

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

**ВЕСТНИК АРХЕОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ**

Сетевое издание

**№ 2 (61)
2023**

ISSN 2071-0437 (online)

Выходит 4 раза в год

Главный редактор:

Зах В.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

Редакционный совет:

Молодин В.И., председатель совета, академик РАН, д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН;
Добровольская М.В., чл.-кор. РАН, д.и.н., Ин-т археологии РАН;
Бауло А.В., д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН;
Бороффа Н., PhD, Германский археологический ин-т, Берлин (Германия);
Епимахов А.В., д.и.н., Ин-т истории и археологии УрО РАН;
Кокшаров С.Ф., д.и.н., Ин-т истории и археологии УрО РАН; Кузнецов В.Д., д.и.н., Ин-т археологии РАН;
Лахельма А., PhD, ун-т Хельсинки (Финляндия); Матвеева Н.П., д.и.н., ТюмГУ;
Медникова М.Б., д.и.н., Ин-т археологии РАН; Томилов Н.А., д.и.н., Омский ун-т;
Хлагула И., Dr. hab., ун-т им. Адама Мицкевича в Познани (Польша); Хэнкс Б., PhD, ун-т Питтсбурга (США);
Чикишева Т.А., д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН

Редакционная коллегия:

Дегтярева А.Д., зам. гл. ред., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Костомарова Ю.В., отв. секретарь, ТюмНЦ СО РАН;
Пошехонова О.Е., отв. секретарь, ТюмНЦ СО РАН; Лискевич Н.А., отв. секретарь, к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Агапов М.Г., д.и.н., ТюмГУ; Адаев В.Н., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Бейсенов А.З., к.и.н., НИЦИА Бегазы-Тасмола (Казахстан);
Валь Й., PhD, О-во охраны памятников Штутгарта (Германия); Ключева В.П., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Крийска А., PhD, ун-т Тарту (Эстония); Крубези Э., PhD, проф., ун-т Тулузы (Франция);
Кузьминых С.В., к.и.н., Ин-т археологии РАН; Перерва Е.В., к.и.н., Волгоградский ун-т;
Печенкина К., PhD, ун-т Нью-Йорка (США); Пинхаси Р., PhD, ун-т Дублина (Ирландия);
Рябогина Н.Е., к.г.-м.н., ТюмНЦ СО РАН; Слепченко С.М., к.б.н., ТюмНЦ СО РАН;
Ткачев А.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Хартанович В.И., к.и.н., МАЭ (Кунсткамера) РАН

Утвержден к печати Ученым советом ФИЦ Тюменского научного центра СО РАН

Сетевое издание «Вестник археологии, антропологии и этнографии»
зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций; регистрационный номер: серия Эл № ФС77-82071 от 05 октября 2021 г.

Адрес: 625008, Червишевский тракт, д. 13, e-mail: vestnik.ipos@inbox.ru

Адрес страницы сайта: <http://www.ipdn.ru>

© ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2023

**FEDERAL STATE INSTITUTION
FEDERAL RESEARCH CENTRE
TYUMEN SCIENTIFIC CENTRE
OF SIBERIAN BRANCH
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES**

VESTNIK ARHEOLOGII, ANTROPOLOGII I ETNOGRAFII

ONLINE MEDIA

**№ 2 (61)
2023**

ISSN 2071-0437 (online)

There are 4 numbers a year

Editor-in-Chief

Zakh V.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Editorial Council:

Molodin V.I. (Chairman of the Editorial Council), member of the RAS, Doctor of History,
Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk, Russia)

Dobrovolskaya M.V., Corresponding member of the RAS, Doctor of History,
Institute of Archaeology of the RAS (Moscow, Russia)

Baulo A.V., Doctor of History, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk, Russia)

Boroffka N., PhD, Professor, Deutsches Archäologisches Institut (German Archaeological Institute) (Berlin, Germany)

Chikisheva T.A., Doctor of History, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk, Russia)

Chlachula J., Doctor hab., Professor, Adam Mickiewicz University in Poznan (Poland)

Epimakhov A.V., Doctor of History, Institute of History and Archeology Ural Branch RAS (Yekaterinburg, Russia)

Koksharov S.F., Doctor of History, Institute of History and Archeology Ural Branch RAS (Yekaterinburg, Russia)

Kuznetsov V.D., Doctor of History, Institute of Archeology of the RAS (Moscow, Russia)

Hanks B., PhD, Professor, University of Pittsburgh (Pittsburgh, USA)

Lahelma A., PhD, Professor, University of Helsinki (Helsinki, Finland)

Matveeva N.P., Doctor of History, Professor, University of Tyumen (Tyumen, Russia)

Mednikova M.B., Doctor of History, Institute of Archaeology of the RAS (Moscow, Russia)

Tomilov N.A., Doctor of History, Professor, University of Omsk

Editorial Board:

Degtyareva A.D., Vice Editor-in-Chief, Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Kostomarova Yu.V., Assistant Editor, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Poshekhonova O.E., Assistant Editor, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Liskevich N.A., Assistant Editor, Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Agapov M.G., Doctor of History, University of Tyumen (Tyumen, Russia)

Adaev V.N., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Beisenov A.Z., Candidate of History, NITSIA Begazy-Tasmola (Almaty, Kazakhstan),

Crubezy E., PhD, Professor, University of Toulouse (Toulouse, France)

Kluyeva V.P., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Kriiska A., PhD, Professor, University of Tartu (Tartu, Estonia)

Kuzminykh S.V., Candidate of History, Institute of Archaeology of the RAS (Moscow, Russia)

Khartanovich V.I., Candidate of History, Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera
(Saint Petersburg, Russia)

Pechenkina K., PhD, Professor, City University of New York (New York, USA)

Pererva E.V., Candidate of History, University of Volgograd (Volgograd, Russia)

Pinhasi R., PhD, Professor, University College Dublin (Dublin, Ireland)

Ryabogina N.Ye., Candidate of Geology, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Slepchenko S.M., Candidate of Biology, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Tkachev A.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS (Tyumen, Russia)

Wahl J., PhD, Regierungspräsidium Stuttgart Landesamt für Denkmalpflege

(State Office for Cultural Heritage Management) (Stuttgart, Germany)

Address: Chervishevskiy trakt, 13, Tyumen, 625008, Russian Federation; mail: vestnik.ipos@inbox.ru

URL: <http://www.ipdn.ru>

Королева С.Ю.^{а, *}, Брюханова М.А.^а, Колегова О.А.^б

^а Пермский государственный национальный исследовательский университет
ул. Букирева, 15, Пермь, 614068

^б Национальный исследовательский университет ИТМО
Кронверкский проспект, 49, Санкт-Петербург, 197101

E-mail: petel@yandex.ru (Королева С.Ю.); bruhanova94@yandex.ru (Брюханова М.А.); oakolegova@itmo.ru (Колегова О.А.)

КАЖДЕНИЕ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОМ ОБРЯДЕ (ВЕРНАКУЛЯРНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ РУССКО-КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ПОГРАНИЧЬЯ)

Одним из церковных ритуалов, которые могут делегироваться мирянам, является каждение — окуривание ладаном. В Северном Прикамье, в зоне русско-коми-пермяцких контактов, оно выполняет ряд дополнительных функций: выступает как средство ритуального очищения и апотропей, становится способом медиации между живыми и умершими в ходе поминальных обрядов. Каждение отражается в мифологических рассказах и коммуникативном фольклоре, распространенная практика приобретает индивидуализированные формы.

Ключевые слова: Урал, славяно-неславянское пограничье, вернакулярные практики, мифоритуальная традиция, ритуальная терминология, фольклорные формулы.

Введение.

Каждение как вернакулярная религиозная практика

Понятия «фольклорная религия», «народная религия», «народная религиозность» и т.п. основывались — по крайней мере, первоначально — на противопоставлении (просто)народных религиозных верований и практик «элитарной» / «нормативной» / «каноничной» религии [Агаджанян, Русселе, 2006, с. 6]. Сегодня эта дихотомия все чаще снимается исследователями, а сами понятия сближаются по значению с термином «вернакулярная религия / религиозность» — «религия в том виде, в каком она проживается», как люди ее «понимают, интерпретируют и практикуют» [Primiano, 1995, с. 44]. Границы между институализированными, локальными и персональными представлениями и практиками предстают при таком подходе как изменчивые и во многом условные; разные формы проявления религиозности образуют единое пространство живого опыта, переживаемого человеком.

Корректировка исследовательского подхода позволяет по-новому увидеть различные феномены религиозной жизни. При этом, если речь идет о российских явлениях XX–XXI вв., приходится учитывать влияние советской эпохи, характеризовавшейся разрывом религиозных традиций, нарушением религиозной социализации и межпоколенной трансмиссии [Агаджанян, Русселе, 2006, с. 8]. В результате возникли различные «компенсаторные» формы религиозной культуры, в том числе обрядовой. В сельской местности функции священника делегировались пожилым верующим — «местным религиозным лидерам крестьянского происхождения» [Панченко, 2012, с. 268]. В некоторых (этно)региональных сообществах сформировались народные религиозные институты, замещавшие оказавшуюся под запретом церковь; в частности, функционирование традиционной погребально-поминальной обрядности поддерживали устойчивые самовоспроизводящиеся коллективы, «отпевающие» покойников [Данченкова, 2003, с. 173–177, 184–195; Левкиевская, 2014, с. 50–52]. Сегодня такие обряды либо утрачиваются, либо сосуществуют с церковным (и иногда конкурируют с ними) [Левкиевская, 2015].

Частью народного «отпевания» и поминовения умерших является ритуал каждения, который может рассматриваться как одна из форм вернакулярной религиозности. О наличии особых поверий и предписаний, связанных с каждением в ходе погребально-поминального цикла, исследователи традиционной культуры уже писали (см., к примеру: [Бондарькова]). Наши поле-

* Corresponding author.

вые материалы, собранные в Пермском Прикамье в 2013–2018 и 2022 г.¹, показывают, что в конкретных этнолокальных традициях «удельный вес» этого ритуала может существенно различаться: где-то каждение считается просто желательным, а где-то ему придается решающее значение. В частности, активная практика и развернутая «мифология каждения» зафиксированы в зоне юрлинско-кочёвского пограничья, где проживают русские-юрлинцы и северные коми-пермяки (подробнее об «островной» традиции юрлинцев и характере межэтнических контактов на этой территории см.: [Жуланова, 1995]). Случаи формирования развитых вернакулярных ритуалов нуждаются в более пристальном исследовании. В этой статье мы подробно охарактеризуем специфику юрлинско-кочёвской традиции: сравним ее с аналогичными практиками на других территориях, опишем правила каждения и связанные с ним поверья, выявим отражение ритуала в так называемом коммуникативном фольклоре — малых формах, которые реализуются в контексте речевых ситуаций, являются частью речевого акта [Путилов, 2006, с. 102].

Из истории ритуала каждения

В трудах христианских авторов II–III вв. каждение фигурирует как языческий ритуал, которому привоипоставляются действия, угодные Богу. Так, Иустин Философ утверждает, что, поскольку Бог не требует ни крови, ни возлияний, ни каждения (*θυσιαμάτων*), его почитают «словом молитвы»; жертвоприношениям же и каждению людей научили падшие ангелы, чтоб ввести в заблуждение [Марков, 2012, с. 100]. В IV в. окуривание ладаном упоминается в связи с церемониями погребения, в которых оно могло иметь прагматическую цель: наполняло благовонием храм с телом усопшего. Далее каждение начинает сопровождать перенесение мощей и поминальные службы и постепенно входит в большинство христианских богослужебных ритуалов, символизируя возносимые к Богу молитвы [Там же, с. 101].

Особенности вернакулярных традиций могут быть лучше поняты на фоне церковных установлений. Кратко остановимся на месте каждения в православном погребении и поминальных службах. Некоторые правила, касающиеся этого ритуала, содержатся в книге отца Николая Сильченкова, впервые изданной в 1888 г., и труде святителя Афанасия (Сахарова), написанном в середине XX в. Сразу после обмывания и обряжения усопшего рекомендуется совершить короткий чин «Последование об исходе души от тела», включающий каждение покойного [Сахаров]. В день похорон приглашается священник, который трижды читает небольшую заупокойную службу — *литу*: это делается в доме умершего перед выносом тела, на кладбище во время погребения и по возвращении родных в дом. Обрядовый порядок предполагает, что в начале литии ставится *столец* (стол) с *коливом* / *кутьей*, после чего священник или диакон кадит вокруг стола и всех присутствующих. Завершается лития также каждением [Сильченков]. В современной церковной практике лития редко проводится трижды, кутья может не освящаться или это делается однократно — например, после возвращения с кладбища. Тогда священник может покадить стол с кутьей и другой поминальной пищей (в некоторых приходах этого удостоиваются лишь активные прихожане). Окуриванию ладаном в день погребения вообще придается большое значение: ритуал сопровождает большую часть отпевания в церкви; при переносе умершего в храм, а затем на кладбище впереди гроба может идти церковнослужитель с кадилом и т.д. [Сахаров; Сильченков].

Желающие помянуть родных в наиболее значимые дни (9-й, 20-й, 40-й, «годину», «память») посещают панихиду — заупокойную службу, проводимую в храме по пятницам после вечерни. Служба включает каждение вокруг поминального столика с кутьей, медом и свечами [Сахаров]. По требе священник может отслужить панихиду в доме умершего, тогда она обычно предшествует поминальной трапезе. В Древней Руси в дни памяти усопших панихиды совершались священством на могилах. Позднее заупокойные службы, как правило, стали проводиться на месте погребений лишь в дни особого поминовения (Радуницу, Троицкую субботу и др.). Если лития или панихида проходит на кладбище, она включает каждение вокруг могилы [Сахаров].

Со временем некоторые обряды, проводимые священниками, становятся доступны мирянам. Касается это и каждения. Так, к началу XV в. относится свидетельство, что при совершении домашней молитвы «мирским людям... не присовокупився к жене своей, достоин кадити саме святые иконы... и женам благочестивым чистым от мужа кадити» [Цеханская, 2013, с. 239].

¹ Выражаем признательность за помощь в организации и проведении полевых исследований Н.А. Топорковой (с. Усть-Зула), Т.Ю. Моисеевой (с. Юм), И.Н. Никитиной и А.Л. Копытовой (д. Елога), Е.В. Моисеевой (д. Дубровка), Т.И. Бартовой и Н.П. Андреевой (д. Пож), Т.Е. Павловой (д. Кукушка), Н.И. Чугайновой (с. Кочевы), Н.Г. Кожановой (ПДНТ «Губерния», г. Пермь).

В отсутствие священника мирянам делегируются и некоторые ритуалы, связанные с погребением усопшего. Чтец из мирских может совершать «Последование об исходе души от тела», используя при этом ручную кадильницу [Сильченков]. Подобные рекомендации во второй половине XIX — начале XX в. публиковали, к примеру, епархиальные ведомости [Бондарькова, 2002, с. 68]. Мирянам также разрешается читать дома и на кладбище литию, а при наличии навыков церковного чтения — и более длинную панихиду (без иерейских возгласов). Возможность и правила использования кадильницы в известных нам рекомендациях не оговариваются.

Согласно этнографическим свидетельствам, в XIX в. каждение действительно было широко распространено в крестьянской среде. Так, в Новгородской губернии старушки, обмыв и обрядив умершего, клали его на лавку под иконы и окуривали ладаном или воском, троекратно произнося «Святой Боже» [Бондарькова]. Исполнение «Трисвятого» находит соответствие в церковном каноне: под эту молитву осуществляется каждение в начале литии и панихиды. Однако народные практики не сводились к замене отсутствующего священника. Они наделяли каждение (в том числе церковное) новыми значениями. В Архангельской губернии считалось, что если при отпевании из кадила выпадет уголек, то в семье вскоре будет новый покойник [Там же]. В Олонецкой губернии зафиксирована особая роль каждения в домашнем поминальном обряде: «Хозяин берет кадильницу — глиняный роговичок с ручкою, насыпает в нее горячих угольев и ладану, начинает ходить кругом стола и кадить кушанья, читая молитву “Святой Боже!”». Когда хозяин обойдет кругом стола три раза... поставит кадильницу в большой угол — под образа, а сам и вся семья становятся вдали от стола... храня строгое молчание. В это время, по убеждению крестьян, являются все умершие родственники, садятся за стол и невидимо угощаются. <...> Затем хозяин снова трижды обходит стол с кадильницей, держа ее в высоко вытянутых вперед руках, как бы опасаясь задеть сидящих за столом». После этого жильцы запирают дверь дома и садятся обедать сами [Морозов, 2008, с. 21]. Очевидно, что ритуал каждения выполняет тут особую функцию: он отмечает период, когда накрытый стол доступен для умерших, и проводит границу между трапезой для них и ритуальным застольем для живых.

Широкое распространение каждения в традиционной культуре могло быть связано с тем, что подобный тип обрядового действия был знаком крестьянам. Они практиковали (а местами практикуют до сих пор) окуривание предметов, людей и животных дымом пахучих веществ — как с прагматическими (дезинфекция, нейтрализация запаха), так и с магическими целями (подробнее см.: [Плотникова, 2004]).

Каждение в Пермском Прикамье

Пришедший из церковной обрядности в народную традицию ритуал получает свои наименования в диалектной речи. В Пермском крае зафиксированы глаголы *кадить*, *распускать ладан* (юрл.) [ПМА], *подкуривать* (уин.) [Подюков и др., 2020, с. 165]. В коми-пермяцком языке используется русское заимствование *кадитны* 'кадить' [Баталова, Кривошекова-Гетман, 1985, с. 162]. Сосуды для каждения — кадило, кадильница — тоже имеют диалектные названия: *кадиленка*, *кадилка* (юрл., сив.) [ПМА], *кадирь* (соликам.), *дымарь* (верещаг.) [Подюков и др., 2020, с. 77, 96]; последняя лексема зафиксирована и в русской речи язьвинских пермяков [ПМА]. Коми-пермяки, говоря по-русски, используют слово *кадильничка* [ПМА]. О распространении этого предмета в вернакулярном религиозном обиходе свидетельствуют названия, встречающиеся в русских говорах других регионов: *кадилёнка* (Сиб.), *кадилёнка* (Каргоп.) 'маленькое домашнее кадило', *кадилка* 'маленький горшок, употребляемый как домашнее кадило' (Смол.), *кадилина* 'увелич. к кадило' (Сарат.), *кадилычко* (Яросл.), *кадилушко* (Твер.) 'уменьш.-пласк. к кадило' [Словарь..., 1977, с. 298–299] и др.

Проживающие в Красновишерском районе Пермского края язьвинские пермяки, часть которых является старообрядцами-беглопоповцами, разграничивают окуривание гроба (разрешенное простому верующему) и каждение могилы (доступное только священнику): «...прежде чем положить в гроб человека, если нет вот этого кадила и не можешь никак, — просто свечку на тарелочку поставила, чтоб вот этим запахом, этим дымом всё обкадилось там внутри. <...> В гроб, крышкой закрываешь, и оно должно постоять скоко. Потом это убираешь и после этого только ложишь покойника туда. А могилу мы нет [не кадим], это входит в обязанности священника... Если здоровье позволяет, он идет и яму обязательно кадит» [ИИК]²;

² Интервью с язьвинскими пермяками и коми-пермяками велось на русском языке. Сведения о рассказчиках см. в конце статьи.

«Кадить могилу надо сначала, пока еще не похоронен человек... Но у нас кадилы не у всех, и как бы придешь, перекрестишь там [могилу]. <...> [А сами люди не могут покадить?] Нет, не принято» [АПП]. Иногда запрет выражается более категорично: «[Могилу не кадят?] Бывает же, отец Никанор нету... [А простой человек не может покадить?] Нет. Какое он имеет право? Он никакого права не имеет» [НИС].

Старшее поколение (1930-х гг. рождения) помнит, однако, что раньше, когда церковь была закрыта, каждение могилы могли совершать миряне-мужчины: «Кадить можно мирянину некурящему да чего такому, верующему. Если нет священства никакого. А кому, кого попросишь? Женщинам не положено каждение, недоступно это, только мужчинам. Ну и вот выбираем: кто, кто, кто, кто? Этот курит, этот такой... А вот некурящий — попросим его» [АНЗ]. Могилу необходимо очистить, так как в ней «побывал бес»: «...там могилу копали — и матерились, и курили, и всё, что хочешь, и там бес побывал — вот, поэтому надо освятить». Для каждения использовались жестяные банки или металлические кадильницы с горизонтальной ручкой: «А дымарь должен быть. Ну, не такой, как в церкви. Ну, баночка, может, консервная, может что, может, специальный дымарь на ручке домашний. Старинный, может, у кого-то сохранился. <...> Обычно [ходят] по кругу, по берегу [т.е. краю могилы]. Со словами “Святый Боже”. [Держат как?] Правой рукой» [АНЗ] (рис. 1, 2).



Рис. 1. Вязанные подследники и лестовка для погребения, с. Верх-Язьва, 2017.

Fig. 1. Knitted footsies and rosary-“lesovka” for burial, the village of Verkh-Yazva, 2017.



Рис. 2. Металлическая кадильница

А.Н. Закоподкиной, ранее принадлежала ее крестной, с. Верх-Язьва, 2017.

Fig. 2. Metal censer of A.N. Zakolodkina, formerly owned by her godmother, the village of Verkh-Yazva, 2017.

В поминальные дни кадить могилы также может только священник, что создает внутри этой этнолокальной традиции еще одну «точку напряжения». Раньше старообрядческое кладбище в д. Ваньковой делилось на две стороны: на одной погребали «отпетых», на другой — не удостоившихся отпевания. В советское время разделение не соблюдалось, но затем к нему вернулись. Теперь, служа панихиду, местный священник кадит лишь одну часть кладбища: «И вот сейчас у меня проблема. Мы своих родителей похоронили там. <...> Когда он [священник] там бывает вот в эту Троицкую субботу, он этих [отпетых] пройдет, всех этим фимиамом покадит, а туда он не идет, потому что там всякие. Я говорю: “Как быть, если вот тогда... всех в одно место хороняли? Как щас быть?”— “Ну, не знаю”. И он старается в ту сторону не ходить. Говорит, там потому что те, которые не удостоены вот такого чина» [ИИК]. Одной из функций ритуала становится поддержание границы между двумя категориями умерших, имевших при жизни разный религиозный статус. Аналогичную функцию каждение может выполнять и в других старообрядческих общинах, например у русских Верхокамья: «...если достойный человек, покадят, а если недостойный, пьяница да кто да,— не будут свечи ставить и не будут кадить. Если богомольный человек, ставят свечи на гроб и кадят ходят» [Подюков и др., 2020, с. 69]. Поскольку возможность самостоятельного каждения традицией язьвинских пермяков не предусмотрена, родственникам не удастся компенсировать его отсутствие.

Отчасти сходная ситуация обнаруживается на юге Коми-Пермяцкого округа, в смешанном селе Кува Кудымкарского района, где совместно проживают русские и иньвенские коми-пермяки. Пожилая коми-пермячка, 1934 г.р., помнит, что раньше каждение могилы было обычной практикой: «Приходят, сразу место выберут копать. Потом выкопают и опять кадят

там. Яму. [А человек туда спускается?] Спускается, но: “Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас”. [А когда закопают, холм кадят?] Кадят. Наядятся, будут уходить — и кадят, и уходят» [ЕЕЩ]. Этот ритуал проводила мать рассказчицы (она же готовила уголь, который использовал для каждения священник, пока местный храм действовал). Также во время домашних поминовений под «Трисвятое» женщина совершала каждение еды: «Кадить надо! У нас мама всё время кадила. У нее была банка... Да вот консервная банка простая. Ну это, воск-то, окурки-то [т.е. огарки] эти остаются. Потом ишо там есь сера³ какая-то! <...> И это, кадит так... над едой. По солнышку, ну. Кончит и под стол положит. И оно всё кúрится там. <...> И дым-то вкусный!». Согласно местным поверьям, умершие чувствуют этот аромат, как и запах поминальной еды: «[А для чего это надо?] Для родителей. Ну, который умер. А у нас мама шибко любела этот запах восковой-то. <...> Это они, говорят, питаются запахом-то, покойники-то питаются-де. (Смеется.)» [ЕЕЩ].

В настоящее время практика каждения на домашних поминках почти вышла из обихода. В Куве нет храма, но появился молитвенный дом, и местное сообщество охотно делегировало ритуал каждения пожилым верующим односельчанам — «церковному старосте» и его преемнику, который с разрешения священника читает над умершими псалтирь, проводит допустимые для мирянина литии и панихиды. В дни особого поминовения усопших он обходит с кадилом вокруг кладбища и по просьбе родных кадит могилы: «И вот он каку-то молитву нашáптывал. И ходил, начиная от их этой [кладбищенской] часовенки, по кладбищу. <...> И вот она [т.е. одна женщина] и говорит: “Володя, приди, пожалуйста, покади. Пускай душа-то будет чистой...” Он не отказывает. У него на цепочке это кадило» [ТИО]. Наша собеседница не успела позвать «старосту», но воспользовалась тем, что запах ладана дошел до могил ее родственников, и произнесла специальную формулу — обращение к умершим, чтоб сделать запах доступным для них: «Я у мамы на могилке была, он там делал, и ветерок-то оттуда — и ко мне пришло. И говорю: “Вот, мама, тётка тут, братанчики тут у меня лежат,— вот,— говорю,— нюхайте! Пусть душа-то ваша чистая тожо будет. Спокойно лежите, вот...” Я думаю, что души очищаются от этого. <...> [А сами не кадите?] Мы не имеем право» [ТИО].

В обеих описанных этнолокальных традициях в XX в. каждение было практикой, доступной для мирян (пусть и с некоторыми ограничениями). С восстановлением церковных институтов исполнение ритуала лимитируется: теперь его может проводить религиозный специалист, чей статус легитимен в глазах местного сообщества. Само каждение признается желательным, но осуществляется нечасто, приурочиваясь к дню погребения и важным поминальным дням.

Каждение в погребальном обряде юрлинцев и кочёвцев

Принципиально иная ситуация обнаруживается в русском Юрлинском районе и граничащем с ним на севере Кочёвском районе, где проживают северные коми-пермяки. Каждение здесь является распространенной ритуальной практикой — общедоступной, а в некоторых обрядовых ситуациях и обязательной.

Надо сказать, что культура русских-юрлинцев складывалась под значительным влиянием старообрядцев (в основном белокриницкого согласия), в Усть-Зулинской и Юмской волостях в XIX в. имелись старообрядческие и единоверческие деревни [Бахматов и др., 2003, с. 12–14]. На юге Юрлинского района и сегодня сохраняется небольшой куст старообрядческих поселений (в него входят деревни Дубровка, Васькова, Зарубина). Практика каждения имеет здесь высокую интенсивность, однако — в отличие от других религиозных ритуалов — она не содержит какой-либо особой семантики и не включает специфически старообрядческой атрибутики. Местный вариант ритуала сходен с вернакулярным каждением в других юрлинских поселениях, а также в прилегающей части Кочёвского района.

Юрлинско-кочёвское пограничье как особую контактную зону выявила и описала этномузыколог Н.И. Жуланова [1995, с. 80–83]. Мифоритуальная традиция русских-юрлинцев интенсивно заимствовалась кочёвскими коми-пермяками, так что — при сохранении языковой границы — культурная разница оказалась почти размыта. Это дает возможность рассматривать юрлинско-кочёвское пограничье как единый ареал. На всей этой территории каждение и связанные с ним представления имеют выраженное сходство.

Окуривание ладаном сопровождает здесь многие этапы подготовки к погребению: завершение обряджения умершего; положение в гроб (сначала кадят пустой гроб, затем — с поме-

³ Сера — здесь: ладан.

щенным туда телом); моление перед выносом умершего из дома (окуривают тело в гробу, все помещение по периметру, поминальную еду на столе); уборку дома после выноса тела (кадят жилые и хозяйственные помещения). Также окуривают выкопанную могилу; гроб с умершим при последнем прощании на кладбище; могилу вместе с гробом перед самым погребением; еду на могиле перед небольшой поминальной трапезой; инструменты, которыми копали могилу. После возвращения домой, помолвившись, кадят стол с едой перед поминальным обедом. На некоторых из этапов каждение соотносится с церковными предписаниями. В частности, оно производится в те моменты, когда должны совершаться «Последование об исходе души от тела» и три литии. Священники рекомендуют также освящать гроб перед помещением туда тела, совершая окропление святой водой [Сахаров], — этот ритуал выступает как семантически синонимичный каждению.

В традиционной культуре ладан — универсальный оберег от демонических существ и способ придания предметам ритуальной чистоты [Левкиевская, 2004, с. 74–75]. Дым ладана защищает живых от умершего, а самого умершего — от нечистой силы. Поэтому иногда тело умершего кадят еще до обмывания и обряжения: *«И покойного кадить дома можно чаще. И так у нас еще говаривали: покойник умер, он еще не обмытый лежит, его одного оставлять нельзя дома. Его шибо щипают небаскú-то [т.е. нечистая сила]. А когда его кадишь — они к нему не подходят. А щипают — синяки появляются, это небаскú искушали его... Покажённого-то можно! Некажённого-то не оставляют!.. [Если покадить], нечиста сила к нему не прикоснется»* [ВПС]; *«Покойника если не окадить, его бесы-те щиплют. Покойника готовые на куски изорвать»* [Подюков и др., 2020, с. 19]; *«У меня вот мужик помер, я тоже сразу кадила, свечку зажгала. Ангели-те Господни-те пусть охраняют иво. Нечиста-то сила ладана-то боится»* [ЕЕИ]. Считается обязательным каждение гроба с телом умершего, иначе тот может обидеться: *«Некажённого человека не ложат! В гроб некажённый не ложат! Прежде чем в гроб положить человека, сначала всё устелёшь там, покади его, потом ложи. Потом самого покойника в этом гробу кадишь»* [ВПС]; *«Свичку зажигают сразу. Дак раз на тот свет поехал, как ино, всё равно надо кадить. <...> Дак всё равно надо покадить, чтобы не обижался. А то ведь обижатся, во сне будет видеться»* [ММЕ]. После выноса гроба окуривают помещения: *«Кадят гроб с умершим, дом и в конюшнях, как гроб вынесут»* [Подюков и др., 2020, с. 96]; *«Когда его [т.е. умершего] вынесут, нужно... заглядывать в углы, а потом во дворе все покадить»* [Бахматов и др., 2003, с. 165].

Сложными обрядовыми действиями сопровождается последнее прощание на кладбище: инструменты «кóпальщиков» кладут поперек могилы, на них устанавливают заколоченный гроб, после чего внутрь спускается человек с кадильницей и снизу окуривает яму вместе с гробом: *«Некажённого человека в могилу не надо рыть. У нас могилу выкопали, покойника уложили на эти на лопаты. Сюда ко краю там лезет человек [под гроб], могилу покадит и вылезат»* [ВПС]; так же поступают в деревнях Кочёвского района: *«И лопаты там, все покадим. Вот вырыли [могилу], туда лопату ложишь. Гроб принесли, вот вместе с гробом уже кадишь, с лопатами. <...> Мы ж там промежутки оставляем, там спускаешься. Раньше мы молодые были, дак прыгали [в могилу], щас уже лесенку срубили специальную»* [ВВК]; *«Вот лопаты да что над могилой ставят, на них ложат гроб, под гробом тоже кадят. Обычно из кóпальщиков кто-то спускается туда и кадят»* [ТИП]. В этой ситуации реализуется очистительная функция ритуала.

Необходимость каждения могильного холма объясняется тем, что умершим на том свете становится легче. Зафиксировано представление, что душа получает возможность ходить везде, куда долетел дым ладана: *«Душенькам там легче! Они ждут. Покадишь человека — легче ему там. <...> Жить на том свете ему легче будет. Покойника покадишь, могилку покадишь, ему-де там легче»* [ВВП]; *«[ММЕ:] Захоронят человека, да столько далеко всё кадят землю, чтобы... [ЕЕИ:] ...чтобы широко ему ходить было. [ММЕ:] И чтобы никто его не задевал. [То место, которое покадили,— это все его, получается?] [ЕЕИ:] Да. Чтобы воля ему была ходить широко»* [ММЕ, ЕЕИ].

В течение 40 дней после смерти рекомендуется окуривать предметы, бывшие в контакте с умершим, в противном случае они могут «пугать» родственников: *«...сначала ведь на досках лежал [умерший], пока гроб не был. А если не покадишь, они тоже пугаются. Одну женщину у нас испугали. <...> Она доске-те не покадила, их вынесла там на мост [т.е. в сени], и как-то в одно утро выходит — и он вот стоит, так вот ножку на ножку, и покуриват стоит, муж у ё, мужик. “Ах ты, гад ты! Ты меня еще пугаты!” Топором тягнула — доска! “Доска меня седня испугала”. — “Ты кадила их, нет?” Потом стала кадить их»* [ВВП]. Дым ладана служит апотропеем от «ходячих» покойников: *«Вот она-де [вдова], проводили душа [на 40-й день], и орет: “Серьга, вернись обратно! Вернись!”. Серьга мужика-то звали. Дак он-де, матушка, походил,*

похоропался! <...> “И он одно что лезет на меня,— она рассказывает. — Я-де не знала, что делать”. <...> Ладан распустила да чё да, вот только этим отбилася» [АФЕ] (см. также: [Подюков и др., 2020, с. 336, 341–342]). Защищает каждение и от беспокойных мертворожденных младенцев, погребенных в голбце — домашнем подполье [Королева, 2018, с. 144–145].

Подобные проявления вернакулярной религиозности вызывают негативную реакцию у представителей официальных церковных институций. Одной из причин является неприятие народных «суеверий», но, по-видимому, не менее важна и конкуренция за «религиозный рынок». Если родственники умершего сами выполняют часть ритуалов или приглашают знатоков местной традиции, то реже обращаются к священнику и его помощникам. В наших полевых материалах содержатся упоминания о конфликтных ситуациях, связанных с проведением обрядов, и в частности с каждением. Одна из них произошла между пожилой учёной, помогающей хоронить и поминать умерших, и более молодой воцерковленной прихожанкой молитвенного дома из с. Усть-Зула: «Она [умершая] всех наставляла, чтобы всё было каждёно. У матери не покадили! И могилу не покадили! У ё племянница в Зуле, она ходит по церквям, и это она ничё не признаёт, что кадить там могилы, вот не признает, и всё. Вот она там была. Я говорю: “Что,— мол,— могилу не покадили?” — “Что это у вас за новые привычки!” <...> У ё там молебный дом в Зуле есть, и в церков она ходит, ездит всегда, она там поет в церкви... А у нас захоронят покойника и лопаты на могилу кладут, лопаты кадят. “А что лопаты-то кадить-то, что они, кто они? Живые, что ли, они!” А дочь моя говорит: “А живых людей-то тоже, что ли, кадят?! Живых-то ведь не кадят”. Она заревела, убежала и не зашла после кладбища даже помянуть» [ВПС].

Каждение в поминальной обрядности и коммуникативном фольклоре

Не менее важную роль играет окуривание ладаном в поминальных обрядах — как индивидуальных (на 9-й, 20-й, 40-й дни, *шесть недель, полугодины, години, память*), так и календарных (на Радуницу, Семик, Троицкую субботу, осенние родительские субботы и др.). Каждение еды начинается и/или завершает моление об усопшем и предшествует началу трапезы дома и на кладбище: «На стол всё поставят, приготовят пиво, брагу деревенскую, бутылки всегда поставят, вот это всё на столе покадят, ладан разделают... Потом уже садятся» [АБ]. Алкогольные напитки могут поставить после каждения: «...на столе уже тоже кушать есть, и потом, когда ладаном кадят это все, спиртное на стол не ставят пока. Да, спиртного на столе нету» [Подюков и др., 2020, с. 339]. Иногда дополнительно кадят пространство под столом. Коми-пермяки объясняют это тем, что так приглашаются души некрещеных младенцев: «Дак говорят, которы некрещёные, там эти умирают маленькие младенчики да что да, чтоб тоже они... их тоже как приглашают. <...> Я всё время так делаю. Вот когда субботы» [ВАП]. С кадьницей могут обойти и все жилище: «Мы такую баночку консервную возьмем. Уголёк да тожно ладан. Сперва перед полкой, перед Господом Богом... [потом] по всей избе обойдешь. <...> Да я на улицу выйду, во двор выйду, в старую избу выйду. В любое время, коды родительские дни» [Подюков и др., 2020, с. 312]; «По дому, перед иконой встану да распушу [ладан]. Там у нас две комнаты-те, да в ту, в другую схожу, в голбец [т.е. в подполье] схожу, на улицу выйду. “Донosite, ангелы Господние, до родителей”, — скажу, и вот и всё» [АФЕ].

На 40-й (или 39-й) день на проводах души принято собирать «котомочку» и после трапезы отдавать ее ритуальному заместителю умершего. Из дома его провожают с кадьницей: «Отобедают, все, вышли потом, проводили душу... у нас, например, до дороги его проводили туда, ну, до первых домов прошли, со свечой, с ладаном, всё, значит, с кадьницей, туда проводили: “И больше не возвращайся”» [Подюков и др., 2020, с. 278–279].

На других территориях Пермского края на 40-й день окуривают вывешенную на видном месте одежду покойного: «Это ложат туда [в кадьницу] свечку маленькую, золу и кадят так вот. Сейчас мы поминали, 40 дней было, сосед умер. И это потом в конце [моления] кадили всё: пищу, стол, одежда висит у него, вот это всё кадят» (кудымк.) [НИЗ]; «И вот одежду кадят, подходишь, а тоже стол кадишь — так перекрестисься, и одежду кадишь — перекрестисься. И говоришь: “Одежде кадение, душе прощение”, — три раза тоже говоришь» (караг.) [Подюков и др., 2020, с. 94–95].

В календарные поминальные дни, по рассказам жительницы коми-пермяцкой д. Кукушка, ритуал каждения проводится на могиле каждого родственника: «Ну я как делаю, например, пришла, у матери разложила [еду на могиле], а потом иду по всем родственникам с кадьницей вот этой. Прошлась, а потом уже... ну, там до 12-ти [часов] надо кадить-то, чтоб успеть всех покадить,— а потом ходим с одной могилки к другой. Пришли, разложились, покушали, идем к другой могилке,

разложились, покушали... и так всех обходим» [ТИП]. На территории юрлинско-кочёвского пограничья подобная практика существует почти повсеместно (рис. 3).

В Юрлинском районе применительно к каждому могил зафиксирован диалектный обрядовый термин *кадить* (*покадить*) *родителей*: «На Радоницу ходят на кладбище кадить родителей» [Подюков и др., 2020, с. 97]; «*Вот на Радольницу-ту мама, помню, покойная, говорила, что они старались идти до солнышка. Мы... сначала сходим на кладбище, покадим родителей, не кушаем ничего там, только покадим, бежим на ферму [работать]. Управились дома, потом настряпаем, их поминаем в этот день. <...> Они-де ждут до солнышка, в Радольницу-ту, а после как солнышко-то взойдет, они уже недовольные, там уже не к чему кадить*» [ВПС].

Можно окуривать могилы не только родных, но и знакомых: «*Вот видишь, что знакомый человек, у меня эта [кадильница] горит — добро же тут у меня горит, ну как не покадить! Там же им лучше будет! <...> “Господи, Катенька,— говорю,— ба, это ты здесь лежишь!” Как я рада была, что нашла [могилу]. Покадила! Как нет? Кадиленка у меня робит как раз, дымитя так хорошо*» [ВПС]. Традиция поощряет каждение могил умерших, у которых не осталось родственников, и обход всего кладбища (это чаще делают местные ритуальные специалисты, помогающие в проведении похорон и поминок): «*Сначала свои кадим [могилы], потом пройдем и всякие, у которых нету своих [родственников], тоже всех кадим. [Всё кладбище кадите?] Да*» [АИБ]. Наконец, иногда каждением сопровождается посещение специфических погребений — братских могил времен Гражданской войны, захоронений спецпоселенцев, особь детских кладбищ [Королева и др., 2015, с. 136–138; Королева, 2018, с. 141, 144–146].

Обязательный характер каждения объясняется не только тем, что оно облегчает загробную участь душ. Это важный способ коммуникации с умершими. Без запаха ладана души не приходят на поминки, так как их «не разбудили»: «*Мы кадимся ходим, чтоб разбудить душу покойного. Вот кадимся, смотрите, кадилью. А они [жители другого района] не кадятя. Они приходят, разлаживаются и за хлебом-солью, значит, поминают. А если душу у ево не расшевелишь, покойного зачем помянуть? Это бесполезно. <...> Покадишься, потом уже поминают за едой*» [ЕВД]. Показательно убеждение, что «кажёный» покойник — это приглашенный покойник: «[ММЕ:] “*Ладушки, давайте покушаем*”, — и всех покадишь, собираешь... [ЕЕИ:] *Которых кадишь родственников своих вот, оне... садишься исть: “Давайте, которых я кадила, подходите, вместе покушайте. — Я дак так говорю. — Давайте покушайте вместе. Которые приглашенные каженые”*» [ММЕ, ЕЕИ].



Рис. 3. Самодельная кадильница на надгробном памятнике, с. Усть-Зула, 2014.

Fig. 3. A homemade censer on a tombstone, the cemetery in the village of Ust-Zula, 2014.



Рис. 4. Жительница д. Васково разжигает угли в домашней железной кадильнице, 2017.

Fig. 4. An inhabitant of the village of Vaskovo kindles coals in a home iron censer, 2017.

В культуре коми-пермяков и русских-юрлинцев большое значение придается обрядово-символическому поддержанию связи между умершими и их потомками, поскольку покойные наделяются потребностью в пище и одежде, а также способностью наказывать живых или по-

могать им. В эту мифоритуальную систему включается и ритуал каждения, который наделяется соответствующей семантикой и функциями. Распространено мифологическое представление, что умершие питаются паром и запахом пищи, но им доступна лишь та еда, которую покадили: «Ходили поминать, главное — кадить. Ага, родители-де питаются, как говорит, хлебным душком да ладунком. Вот обязательно надо постряпать хлеб, чтоб хлебный душок распустить, запах хлебный и запах ладана» [ТПН]; «У нас не покадишь — это ты чё? Как это? <...> И свечку зажгать, и всё кадить надо. Чтобы [души умерших] пришли как... Нас приняли и сами покушали с нами вместе. Так и прощаешься: “Давай кушай с нами, что я возьму, то ты кушаешь”» [ВПС]; «На кладбище каждую могилу кадить надо, своих умерших, а то на том свете голодно. Дым надо» [СМЛ, 2020, с. 281]. У кочёвских коми-пермяков записан мифологический рассказ о том, как из-за отсутствия каждения умерший не мог поесть на поминках: «[А зачем кадят?] Дак чтобы покушали покойники, видимо... Одна женщина видела [сон]. Брат умер, и брат-то говорил [при жизни], что меня никогда не кади. И вот на могильник пришли, и она покадила, поминали когда. А которые дома, видимо, ели дак, некажёные были. И он сказал, что это... зачем, говорит, не кадила? Меня, говорит, не накормили. Это во сне приснился... На могилке-то покадили, а дома-то не кадили, так поминали. Вот и он говорит, что меня даже не допустили, не кадили дак, кушать-то дома» [ВАП].

Окуривание ладаном может сопровождаться перформативными вербальными формулами, адресованными ангелам, ветру или другим медиаторам, которых призывают донести слова и запахи до умерших. Формулы-просьбы произносятся дома или на улице, когда не могут пойти на кладбище или хотят помянуть родных горячим пирогом. В таких фразах нередко упоминается ладан: «Перво иконы покадим, всю комнату свою пройду, покажу. А у меня ведь клеть есть, в клетки кажу. <...> Когда уже снег навалил, вот там на кладбище кадить нельзя, вот дома я покадила, и всё, выхожу на улицу и говорю: “Буйный ветерок, неси мой ладанок на родительски могилки”» [ВПС]; «Донеси, ангел Господний, ладанок церковный до всех, до своих, до родителей, до знающих, незнающих, донеси, Господь Бог» [Бахматов и др., 2003, с. 175]; «Ангелы Господни, донесите запахи дьявольского ладана до усопшей Марии, до усопшего Ивана» [Подюков и др., 2020, с. 114]. В отдельных случаях просьба адресуется ладану как таковому: «Испекла пирог, вот. Иконки умыла, ладан пустила, пирог покадила, всё, поминайте своих... Я сама вот по себе покажу, выхожу на улицу, дверь открываю и говорю: “Лети, душочек-ладаночек, где телеса у родителей лежат. Пусть их Бог простит за все грехи, созданные на матушке сырой земле”» [ТНА]; «Донеси, ладаночек-душочек, по ветру, по дыму до наших до родителей до покойных» [КДП] (рис. 4).

На основе традиции возникают индивидуализированные практики. Жительница юрлинской деревни Дубровка устраивает поминальный обед в нежилом родительском доме и иногда приходит покадить его: «К маме я хожу в родительский дом там... Да, порой кажу, порой свечку зажгу. [А так он пустой?] Пустой стоит. <...> Вот если [поминаем] маму, папу, обязательно пирог испеку, всё там поминаем, ходим. Кто есть, все идём. У кого соседи, если увидим, позовём... Обычно в день рождения, как раньше всё делали. Ну и когда умер, тоже так, только свечку жгу ли ладан распушу. [А что кадите?] Углы и комнату. На мосту [т.е. в сенях] еще» [ЛЕМ]. У некоторых пожилых женщин возникает особая потребность в каждении, так как этот ритуал успокаивает их: «Взгрустну, грустно станет, а как бы пройду ладаном, дак повеселее сразу бывает. <...> Ну как бы скучаю-то сильно: “О-о-ох,— взгрустнется,— ой, куды бы я девалась... — Обычно сижу, поглядываю: тут люди ходят, машины ходят, а в избе пусто: — О-о-ой, сколько было детишек... а разъехались все”. Ведь ровно распушу [ладан], ровно как на душе полегче будет» [ТПН]; «Он [ладан] мне пошто ненадолго хватат... (Смеется.) [Много кадите, что ли?] Дак че, все равно охота ладан распустить ведь» [АФЕ].

У юрлинцев, особенно в старообрядческих деревнях, каждение не ограничивается сферой похоронно-поминального обряда: ладаном окуривают иконы в Пасху, Троицу и другие церковные праздники, печат детей, освящают постройки и предметы. Показательно, однако, что, рассказывая об этих ритуалах, наши собеседники сравнивают их с поминками: «Кадят, дак двумя [руками]! Могилку. А так ладан я одной [рукой] распускала» [АФЕ]; «У нас бачок побежал... воду держать не в чем. Мы тут ее [стиральную машину] поставили, а я ее вымыла святой водой и покадила ладаном, продымила дымом-то... Тожно воду стали держать чистую... Угли наклапа да ладан положила, ладанок. [Тожно с молитвой надо кадить?] “Святые Боже, святые крепки, святые бессмертны, помилуй нас”. Вот это надо говорить-то. <...> А это вот ходишь на кладбище, кадишь, это если родители да кто-то есть свои, дак тоже вот это надо баять» [СПИ].



Рис. 5. Жительницы д. Пож показывают, как держать кадильницу двумя руками, 2022.
Fig. 5. Inhabitants of the village of Pozh show how to hold the censer with both hands, 2022.

Традиция допускает каждение «без повода», но регламентирует процесс. Кадильницу требуется держать двумя руками. Если ручка небольшая, левой рукой обхватывают запястье правой, в которой держат емкость (рис. 5). Окуривание поминального стола и других предметов совершается крестообразными и/или круговыми движениями: «На стол сначала всю еду выставляют. Потом покрывают ее ладаном, окуривают. По солнышку» [ЛПП]; «На кладбище делают крестом, ага, делаешь. А в доме можно тоже так же. Я ладан распускаю крестом дак крестом» [АФЕ]; «Перво — перекрестились, хоть когда кадишь, хоть в праздник, хоть на поминках, перекрестилася. Кадильница, кадишь обеими руками, если можно... Три раз так провела... [показывает движение по кругу] и еще три креста делаешь. <...> И так же стол: провела по столу так... три раза — и во весь стол крест. Потом под столом. Там можно крест не делать» [ВПС]. Доступность ритуала обеспечивается обычаем использовать в качестве кадильницы предметы-заместители: старые металлические ковши, половники, жестяные банки и т. п. Имеется установленная технология изготовления кадильниц, правила их хранения, разнообразные способы замены ладана. Однако материальная сторона вернакулярного каждения — тема отдельной статьи, которая, надеемся, будет написана в продолжение этого исследования.

Заключение

Церковный ритуал, сопровождающий погребение и поминовение усопших, сохраняет в локальных сообществах высокий статус. Предварительно можно говорить, что наиболее развитые и устойчивые формы вернакулярного каждения в Пермском Прикамье возникают на территориях, испытавших прямое или опосредованное влияние старообрядческой культуры. В некоторых традициях это действие «ограниченного доступа», его выполнение закреплено за религиозным специалистом (священником, «церковным старостой» и т.п.). На этом фоне традиция юрлинско-кочевского пограничья отличается «открытым» характером: кадить может (а иногда и должен) любой, кто способен держать кадильницу. Место ритуала в структуре похоронного и поминального обряда частично совпадает с церковными предписаниями: по-видимому, оно определяется правилами каждения в ходе «Последования об исходе души от тела», литии и панихиды. Однако вернакулярное окуривание ладаном имеет более интенсивный характер, вокруг него складывается своеобразная «мифология каждения», формируется диалектная обрядовая терминология. Помимо ритуального очищения и защиты от нечистой силы, ритуал обеспечивает медиацию между миром живых и умерших, в юрлинско-кочевской традиции именно эта его функция выходит на первый план. Ее реализации способствуют специальные фольклорные формулы, адресованные существам — посредникам между живыми и умершими. Могут возникать индивидуализированные варианты ритуала, который адаптируется к новым жизненным реалиям.

Финансирование. Исследование С.Ю. Королевой выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00484, проект «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Сокращения:

Коч. — Кочёвский р-н.

Красновиш. — Красновишерский р-н.

Куд. — Кудымкарский р-н.

Юрл. — Юрлинский р-н.

коми-п. — коми-пермяк / коми-пермячка; рус. — русский (-ая); язв. п. — язвинский пермяк / язвинская пермячка.

Сведения о рассказчиках:

- АБ — жен., ? г.р., рус., с. Юм Юрл., 2015.
 АИБ — жен., 1928 г.р., рус., род. в п. Куеда, прожив. в п. Усть-Пышья Юрл., 2014.
 АНЗ — жен., 1936 г.р., язв. п., старообр., род. в д. Панова, прожив. в с. Верх-Язьва Красновиш., 2017.
 АПП — жен., 1956 г.р., язв. п., старообр., род. в д. Коновалова, прожив. в с. Верх-Язьва Красновиш., 2017.
 АФЕ — 1936 г.р., рус., род. в д. Бражникова, жила в д. Подкина, прожив. в д. Дубровка Юрл., 2017.
 ВАП — жен., 1946 г.р., коми-п., д. Кукушка Коч., 2022.
 ВВК — муж., 1963 г.р., рус., д. Ташка Коч., 2022.
 ВПС — жен., 1949 г.р., рус., д. Паж Юрл., 2022.
 ЕВД — муж., 1939 г.р., рус., с. Юм Юрл., 2015.
 ЕЕИ — жен., 1932 г.р., рус., старообр., д. Зарубина Юрл., 2017.
 ЕЕЩ — жен., 1934 г.р., коми-п., род. в д. Городище, прожив. в с. Кува Куд., 2022.
 ИИК — жен., 1949 г., язв. п., старообр., с. Верх-Язьва Красновиш., 2018.
 КДП — жен., 1942 г.р., рус., старообр., род. в д. Зарубина, прожив. в д. Васькова Юрл., 2017.
 ЛЕМ — жен., 1960 г.р., рус., д. Дубровка Юрл., 2017.
 ММЕ — жен., 1938 г.р., рус., старообр., род. в д. Панькова, прожив. в д. Зарубина Юрл., 2017.
 НИС — жен., 1940 г.р., язв. п., старообр., д. Ванькова Красновиш., 2017.
 НИЗ — жен., 1953 г.р., рус., род. в д. Гурино, прожив. в д. Трошева Куд., 2017.
 ЛПП — жен., 1952 г.р., рус., род. в п. Высокий бор, прожив. в п. Усть-Пышья Юрл., 2014.
 ТИО — жен., 1953 г.р., коми-п., с. Кува Куд., 2022.
 ТИП — жен., 1954 г.р., коми-п., д. Кукушка Коч., 2022.
 ТНА — жен., 1953 г.р., рус., с. Усть-Зула Юрл., 2013.
 ТПН — жен., 1939 г.р., рус., д. Мухоморка Юрл., 2015.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агаджанян А.С., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. М.: Новое изд-во, 2006. С. 11–32.
- Баталова Р.М., Кривошеина-Гантман А.С.* Коми-пермяцко-русский словарь. М.: Рус. язык, 1985. 624 с.
- Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX — XX вв. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2003. 496 с.
- Бондарькова Ю.А.* О соотношении православного канона и народных поверий в погребальном обряде Русского Севера // Христианство и Север. М.: Демидур-арт, 2002. С. 67–70.
- Данченкова Н.Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская обл.) // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2003. С. 173–225.
- Жуланова Н.И.* Юрлинцы: Русский «остров» или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении М.: ГРЦРФ, 1995. С. 77–88.
- Королева С.Ю.* «В голбче-то у нас могильник»: Детские захоронения вне общего кладбища в XX веке: (Практики и нарративы Северного Прикамья) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 138–149.
- Королева С.Ю., Четина Е.М., Колегова О.А.* Локусы памяти в пространстве традиции (почитание братских могил в Юрлинском районе Пермского края) // Социо- и психолингвистические исследования. 2015. Вып. 3. С. 128–144.
- Левкиевская Е.Е.* Ладан // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 74–76.
- Левкиевская Е.Е.* «Просто несли веру христианскую в массы...»: (Сакральные специалисты советского времени в украинском анклав Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. № 4. С. 50–53.
- Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: Похоронные традиции в современной культуре. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 10–35.
- Марков Е.Е.* Каждение // Православная энциклопедия. Т. 29. М.: Православная энциклопедия, 2012. С. 99–102.
- Морозов И.А.* Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением трапезы // Традиционное русское застолье. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 16–35.
- Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛО, 2012. 448 с.
- Плотникова А.А.* Окуривание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 541–545.
- Подюков И.А., Королева С.Ю., Пантелеева Л.М., Свалова Е.Н., Хоробрых С.В.* Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья. СПб.: Маматов, 2020. 368 с.
- Путилов Б.Н.* Теоретические проблемы современной фольклористики. СПб.: СПГУТД, 2006. 315 с.
- Словарь русских народных говоров /* Гл. ред. Ф.П. Филин. Т. 12. Л.: Наука, 1977. 368 с.
- Цеханская К.В.* Почитание православных святых в России. М.: Паломник, 2013. 400 с.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54. № 1. P. 37–56.

ИСТОЧНИКИ

Бондарькова Ю.А. Восприятие народным сознанием церковного чина погребения (на материале севернорусских похорон XIX–XX вв.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Bjud.htm> (дата обращения: 10.11.2022).

Сахаров А., свт. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. СПб.: Сатись, 1995 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afnasij_Saharov/o-pominoventii-usopshikh-poustavu-pravoslavnoi-cerkvi/ (дата обращения: 25.12.2022).

Сильченко Н., свящ. Практическое руководство при совершении приходских треб. СПб.: Сатись, 1994 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/prakticheskoe-rukovodstvo-pri-sovershenii-prihodskih-treb/ (дата обращения: 25.12.2022).

Korolyova S.Yu.^{a,*}, Brukhanova M.A.^a, Kolegova O.A.^b

^a Perm State University, Bukireva st., 15, Perm, 614068, Russian Federation

^b ITMO University, Kronverksky prospect, 49, St. Petersburg, 197101, Russian Federation

E-mail: petel@yandex.ru (Korolyova S.Yu.); bruhanova94@yandex.ru (Brukhanova M.A.); oakolegova@itmo.ru (Kolegova O.A.)

Censing in the funeral and memorial rites (vernacular religiosity of the Russian-Komi-Permyak borderland)

Church censing ritual — fumigation with incense or its substitutes — is widespread in folk culture. It plays a particularly important role in funeral and memorial rites, where the fumigation is usually carried out in order to ritually purify people, space and objects that have been in contact with the deceased. However, the significance of this ritual is not equal in different local ethnical traditions: in some communities, it is simply recommended, while in others it is of a prime importance. The accessibility of this ritual action for people also varies. In some traditions, only religious specialists (the priest and his assistants) can perform this ritual, in other traditions, anyone can do it. The article is concerned with vernacular forms of censing. The culture of Yurlians — Russians living in a different ethnic (Komi-Permyak) environment, and the culture of the northern (Kochevsky) Komi-Permyaks neighboring them, are among the traditions with a developed mythological semantics of censing. The main research data are materials collected during the fieldwork carried out in 2013–2017 and 2022 in the Northern Prikamye, in the Russian-Komi-Permyak borderland. The study is based on the structural and functional analysis of the rituals. It has been revealed that the locations of censing in the structure of traditional funeral and memorial rites partially coincides with church prescriptions, however, vernacular fumigation with incense is of more intense character; around it, a kind of “mythology of censing” develops, and dialectal ritual terminology is formed. Censing fulfills not only typical cleansing and apotropaic functions, but it also acts as a way of mediation between the living and the dead — it “wakes up” the souls, invites them to a ritual meal, guarantees the availability of food, etc. Special folklore formulas addressed to beings-intermediaries between the living and the dead (angels, wind, etc.) provide the realization of this function. Individualized versions may arise from the ritual, which adapts to the new life realities.

Keywords: Ural, Slavic-non-Slavic borderlands, vernacular practices, mytho-ritual tradition, ritual terminology, folklore formulas.

Funding. Contribution by S.Yu. Korolyova to the paper is financially supported by grant of the Russian Science Foundation, project No. 22-18-00484 “Slavic-non-Slavic borderlands: funeral and memorial rite in ethnolinguistic coverage” (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

REFERENCES

Agadzhanian, A.S., Russele, K. (2006). How and why to study modern religious practices? In: Agadzhanian A.S. & Russele K. (Eds.). *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii*. Moscow: Novoe izdatelstvo, 11–32. (Rus.).

Batalova, R.M., Krivoshchekova-Gantman, A.S. (1985). *Komi-Permyak-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy yazyk. (Rus.).

Bakhmatov A.A., Podyukov I.A., Khorobrykh S.V., Chernykh A.V. (2003). *Yurlinsky region: Traditional culture of Russians in the late XIX — XX centuries*. Kudymkar: Komi-Permiatskoe knizhnoe izdatelstvo. (Rus.).

Bondarkova, Iu.A. (2002). On the Relations between of the Orthodox Canon and Folk Beliefs in Funeral Rite of the Russian North. In: *Khristianstvo i Sever*. Moscow: Demiurg-art, 67–70. (Rus.).

Danchenkova, N.Yu. (2003). The village custom of “walking over the dead”: Lay Orthodox tradition of prayers for the dead (Vladimir region). In: N.Yu. Danchenkova (Ed.). *Religioznyi opyt narodnoi kultury: Obrazy. Obychai. Khudozhestvennaia praktika*. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvovoznaniia, 173–225. (Rus.).

Filin, F.P. (Ed.) (1977). *Dictionary of Russian dialects. Vol. 12*. Leningrad: Nauka. (Rus.).

* Corresponding author.

Каждение в похоронно-поминальном обряде...

Korolyova, S.Yu. (2018). "There are graves in our cellar": Burials of children outside common cemeteries in the 20th century: (Practices and narratives of northern Kama the river's basin). *Traditsionnaia kultura*, 19 (3), 138–149. (Rus.).

Korolyova, S.Yu., Chetina, E.M., Kolegova, O.A. (2015). Memory locus in the space of tradition: (rituals and narratives related to mass graves in Yurlinsky district of the Perm region). *Sotsio- i psikhologicheskii issledovaniia*, (3), 128–144. (Rus.).

Levkiyevskaya, E.E. (2004). Incense. In: *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'. T. 3*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 74–76. (Rus.).

Levkivskaia, E.E. (2014). "They just carried the Christian faith to the masses...": (Sacred specialists of the Soviet era in the Ukrainian enclave of the Saratov region). *Zhivaia starina*, (4), 50–53. (Rus.).

Levkivskaia, E.E. (2015). "Folk funeral" in the Samoilovsky district of the Saratov region. In: D.V. Gromov (Ed.). *Memento Mori: Pokhoronnye traditsii v sovremennoi kulture*. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 10–35. (Rus.).

Markov, E.E. (2012). Incense. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 29*. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, 99–102. (Rus.).

Morozov, I.A. (2008). Customs, beliefs, magic related to the beginning and the end of the feast. In: A.S. Kargin (Ed.). *Traditsionnoe russkoe zastole*. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskiy tsentr russkogo fol'klora, 16–35. (Rus.).

Panchenko, A.A. (2012). *Ivan and Yakov — Unusual Saints from the Marshland: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (Rus.).

Plotnikova, A.A. (2004). Fumigation. In: *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'. T. 3*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 541–545. (Rus.).

Podyukov, I.A., Korolyova, S.Yu., Panteleyeva, L.M., Svalova, E.N., Khorobrykh, S.V. (2020). *Dictionary of mortal vocabulary, phraseology and symbols of Russian dialects of the Kama region*. St. Petersburg: Mamatov. (Rus.).

Primiano, L.N. (1995). Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore. In: *Western Folklore*, 54(1), 37–56.

Putilov, B.N. (2006). *Theoretical problems of modern folklore*. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet promyshlennykh tekhnologii i dizaina. (Rus.).

Tsekhanskaia, K.V. (2013). *Veneration of Orthodox shrines in Russia*. Moscow: Palomnik. (Rus.).

Zhulanova, N.I. (1995). Yurlinty: Russian "island" or contact zone? (About musical folklore and traditional culture of the Russian population of the Komi-Permyak district). In: *Sokhranenie i vrozhdzenie folklornykh traditsii: Russkii folklor v inokul'turnom okruzenii*. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskiy tsentr russkogo fol'klora, 77–88. (Rus.).

Королева С.Ю., <https://orcid.org/0000-0003-4246-907X>

Брюханова М.А., <https://orcid.org/0000-0001-9489-5172>

Колегова О.А., <https://orcid.org/0000-0001-6908-0940>

Сведения об авторах:

Королева Светлана Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент, Пермский государственный национальный исследовательский университет, г. Пермь.

Брюханова Мария Анатольевна, инженер, Пермский государственный национальный исследовательский университет, г. Пермь.

Колегова Оксана Алексеевна, преподаватель, Национальный исследовательский университет ИТМО, г. Санкт-Петербург.

About the authors:

Korolyeva Svetlana Yu., Candidate of Philology, Associate Professor, Perm State National Research University, Perm.

Bryukhanova Maria A., Engineer, Perm State National Research University, Perm.

Kolegova Oksana A., Assistant, ITMO National Research University, St. Petersburg.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Accepted: 27.02.2023

Article is published: 15.06.2023