преодолевает критические точки бытия. Ритуал проводит человека или социальную группу через лиминальность, в которой с большей эмоциональностью утверждаются нетленные ценности общества, к новому закреплению структуры (иногда видоизмененной) [Тэрнер, 1983, с. 48–62].

Ритуал имеет психотерапевтический эффект и служит для создания условий психологического комфорта социального бытия. Эта функция приобретает особое значение в кризисных ситуациях (стихийные бедствия, смерть членов коллектива, смена места обитания и т.п.). Под угрозой оказывается единство коллектива, его нормальное функционирование. Коллектив стремится каким-то образом компенсировать утрату и тем самым сохранить смысл своего существования. Эту компенсаторную роль в традиционном обществе успешно выполнял ритуал. Функция ритуала — регулирование психической стабильности, создание уверенности в трудных и кризисных ситуациях (в период кризиса следование ритуалам может снимать ощущение тревоги и неблагополучия, тем самым вызывая у людей положительные эмоции). Одно из важнейших следствий ритуала (как религиозного, так и бытового) — психотерапевтическая компенсация, которая заключается в осуществлении общения, объединении людей, преодолении одиночества, тревожности, разлада с собой, отчужденности, обособленности и дает человеку чувство принадлежности к группе — социальной, половозрастной, этнической, профессиональной, территориально-родовой. Ритуал превращает сложные переживания индивида в согласованную систему символов, предлагает ему образ простого и упорядоченного мира [Куницына и др., 2001, с. 118–134]. Эмоциональная сторона ритуала представляется чрезвычайно важной. Не случайно этологи и психологи связывают возникновение ритуализации с реакцией на ситуацию неопределенности, порождающую страх, тревогу, неуверенность. В ритуалах снимается эмоциональное напряжение, «канализируется агрессия» и т.п. Психологическую почву религии создает устойчивое, постоянное чувство страха, которое может переживать индивид. Это чувство относят к числу астенических. Переживание такого рода эмоций, как астенических, необходимо для человека, в пределах определенной силы и длительности астеническая эмоция психологически закаляет людей. Страх является естественной реакцией на реальную опасность, сигналом тревоги, в сравнении с другими эмоциями он наиболее угнетает человека. Сильный, постоянный, застойный страх разрушителен: он ослабляет живую связь с действительностью, искажает ощущение и восприятие, возбуждает болезненную фантазию, сковывает мышление, рассеивает внимание, затрудняет деятельность памяти, вызывает необоснованные решения. В ситуации угрозы, опасности нередко появляется психологический стресс, который ведет к вызывающим дискомфорт эмоциональным сдвигам, дезорганизации поведения и деятельности. Человек ищет защиты от разрушительных сил, от стрессов и фрустраторов, возбуждающих состояние подавленности, и находит его в ритуалах, обращенных к предкам-покровителям и направленных на сакрализацию домашнего и нового (пока «чужого») природного, «инокультурного» пространства.

Выводы

Таким образом, дихотомия «свой — чужой» имеет территориально-пространственное измерение («своя/чужая» земля) и является важнейшим критерием анализа системы человеческих взаимоотношений. Освоение Западной Сибири русскими, коми и другими народами происходило не только в материальном мире, но также в сакральной, мифологической «реальности» — в мире «своих» предков-покровителей и «чужих» духов, между которыми устанавливался своеобразный баланс. Этот универсальный механизм обособления и одновременного «проникновения» обеспечивает мировоззренческую адаптацию практически в любой мигрантной среде, о чем свидетельствуют и современные процессы, связанные с масштабным перемещением этнических групп. А включение «чужой» земли в сферу «своего» пространства имеет большое значение для психологического комфорта человека на новом месте проживания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Анимова О.А., Голубкова О.В. Мифологические персонажи домашнего пространства в народных верованиях русских: (Этнографический и лексикографический аспекты) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2016. № 3 (44). С. 130–138.

- Бауло А.В. Религиозное мировоззрение и обрядовая практика // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 145–172.
- Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука Со, 1990. 232 с.
- Голубкова О.В. Этнокультурное взаимодействие северных коми-зырян и русских в сфере сакрального символизма // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3 (27). С. 101–111.
- Ермакова Е.Е., Лискевич Н.А. Сакральная география ижемцев Нижнего Приобья // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 1 (14). С. 168–176.
- История Ямала: В 2 т. / Под общ. ред. В.В. Алексеева. Екатеринбург: Баско, 2010. Т. I: Ямал традиционный. Кн. 1: Древние культуры и коренные народы / Под ред. Н.В. Федоровой, А.П. Зенько и др. 416 с.
- Копцева Н.П. История религии. Версия 1.0: Конспект лекций. Красноярск: ИПК СФУ, 2008. 328 с. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://files.lib.sfu-kras.ru/ebibl/umkd/35/u_lectures.pdf.
- Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академический проспект: Гаудеамус, 2004. 1008 с.
- Куницына В.Н., Казаринова Н.В., Погольша В.М. Межличностное общение. СПб.: Питер, 2001. 544 с.
- Повод Н.А. Коми Северного Зауралья (XIX — первая четверть XX в.). Новосибирск: Наука, 2006. 272 с.
- Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск: Помор. ун-т, 2004. 272 с.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Фрейд З. Будущее одной иллюзии. 1927. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://nv-shulenina.narod.ru/freyd_zigmund_buduschee_odnoy_illyuzii.pdf.
- Фрейд З. Тотем и табу. СПб.; М.: Олимп: АСТ-ЛТД, 1998. 448 с.
- Шкурко Т.А. Отношения к «своим/чужим», «близким/далеким» жителей городов разного типа // Социальная психология и общество. 2013. № 4. С. 81–95.
- Шпилов А.В. «Свои», «чужие» и другие. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 568 с.
- Штихев Р. Амбивалентность, индифферентность и социология чужого // Журн. социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. № 1. С. 41–53.
- Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
- Ялом И. Вглядываясь в солнце: Жизнь без страха смерти. М.: Эксмо, 2009. 352 с.

O.V. Golubkova, Yu.B. Kononova

Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch RAS
pr. Akademika Lavrentieva, 17, Novosibirsk, 630090, Russian Federation
E-mail: Olga-11100@yandex.ru
Independent researcher
E-mail: july1075@gmail.com

SACRALIZATION OF SPACE AS A WAY OF PSYCHOLOGICAL ADAPTATION THE RUSSIANS AND KOMI IN WESTERN SIBERIA

Ancestor worship was one of the most significant elements of traditional beliefs. In many cultures it is believed that the ancestors can become mythical patrons of a clan or a family (chur, domovoy (hobgoblin)). They help their descendants, protect them from the negative impact of alien spirits, sorcerers, and harmful corpses (navs). Our conclusions are based on the ethnographic field material, collected in different regions of Western Siberia, mainly among the Russians and Komi, as well as among the Ukrainians, Belarusians, Mordovians. The ancestors of these people settled in Siberia relatively recently (it took several generations, many of them remember the places from where their ancestors migrated behind the Urals, keep family traditions associated with «homeland» and migration to Siberia). For them, sacred dangerous loci are sanctuaries and cemeteries of the peoples who had settled in Siberia earlier (Khanty, Mansi, Tatars, indigenous peoples). The informants (Russian, Komi) consider abandoned graves of «aliens» and «infidels» as especially frightening places. They believe that other methods of burial and ritual ceremonies of other nations do not guarantee safety for a living person, especially for «outsiders». The field materials reflect emotional stories about ghosts and hostile spirits associated with the previous population of Western Siberia. Thus, we face the facts of ethnic and cultural divergence, based on the opposition of Orthodox and «non-Christian» (pagan, Muslim) worship. Besides, many informants (Russian, Komi) believe that the Siberian peoples have special secret knowledge and magical abilities. The Russians and the Komi used Christian amulets in order to provide protection from hostile spirits and wizards of the indigenous peoples. In addition, they seek mystical protection of their ancestors. This was true in isolation from their roots, from their native land.

Key words: mythology, sacralization, Russian, Komi, Western Siberia, «own — alien», the cult of ancestors, psychological adaptation.

DOI: 10.20874/2071-0437-2018-40-1-108-117

REFERENCES

- Alekseev V.V., 2010, (ed.). *Istoriia lamala* [History of Yamal], vol. I: lamal traditsionnyi, book 1: Drevnie kul'tury i korennye narody, Ekaterinburg: Basko, 416 p.
- Ansimova O.A., Golubkova O.V., 2016. Mifologicheskie personazhi domashnego prostranstva v narodnykh verovaniyakh russkikh: (Etnograficheskie i leksikograficheskie aspekty) [Mythological characters of the domestic space in Russian folk beliefs: Ethnographic and lexicographic aspects]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 3 (44), pp. 130–138.
- Baulo A.V., 2005. Religioznoe mirovozzrenie i obriadovaia praktika [Religious worldview and ritual practice]. *Synskie khanty*, Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, pp. 145–172.
- Eliade M., 1987. *Kosmos i istoriia* [Cosmos and History], Moscow: Progress, 312 p.
- Ermakova E.E., Liskevich N.A., 2011. Sakral'naia geografiia izhemtsev Nizhnego Priob'ia [Sacred geography of the Izhemtsy of the Lower Ob Basin]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, no. 1 (14), pp. 168–176.
- Freud S., 1927. *Budushchee odnoi illiuzii* [The future of one illusion], available at: http://nv-shulenina.narod.ru/freud_zigmund_buduschee_odnoy_illyuzii.pdf.
- Gemuev I.N., 1990. *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos* [Mansi's worldview: Home and Cosmos], Novosibirsk: Nauka, 232 p.
- Golubkova O.V., 2006. Etnokul'turnoe vzaimodeistvie severnykh komi-zyriian i russkikh v sfere sakral'nogo simvolizma [Ethno-cultural interaction of the northern Komi-Zyrians and the Russians in the realm of sacral symbolism]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 3 (27), pp. 101–111.
- Freud S., 1998. *Totem i tabu* [Totem and taboo], St. Petersburg; Moscow: Olimp: AST-LTD, 448 p.
- Krinichnaia N.A., 2004. *Russkaia mifologiya: Mir obrazov fol'klora* [Russian mythology: A world of images of folklore], Moscow: Akademicheskii prospect: Gaudeamus, 1008 p.
- Koptseva N.P., 2008. *Istoriia religii* [History of religion]. Versiya 1.0: Konspekt lektsii, available: Krasnoyarsk: IPK SFU, 328 p.
- Kunitsyna V.N., Kazarinova N.V., Pogol'sha V.M., 2001. *Mezhlichnostnoe obshchenie* [Interpersonal communication], St. Petersburg: Piter, 544 p.
- Povod N.A., 2006. *Komi Severnogo Zaural'ia (XIX — pervaya chetvert' XX v.)* [The Komi of the Northern Trans-Urals (XIX — first quarter of the XX)], Novosibirsk: Nauka, 272 p.
- Shipilov A.V., 2008. «Svoi», «chuzhie» i drugie [«Us» and «them» and others], Moscow: Progress-Traditsiya, 568 p.
- Shkurko T.A., 2013. Otnosheniia k «svoim/chuzhim», «blizkim/dalekim» zhitelei gorodov raznogo tipa [Attitude to the «us/them», «close person/stranger» in residents of cities of different types]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo*, no. 4, pp. 81–95.
- Stichweh R., 1998. Ambivalentnost', indifferentnost' i sotsiologiya chuzhogo [Ambivalence, Indifference and Sociology of a Stranger]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, vol. I, no. 1, pp. 41–53.
- Terebikhin N.M., 2004. *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North], Arkhangel'sk: Pomor. un-t, 272 p.
- Turner V., 1983. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Moscow: Nauka, 277 p.
- Yalom I., 2009. *Vgliadyvaia's' v solntse: Zhizn' bez strakha smerti* [Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death], Moscow: Eksmo, 352 p.