

Елена Самойлова

АНТРОПОМОРФНЫЕ ФИГУРЫ В КОНТЕКСТЕ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕВЕРНОРУССКОЙ ДЕРЕВНИ

Пришла соседка и говорит: «Паранья, Настасья-то умерла, надо из одёжи куклу сделать».

ПМА¹: Власова Н.М., д. Кокшенская,
Нюксенский район. 2009 г.

В современной севернорусской деревне похоронно-поминальная обрядность сохраняет неизменными элементы, известные по записям столетней и более давности. В их числе и некоторые вещественные атрибуты обряда — предметные проекции памяти об умерших.

В этой работе я сосредоточиваю внимание на антропоморфных фигурах как составной части предметной атрибутики обряда, которая до сих пор остается малоисследованной. Во время зимней экспедиции 2009 года в Нюксенский район Вологодской области² я зафиксировала несколько свидетельств использования антропоморфных изображений (в местной лексике — «кукол» и «чучел»), которые изготавливались из разных материалов родственниками умершего. До сих пор описание таких изображений в структуре похоронного обряда подробно излагалось в трудах этнографов-сибиреведов³ конца XIX — начала XX века. Подробный анализ использования изображений-предков в ритуальных практиках народов Сибири нашел отражение в монографии Д.К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири»⁴ и в работах современных исследователей⁵. Стимулом к написанию данной статьи послужили рассказы деревенских жителей об изготовлении антропоморфных изображений умерших в поминальные дни, записанные в Верхнеуфтюгском сельском поселении Нюксенского района Вологодской области. Целенаправленные поиски дали

¹ ПМА — здесь и далее ссылки на полевые материалы автора. Материалы хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской консерватории (далее — АФЭЦ).

² АФЭЦ, основной видеофонд (далее — ОВФ): 1483–1496 (указываются номера кассет с видеозаписями).

³ Среди авторов XIX века отметим этнографические труды П.П. Шимкевича, исследовавшего культуру нанаяв (гольдов), Г.Н. Потанина, изучавшего культуру бурят и ойрогов, Н.Л. Гондatti и С.К. Патканова, работавших в среде иртышских остяков (хантов).

⁴ Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

⁵ Павлинская Л.Р. Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: структура, функции и семантика погребального обряда: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 8–29; Алексеенко Е.А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Там же. С. 30–50; Федорова Е.Г. Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских утров // Там же. С. 198–220.

еще ряд свидетельств из различных районов севернорусской зоны. Несмотря на немногочисленность, эти свидетельства остаются уникальными для данной территории и заслуживают внимания¹.

В качестве основного источника публикации используются полевые материалы, собранные мною на территории Вологодской и Костромской областей в 2006–2009 годах и хранящиеся в архиве Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова; полевые записи руководителя Районного этнокультурного центра д. Пожарище О.Н. Коншина 1996 года, которые частично хранятся в его личном архиве, частично — в архиве Вологодского государственного педагогического университета, но большей частью утрачены и восставлены в результате моего с ним сотрудничества по его воспоминаниям и заметкам в 2009 году. В связи с малочисленностью имеющихся сведений, а также для сравнения и восполнения возникающих лакун привлекаются публикации исследователей XIX–XX веков.

Для определения функциональных характеристик антропоморфных изображений в контексте похоронного обряда и образующихся коммуникационных связей в оппозиции *живые / мертвые* мною были использованы методы и результаты анализа обрядов жизненного цикла, представленные в монографии А.К. Байбурина². В некоторых случаях оказался полезен метод социопрагматического анализа, предложенный Т.Б. Щепанской³. Ориентируясь на этот метод, в статье я рассматриваю:

- *символические объекты в контексте их бытования;*
- *интерпретации их символики, полученные в исследуемой среде⁴;*
- *ответные реакции, выраженные в действиях членов сообщества.*

Предложенную последовательность можно представить в виде краткой формульной записи: *символ* → *интерпретация* → *реакция*.

В соответствии с концепцией А.К. Байбурина использование антропоморфных предметов в системе [похоронного] обряда свидетельствует о повышении их семиотического статуса: «Для вещей, составляющих предметный мир человека, он колеблется в широком диапазоне, от минимальной выраженности знаковых свойств, когда семиотический статус стремится к нулю, до соб-

¹ Автор будет благодарен за указание на другие подобные свидетельства по севернорусскому региону.

² *Байбурина А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

³ *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

⁴ Вслед за К. Гирцем я придерживаюсь мнения, что описания символических систем народа должны иметь ориентацию на действующих лиц и исходить из тех же позиций, «из которых люди сами интерпретируют свой опыт, потому что описывать следует именно то, что люди сами считают», то есть следует начинать с тех формул, в которых они сами описывают то, что с ними происходит: «<...> мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем» (*Гирц К.* Насыщенное описание: в поисках интерпретативной теории культуры // *Антология исследований культуры. Интерпретации культуры.* СПб., 1997. Т. 1. С. 183–184; *Geertz C.* Thick Descriptions toward an Interpretive Theory of Culture // *Geertz C.* The Interpretation of Culture. N.Y., 1973. P. 12).

ственно знаков — вещей с максимальным семиотическим статусом»¹. В других ситуациях, например в детских играх с куклами, значение символа становится нейтральным. Система сложившихся народных представлений и верований дает возможность изучения ритуального символа во множестве интерпретаций и позволяет рассматривать его как проявление ритуальной реплики, вызванной реакцией сообщества на конкретное событие (в рассматриваемых случаях — смерть). Данный подход определяет последовательность изложения материала:

— *антропоморфные изображения умерших (чистые / нечистые / святые) в контексте ритуальных практик;*

— *конструирование посмертного статуса;*

— *система межпространственной коммуникации в бинарной оппозиции живые / мертвые.*

Начнем с рассмотрения существующих практик использования антропоморфных изображений умерших, фиксируемых в традиционной культуре конца XIX — первой трети XX века.

АНТРОПОМОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ УМЕРШИХ В КОНТЕКСТЕ РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК

Почитаемые изображения родителей (чистых умерших). Обратимся к фактам, свидетельствующим об изготовлении антропоморфного изображения умершего жителями Вологодской области. Нам известны три случая, упоминания о которых находим в архивных материалах О. Коншина, руководителя Центра традиционной народной культуры (ЦТНК) д. Пожарише Нюксенского района Вологодской области, собранных в экспедиции 1996 года². Информанты, сообщающие об интересующем нас феномене, родились в первой четверти прошлого века³ и проживали на территории нынешнего Уфюгского сельского поселения. Описываемые события относятся к периоду 1910—1940 годов и свидетельствуют о существовании в локальной традиции фактов использования антропоморфных фигур в похоронно-поминальной обрядности.

В деревнях Заболотье и Кокшенская после похорон устанавливали куклу или *чучело*, изображавших умершего родственника. При изготовлении антропоморфной фигуры использовали *одежду умершего*. Заместитель покойного пребывал в красном углу избы до *сорокового* дня. Жительница д. Кокшенская А.П. Клементьева вспоминает о похоронах бабушки — Августы Павловны: «Ой, много, много было чудес! У нас, эво, умерла сноха-то, Тамарина-та мать,

¹ Понятие семиотического статуса вещей предложено в работе: Байбурина А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 71—72.

² Копии этих экспедиционных записей частично сохранились в архиве ВГПУ и личном архиве О. Коншина, оригиналы, переданные на хранение в Нюксенский ЦТНК, сгорели вместе со зданием Центра во время пожара в 2007 году.

³ Любовь Николаевна Парыгина, 1907 г.р., д. Заболотье; Анна Павловна Клементьева, 1917 г.р., д. Заболотье; супружеская пара — Федор Михайлович Клементьев, 1931 г.р., Лидия Степановна Парыгина, 1924 г.р. из д. Наквасино.

так ишло Настасья Васильевна¹ натокала: “Сделайтё, — говорит, — чучело. Сделайтё, в горницу и поставьте. Вот из иё одежи. Иё одёжу-то наредите, и пускай она стоит”². Аналогичный пример был записан в той же деревне: «Пришла соседка и говорит: “Паранья, Настасья-то умерла, надо из одёжи куклу сделать. И, потом, куклу, её надо посадить в сутний угол до сорокового дня. Тут она и должна быть. Как поминать станут ли, чего ли, дак унесут”»³.

В приведенных выше примерах изготовление антропоморфного изображения иницируется «знающим» человеком (*знакомой* — подругой умершей в первом случае и *соседкой* — во втором, а не *своими* — близкими родственниками), что может свидетельствовать о переходе ритуального символа из числа общепринятых и распространенных практик в практику специалистов — носителей ритуального знания. В обоих случаях кукла изготавливалась как заместитель женщины, умершей в *преклонном* возрасте «от старости», и хранилась в доме до *сорокового* дня. Смерть (событие в жизни рода, общины) вызывала определенную реакцию, которая выражалась в совершении предусматриваемых традицией действий, в том числе и в изготовлении куклы. В качестве рабочей гипотезы выскажем предположение, что изготовление антропоморфного изображения было возможно лишь в тех случаях, когда умирал от старости человек, пользующийся уважением окружающих, то есть изготовленные куклы были своеобразным оказанием почестей (изготовление куклы = почитание умершего).

Морфология ритуального символа. Обратимся к морфологии образа. Основной для изготовления куклы — *скрутки*, описываемой во втором примере, — служила свернутая рулоном *исподка*⁴ умершей женщины и ее *головной платок*. «А эта вот, — говорит Любовь Николаевна, — как обычная кукла. Только узла не завязываешь и лицо закрытое. Этот край (платка. — Е.С.) выдернёшь туда (так, чтобы один из углов платка закрывал лицо куклы. — Е.С.)”. Она не живая ведь, поэтому и лицо закрыто, потому шчо не живая»⁵. Реконструированная по экспедиционным зарисовкам О. Коншина кукла похожа на самодельную тряпичную детскую игровую куклу, распространенную в различных регионах России. Реконструкция была выполнена О. Коншиным в феврале 2009 года. Ее *ритуальную* принадлежность выдает *отсутствие узлов* и необычный способ перевязывания платком, *скрывающим кукольное лицо*. Основа куклы — плотно свернутая рулоном женская рубашка из фабричной белой хлопчатобумажной ткани. Нательная одежда покойного, используемая в поминальных и окказиональных обрядах, приобретает особый семиотический статус и поэтому ниже будет рассмотрена отдельно. Туловище куклы обмотано красным головным платком из шерстяных нитей мануфактурного производства. Конструкция

¹ Настасья Васильевна — подруга умершей бабушки, родилась в 60–70-е годы XIX века.

² Архив Вологодского государственного педагогического университета: 2432–05 (указан номер аудиозаписи) Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Кокшенская, 1996 г.

³ Архив Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории (далее — ФЭЦ), основной аудиофонд (далее — ОАФ): 0577 (здесь и далее указан номер файла аудиозаписи), Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁴ Исподка — название нательной рубахи (вологод.).

⁵ АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

фиксируется шерстяным платком зеленого цвета, посредством которого формируется кукольная голова. Несмотря на непропорционально большую голову куклы, в целом она весьма гармонична и достоверно передает человеческий образ. Обретению пропорциональности человеческого тела способствует платок, покрывающий две трети ее поверхности. Его концы не завязываются, как при изготовлении обычной куклы такого типа, а протягиваются под края обмотки, лицо прикрывается одним из углов платка. Длина реконструированной куклы — 31,5 см, окружность — 30 см, разница диаметров *верха* (диаметр кукольной головы) и *низа* (диаметр основания куклы) составляет 2,5 см (12 см вверху и 9,5 см внизу). Диаметральная разница возникает за счет утолщения, образующегося при обмотке верхней части основания шерстяным платком. Такая кукла могла свободно, не нарушая пространственной гармонии, поместиться в красном углу, рядом с образами. Интересная отличительная черта такого рода фигуры — избегание реалистического сходства с замещаемым объектом, предоставляющая свободу воображению. Такого рода фигуры-заместители можно противопоставить другому типу изображений, для которых характерны детализация и конкретика. Примером могут служить антропоморфные изображения на иконах и некоторые образцы резной деревянной скульптуры. Эту группу изображений рассмотрю ниже. Любопытно провести параллель с закрыванием лиц в похоронном обряде, а также с изображением покойника в святочном ряженье (закрывание лица платком, тряпками и т.д., ношение масок).

Несколько отличен вариант изготовления, описываемый информантом из той же деревни Кокшенская, в случае, когда изображение называли *чучелом*: «Сделайте чучело <...> Иё *одёжу-то* наредите, и пускай она стоит». В рассматриваемой нами традиции отличие «чучела» от «куклы» определяется прежде всего величиной изображения¹, которое соответствует *размерам одежды умершего*. Уточнения, полученные от автора записи, свидетельствуют о соответствии размеров чучела человеческому росту — «шчтобы одежда вся нашла»². К сожалению, в имеющейся записи отсутствует информация о материалах, необходимых для создания конструкции. А размеры куклы варьируют в зависимости от ширины полотна свернутой исподки — стержневой основы конструкции.

Нательное белье покойного. Обратим внимание на детали изготовления антропоморфного заместителя. По мнению Э. Лича, любая характерная деталь одежды «может быть использована в качестве метонимического знака данного обряда или функции»³. Автор подчеркивает, что «знаковые отношения отражают близость двух объектов и потому являются главным образом метонимическими»⁴. Изготовленная без узлов кукла⁵ со скрытым под углом платка лицом становится *знаком* принадлежности к миру предков. Именно эти черты

¹ Именно этот аспект выделяет И.А. Морозов, подчеркивая выявленное конструктивное (размер предметов) и функциональное (кукол «хоронят» и закапывают, а чучела сжигаются или разрываются) различие между используемыми в календарных ритуалах куклами и чучелами (Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (кросскультурное исследование идеологии антропоморфизма): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2010. С. 25.).

² АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

³ Лич. Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001. С. 68.

⁴ Там же. С. 22–23.

⁵ Прочитывается сходство с ритуальным снаряжением покойного.

отличают ее от обычной игровой куклы-скрутки, используемой в детских практиках. Установление метонимической (сущностной) связи между умершим и его изображением достигается посредством использования его одежды (нижнего белья и головного платка). А. ван Геннеп, ссылаясь на наблюдения С.К. Патканова, приводит факт *замещения куклы подушкой и нательным бельем покойного*¹. Это находит подтверждение и в наших полевых материалах. В Никольском и Нюксенском районах Вологодской области одежду покойного, а именно нижнее белье, бережно сохраняют в доме, считая, что она обладает защитной силой — оберегает жилище и его обитателей. Ее хранят на чердаке — «шчобы ветром² не унесло (*крышу*. — *Е.С.*)»³. Приведу свидетельства жителей Нюксенского района: «Вот, шчо с покойного снимут, дак под застреху. Всё вот так, под застрехой там и есть. Да, с каждого (умершего в этом доме. — *Е.С.*) туда и запехивают. Вот, например, чего там, исподка — так и запехнут под застреху. А если ещчэ человек умрёт, дак под другую застреху. Там ведь много застрех-то всяких. Покойников ведь много, часто не бывает. Скажем, с ребён-ка с какого ведь не будешь (одежду хранить. — *Е.С.*). Со старика или старухи — *с большой головы*. Мы, когда бабушка умерла, исподку туда запехнули. [Ее] не трогают, и бельё там лежит»⁴. В Никольском районе нижнее белье покойного также хранят на чердаке, его развешивают на бельевой веревке или кладут в сундук. В хранении одежды покойного и изготовления его антропоморфного изображения прослеживается связь с *возрастом покойного*: «С ребенка с какого ведь не будешь», — объясняет информант и тут же утверждает норму: «Со старика или старухи — *с большой головы*».

В Бокситогорском районе Ленинградской области к каменному кресту, стоящему неподалеку от нового кладбища в д. Чудцы (точнее — в ее части, называемой Горка), приносили *одежду умерших детей*: «...у кого умер младенец, приносили»⁵. Т.Б. Щепанская увидела этот крест в 2002 году, и, по ее свидетельству, рубашечки и чепчик, которые были надеты на крест, делали его похожим на младенца, казалось, будто ребенка забыли на улице. Сходные описания приводит и А.А. Панченко⁶.

Использование одежды в качестве знака, замещающего покойного, отмечено и у народов коми. В Косинском районе Коми-Пермяцкого автономного округа в девятый и сороковой день *в красном углу дома вывешивали одежду покойного*: «Дома повесят одежду покойника на гвоздь, тут одежду прихватишь и ревешь. До еды плачут, перед тем как сесть за стол»⁷.

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. М., 2002. С. 138; Патканов С.К. Иртышские остяки. СПб., 1897. С. 146.

² Ветер приносит немало неприятностей жителям Верхнеуфтюгского с/п, в том числе срывает крыши с деревенских домов (ПМА, Вологодская обл., Нюксенский р-н, 2009–2010 гг.).

³ АФЭЦ ОАФ: 0577 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁴ Там же.

⁵ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н, д. Чудцы. Инф.: Татьяна (1952 г.р.), интервью Т.Б. Щепанская (МАЭ РАН).

⁶ Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 183.

⁷ Материалы из личного архива Фадеевой С., касс. 2, 3. Коми-Пермяцкий автономный округ, Косинский р-н, с. Пуксиб. Инф.: Батуева Александра Егоровна, 1931 г.р., запись

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

<http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/01/978-5-88431-209-8/>

Отметим, что одежда покойного играет медиативную роль и при совершении ритуальных действий, связанных с поминанием нечистых покойных, антропоморфные изображения которых будут рассмотрены ниже.

В Буйском районе Костромской области женщина, делавшая аборт, стала *подарить детскую одежду нуждающимся* (многодетным, что в традиционном сознании приравнивает эту социальную категорию к нищим), поводом к этому могло послужить видение во сне умершего ребенка: «Вот, говорит, приснилось ей тоже: сидит, говорит, маленькой-то этот. Плачет, и говорит: “А меня без рубашечки похоронили, у меня кожу сдирает”»¹. Схожие ритуалы — *одаривание одеждой в случае смерти нечистого покойника* (русалки), в том числе и некрещеного ребенка, — проводились и у южных славян: в Купальскую ночь «воронежские крестьяне развешивают им по лесам и прибрежным кустарникам холсты на рубашки»²; «В Україні довго зберігався звичай серед жінок — в русалчін тиждень розвішувати по деревах полотно, що його ніби русалки брали собі на сорочки. Ба більше: на вікнах розкладали гарячий хліб³, гадаючи, що його паром русалки будуть ситі»⁴.

Таким образом, одежда покойного использовалась у разных народов для установления знаковой *метонимической связи* между объектом и его заместителем и играла важную роль при персонификации сконструированного образа.

Антропоморфные изображения нечистых или заложных покойников. Заслуживает внимания и использование антропоморфных изображений в обрядах весенне-летнего календарного цикла. Д.К. Зеленин отмечает их ярко выраженный поминально-похоронный характер, обращая внимание на связь ритуала с заложными, впрочем не похороненными, а значит нуждающимися в захоронении умершими⁵. В Саратовской губ. старухи «берут ржаной сноп, приделывают руки, обряжают по-бабы, кладут на носилки, воят и несут *чучело — русалку* (курсив мой. — Е.С.) в ржаное поле, где оставляют на меже»⁶. В Михайловском уезде Рязанской губернии в Петровское заговенье делали *куклу «величиною с шестинедельного ребенка, намалевывают ей нос, глаза, рот, наряжают ее в платье. Сделавши из досок гроб, кладут туда куклу, покрывают ее кисеею и убирают цветами»*⁷. Русалку провожают до реки и после не-

С. Фадеевой, Т. Голевой, 26.08.08, перевод Т. Голевой.

¹ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1728. Инф.: Александра Александровна Шипова, д. Шельково, 1931 г.р., интервьюер Т.Б. Щепанская. Костромская обл., Буйский р-н, 26.07–12.08 2000 г.

² Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 272.

³ Кормление умерших «паром» свежеспеченного хлеба, разломленного на две части, сохраняется в некоторых украинских селах Полтавщины и до настоящего времени. Во время экспедиции в с. Крячківка Пирятинского района Полтавской области летом 2009 года удалось сделать видеозапись поминального ритуала, совершаемого на могиле у матери: дочь приносит на могилу горячий пшеничный хлеб, чтобы «угостить паром» покойную (ПМА. Полтавская обл., Пирятинский р-н, с. Крячківка, 2009 г.).

⁴ Вороний О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 160. См. также об этом: Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 196–206.

⁵ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 288–289.

⁶ Там же. С. 255–256.

⁷ Там же. С. 266.

продолжительного прощания, заколов гроб и привязав к нему камень, бросают в воду. Приведенные примеры свидетельствуют как о ритуальной синонимичности чучела и куклы, так и о метафорической связи, возникающей между умершим, в данном случае нечистым или заложным покойником, и его знаковым изображением, с которым и производятся различные манипуляции (снаряжение, проводы, потопление и пр.).

В Вологодской области изображения почивших родителей изготавливались не только в Нюксенском районе, но также и в Кирилловском районе¹, здесь они были представлены резной деревянной скульптурой.

Изображения почитаемых предков, представленные резной деревянной скульптурой. Сохранение памяти о родителях в знаках, представленных в виде резной деревянной скульптуры, переплетается с традицией изготовления знаковых объемных изображений в виде куклы или чучела, речь о которых велась выше. В коллекции Череповецкого музейного объединения хранятся две деревянные скульптуры — «дед Саша» и «тетя Аня»² (Чаронда), привезенные в 1937 году из Кирилловского района Вологодской области. В 1967 году выходит книга В.Н. Померанцева «Русская деревянная скульптура», в которой автор, ссылаясь на сообщение директора Череповецкого музея К. Морозова, упоминает об этих антропоморфных изображениях как об основателях довольно крупного семейного рода³, следовательно, мы имеем дело с изображениями предков⁴. Г.Н. Бочаров находит черты сходства фигур с древней новгородской скульптурой — это «традиционные деревянные стержни» полуметровой высоты «с грубо вырезанными головами», где «пластически выявляется лишь нос»⁵. В своей статье он обращает внимание не только на внешний облик кирилловской деревянной скульптуры: «“Дед Саша” и “тетя Аня” были облачены в крестьянские костюмы», но и на ритуальный контекст: «...им приносились жертвы (в специальной посуде подносились еда), чтобы они помогли своим потомкам и отводили беду от дома»⁶. Автор отмечает, что это «не столько скульптура, сколько предмет поклонения в скульптурной форме»⁷. Однако замечу, что все вышесказанное имеет непосредственное отношение к изображению «деда Саши», которого родственники почитали как старейшину рода. Что же касается «тети Ани», то, по сведениям А.К. Супинского, имевшего доступ к ар-

¹ С 1937 по 1955 годы — Чарозерский р-н Вологодской обл. В 1955 году он был присоединен к Кирилловскому (Чарозерский сельсовет), а с 1970 года его территория перешла Печенгскому сельсовету.

² Выше приведено описание церковной деревянной скульптуры из этого же района, хранящейся в фондах РЭМ.

³ Померанцев В. Русская деревянная скульптура. М., 1967. (Пагинация в альбоме отсутствует, текст располагается на с. 9, пагинация моя. — Е.С.)

⁴ В публикациях эти антропоморфные изображения именуются «домовыми». Изучение вопроса о введении в научную терминологию данного определения для подобных изображений требует специального исследования и не входит в задачи настоящей статьи, в связи с чем при их обозначении лишь подчеркнем важный факт — связь изображений с умершими (покровителями рода).

⁵ Резчик, создавший «Деда Сашу», углядев в каповом наросте ствола человеческие черты, выделил, вернее выявил, их несколькими ударами-порезками топора (Бочаров Г.Н. Русская деревянная скульптура // Дерево в архитектуре и скульптуре славян М., 1987. С. 129).

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Там же.

живным материалам Череповецкого музейного объединения¹, она считалась покровительницей женских рукоделий. По заведенному обычаю, девушки во время беседы совершали ритуальное целование скульптуры, откуда и происходит второе название скульптуры — «баба кислוגубая». Особую значимость приобретает немаловажная деталь — «тетя Аня» была наряжена в одежду умершей женщины. В обычное время изображение «тети Ани» хранилось на «полотке», то есть на чердаке² (ср. с местом сохранения нательного белья покойного в Нюксенском и Никольском районах Вологодской области).

Сопоставляя описание с теми описаниями, которые приводят информанты из д. Кокшенская, обнаруживаем сходство, которое позволяет рассматривать чародские находки как своеобразные деревянные куклы в тряпичных одеждах, изображающие умерших родителей.

Неожиданное сближение с антропоморфными фигурами умерших, используемыми в деревенских практиках, просматривается в практиках ритуального почитания церковной резной деревянной скульптуры — их одевают, кормят. Скульптурное изображение св. Николы Можайского облачено в архиерейские одежды и хранится в церкви с. Спирово (Московская область, Волоколамский район), неподалеку от Иосифо-Волоцкого монастыря. Во время летней экспедиции 2010 года я побывала в Успенском соборе г. Яранска, в левом приделе которого расположена резная фигура «Спас сидячий» («Христос в темнице»). Еще в начале прошлого столетия образ Спасителя был одним из почитаемых. Прихожанка этого собора, женщина 60–70 лет вспоминала рассказы матери о том как в былые годы «приезжали именно к Нему, приезжали на конях издалека <...> кто знал, те приезжали к Нему, такого в других деревнях нет»³. У его ног поставлена пластиковая миска, которая служит для сбора приносимых *продуктов*: «Ему нужно продукты приносить. Чего хошь, то и положь. <...> Можно принести и из одежды, если хочешь, но что-нибудь маленькое — носочки»⁴. Вторая емкость для продуктовых пожертвований, как и в других храмах, предназначается для поминальной милостыни и размещается на столе, у которого служат панихиду по усопшим.

Еще один пример, связанный с народной традицией почитания деревянной церковной скульптуры, относится к 20-м годам прошлого века. Во время экспедиции, предпринятой для поиска резных изображений почитаемых в Пермском крае⁵, Н. Серебренников попросил местных жителей перевезти очередную находку из сельской часовни на пароход. «Прошел час, другой, наступили сумерки. Давно пора отплывать, прошли все сроки, а “идола” все нет. Организовали новую “поисковую партию” на берег, и все объяснилось просто. Деревенские как начали ритуально прощаться со своим Христом, так и не могли закончить. *Уложили Его в предложенный пермским гостем упаковочный ящик,*

¹ Архив Череповецкого музейного объединения (далее — Архив ЧерМО). *Супинский А.К.* Локальные особенности пережитков культа предков у севернорусских Вологодской области. Д. 82. Рукопись. Череповец, 1967.

² Там же. С. 31.

³ АФЭЦ Рукописный фонд (далее — РФ): № 3387. С. 33.

⁴ Там же.

⁵ В Пермской художественной галерее находится уникальная коллекция деревянной культовой скульптуры — около 400 памятников XVII — начала XX века, собранных в различных (в основном северных) районах Пермской области.

точно человека в гроб, и принялись плакать... (курсив мой. — Е.С.). Позже у самого причала староста часовни “выторговал” себе холстину-саван, в которую скульптура была обернута, и поспешил скорее уехать домой»¹.

Приведенные выше примеры показывают, что ритуалы почитания церковной скульптуры схожи с почестями, воздаваемыми антропоморфным изображениям предков. Возможно, именно это является причиной осторожного отношения к скульптурным изображениям святых со стороны современных священников.

Изображения святых, существующие в виде иконы или деревянной скульптуры, представляют предметные проекции памяти об умерших, которые заслужили высокий посмертный статус. Замечу, что такого же высокого положения удостаивались и неканонизированные местночтимые святые — богомольные старички и старушки, изображения которых хранились в деревенских домах в виде рисунков и фотографий.

И если в некоторых случаях традиционная культура избегает достижения реалистического сходства с объектом (как в изобразительной традиции, так и в поминальных ритуалах), то при создании изображений святых, наоборот, стремится к максимальной детализации формы, так как создаваемый образ должен быть узнаваем. *Границы узнаваемости* определяют *статусом святого*²: *местночтимые* (канонизированные) святые (в пределах одного монастыря, прихода или целой епархии) и *общечтимые* (святые Вселенской церкви и святые, чествуемые в одной или нескольких поместных церквях)³.

В рассмотренных нами изображениях покойных, принадлежащих различным статусным группам, отличительной особенностью является именно *степень детализации формы*. Так, в случаях изображения чистых и нечистых умерших показатель степени детализации (разработанность формы) достаточно низок, а при изображении святых покровителей он стремится к наивысшей отметке. О.А. Седакова, рассматривая ритуалы, связанные со смертью чистых покойных, подчеркивает *табуированность* как основное свойство погребальной лексики⁴. После годовых поминок умерший присоединяется к общему числу предков, именуемых в севернорусской зоне родителями.

Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что каждой статусной группе умерших — *«родители»* (чистые), *«нечистые покойники»*, *«святые родители»* — может соответствовать знаковое антропоморфное изображение. Причем создание знаков, способствующих сохранению памяти о «святых родителях», сохраняется до настоящего времени, поддерживается в православной

¹ Панов А. Убежище «пермских богов» // «Вокруг света». 2005. № 10. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1359/>.

² Характер почитания одинаков для местночтимых святых и для святых Вселенской церкви. Наряду с канонизированными святыми существует особый вид почитания усопших — подвижников благочестия, совершаемый без официальной санкции. На могилах таких подвижников поют панихиды, их имена поминаются на литургии, почитателями составляются службы и акафисты, несмотря на то что они не приобретают официальную статусность (Цыпин В.А. Канонизация святых в Русской церкви в XX в. // Проблема святых и святости в истории России. М., 2006. С. 234).

³ Там же.

⁴ Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и юных славян. М., 2004. С. 151.

традиции, тогда как воплощение образов умерших «родителей» в виде куклы или чучела¹ утратило свою актуальность и сохраняется в памяти немногих старожилов. Метафорическая связь антропоморфной атрибутики ритуалов весенне-летнего календарного цикла с нечистыми покойниками прочитывается через призму исследовательских работ. В современной жизни ритуальные чучела превращаются в яркий символ праздничных гуляний, проведение которых теперь определяется не столько с точки зрения истории, сколько сценарными планами, рождающимися в многочисленных учреждениях культуры.

Поскольку изготовление антропоморфных изображений умерших находится в непосредственной зависимости от их посмертного статуса, возникает необходимость рассмотреть, каким образом происходит его формирование, а именно — выявить оценочную шкалу или матрицу, используемую в традиционной культуре и позволяющую идентифицировать принадлежность покойного к той или иной статусной группе: *чистых, нечистых* или *святых родителей*.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОСМЕРТНОГО СТАТУСА

Какими же критериями пользовалось общество при оценке посмертного статуса человека? Среди трудов исследователей, внесших вклад в изучение данного вопроса в отечественной науке, назовем работы Д.К. Зеленина, А.К. Байбурина и Т.А. Бернштам². Важное значение в определении посмертного статуса приобретал *возраст³ умершего*. Д.К. Зеленин, выделяя два разряда умерших, исходит именно из их возрастной (количественной) характеристики: «К первому разряду относятся т.н. родители, то есть *умершие от старости* (курсив мой. — Е.С.) предки; это покойники почитаемые и уважаемые, много раз в году поминаемые. Совсем иное представляет собой второй разряд покойников, такие как мертвяки или заложные. Это — люди, умершие *прежде срока* (курсив мой. — Е.С.) своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижной, несчастной или насильственной смертью»⁴. А.К. Байбурин обращает внимание на восприятие человеческой смерти как результат истощения его жизненной силы. «Выражение “избыть свой век” как раз и означало “полностью израсходовать отпущенную жизненную энергию”. Однако это, если можно так выразиться, идеальный вариант. Схема предусматривала отклонения как в сторону “недожитого века”, так и в сторону “пережитого века”, то есть как преждевременной, так и запоздалой, затянувшейся смерти»⁵.

¹ Вместе с тем нельзя не отметить и такую форму фиксации сохранения памяти об умершем, как фотографию. В интерьере жилища они крепятся к стенам или размещаются в семейных альбомах. Однако при видимом сходстве с антропоморфными фигурами, изображающими покойных, наблюдаются и некоторые отличительные особенности. Например, размытость границ сохранения фотографий, включение их в ритуальные практики, что свидетельствует о необходимости отдельного изучения данного феномена и связанных с ним культурных практик.

² См. указанные выше сочинения.

³ Геннеп А., ван. Указ. соч. С. 134.

⁴ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 39.

⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 102.

Понятие *срок* (или век) имеет достаточно четкие границы и используется для обозначения нормы, регулирующей поведение человека в сообществе. Например, в Никольском районе Вологодской области продолжительность жизни *первого покойника*, захороненного на новом кладбище, предопределяла будущее людей, которые проживали на территории данного поселения, указывала на продолжительность их жизни: «На кладбище никто не похоронен, только освящена земля. На новом кладбище положено похоронить очень старова человека¹, который прожил *достойную* жизнь: он и не болел, и *ушел по старости*. Очень хорошо бы похоронить мужчину лет 90–95, чтобы на нашей земле жили люди хотя бы *до девяноста лет*, и особенно мужчины. [Это] по нашим обычаям»².

Как видим, в критерий статусной оценки информант закладывает не только количественную, но и качественную характеристику, определяемую понятием «достойной» жизни. Т.А. Бернштам приводит доказательства, свидетельствующие, что в народной культуре при определении статуса умершего, помимо возрастных и смертных (*своя / не своя*) характеристик, учитывалось и «состояние души», то есть использовался и *качественный показатель*. В предложенной ею классификации под естественной смертью подразумевается все та же смерть «по старости» в «положенный Богом срок». При этом среди «чисых», то есть умерших своей смертью стариков, выделяются *спокойные и ходячие / бродячие* мертвецы, что объясняется «разными личными свойствами умерших», «состоянием души», а также *выполнением* родственниками умершего необходимых *ритуальных действий* (достойное погребение, поминовение, милостыня и пр.)³. Существующие представления «о загробной участи» человека утверждали и закрепляли жизненные нормы, направленные на приобретение высокого посмертного статуса.

Отношение к случайной (преждевременной) смерти было также неоднозначным и рассматривалось в зависимости «от разной оценки Богом качества жизни людей», приобретая положительную или негативную оценку⁴.

Таким образом, учитывая влияние количественных и качественных характеристик на определение посмертного статуса, попробуем представить его в виде суммы этих слагаемых. Выражение может быть представлено в виде формульной записи:

¹ Традиционная культура, обращаясь к вопросу определению статуса «основателя» кладбища (первое захоронение), предлагает различные варианты ответов. Так, «основателем» некоторых кладбищ, образованных в середине XX века, мог стать воин, погибший от ран в местном госпитале: «В войну похоронены — там, у церкви первые. Мама говорила, что там был военный похоронен (раненый офицер, в 1942 г. — Е.С.), а потом уже стали здесь хоронить. А тут же военные стояли» (Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н, с. Чудцы, 2007. Интервьюер Т.Б. Щеланская). Подобную историю об образовании нового кладбища рассказывают жители д. Воцко, Ленинградская обл., Гатчинский р-н, Вырицкое с/п. ПМА, 2009 г. Приведенные материалы показывают, что в локальной традиции «основателем» кладбища мог стать как кто-либо из умерших родителей, то есть местных, проживавших на этой территории, так и пришелец, обретший здесь последнее пристанище.

² АФЭЦ ОАФ: 0971 — Вологодская обл., Никольский р-н, Теребаевское с/п, д. Кузнецово. Инф.: Треснина Н. П., 1959 г.р., 2009 г.

³ Бернштам Т.А. Указ. соч. С. 190–191.

⁴ Там же. С. 179–180.

Посмертный статус = Продолжительность жизни + Личностные качества (состояние души)

В Вологодской губернии представлениями о «больших» и «малых» родителях руководствовались при совершении похоронно-поминального обряда. «Покойника, который обыкновенно называется “родителем”¹, несмотря на то, *большой* он или *маленький* (курсив мой. — Е.С.), кладут на стол под иконами и зажигают около него — “теплят” — восковую свечку. “Большого родителя” приходят смотреть и проститься с ним соседи, родственники и знакомые. “Родителя” до церкви провожают соседи и соседки с причитаниями родных. Умерших девиц провожают ее подруги, они и несут ее на головах. Покойника в доме очень боятся, хотя бы он был самый близкий, и боязнь продолжается долго после похорон. “Маленьких родителей” не боятся²». Как видим, похороны «большого родителя» предполагали повышенную ритуализацию, что объяснялось боязнью возможных вредоносных действий со стороны умершего. Смерть представляет *событие*, которое вызывает определенную *реакцию* сообщества. Реакция выражается в совершении конкретных действий, регулируемых *нормативной базой* сообщества.

Обряды, направленные на защиту социума от опасностей и связанные с наличием покойника в деревне, подробно рассматривает О. Седакова, выделяя *пассивно-охранительные* — катартические акты и *активно-оградительные* — профилактические акты. В похоронно-поминальной обрядности мы выделим те действия, которые были направлены на «умилостивление» умершего³ и блокирование его возможного вредительства⁴, то есть относящиеся к группе профилактических (активно-оградительных) актов, среди участников которых мог находиться и антропоморфный двойник умершего.

По представлениям восточных славян, наиболее опасным считался сорокадневный период, отсчитываемый со дня смерти умершего, когда «душа» пребывала в ожидании уготованного ей места: «До сорока дней летает душа — в гости приходит»⁵; «По выходе из тела душа отправляется странствовать по мытарствам в продолжение сорока дней, а затем сообщают заслугам, попадает в ад или рай и там живет уже до страшного суда. Там она уже не имеет тех нужд, какие имела на земле»⁶.

¹ После годовых поминок умерший присоединяется к «родителям» (сев.) или «дедам» (полесс.) — «адресатам общих календарных поминок» (Седакова О.А. Указ. соч. С. 150).

² Данное высказывание невозможно расценивать однозначно, так как оно противоречит существующим в традиционной культуре представлениям об опасности, исходящей от покойника, обладающего неизрасходованной жизненной силой. В ритуальной практике находит отражение в проведении профилактических актов.

³ О. Седакова разделяет их на две группы: «оказание почести умершему» и «ограждение живых от действия смерти» (Седакова О.А. Указ. соч. С. 78).

⁴ Так, Т.А. Бернштам отмечает, что не все чистые покойники ведут счастливое существование в загробном мире, так как они разделяются на две группы — «спокойные и ходячие / бродячие. Неспкойные мертвецы — души нерешенного состояния, не покончившие счеты с жизнью». Минимальный срок их хождения — 40 дней (Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 190).

⁵ АФЭЦ ОАФ: 0416 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁶ Корреспондент Иван Голубев. Тотемский уезд, Волог. обл., 1898 // Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 5. Ч. 4. С. 46.

Сороковым днем могло ограничиваться время пребывания в доме антропоморфного заместителя умершего: «И потом куклу, её надо посадить в сутний угол до сорокового дня. Тут она и должна быть. Как поминать станут ли, чего ли, дак унесут»¹. А. ван Геннеп обращает внимание на взаимосвязь нахождения такой куклы в доме умершего и *продолжительностью посмертного переходного периода*, варьирующейся в представлениях разных народов².

Что касается установления каких-либо пределов, связанных с хранением изображений святых родителей, то они неизвестны, и в данном случае уместно обратить внимание на концепты локальной памяти, актуализирующие почтение того или иного святого. Например, жители Никольского района Вологодской области до сих пор вспоминают рассказы местного крестьянина, побывавшего в одном из петербургских храмов во время службы Иоанна Кронштадтского, и стараются следовать услышанным от него духовным советам.

Установление статуса покойного влияло на проведение похоронно-погребального обряда, характер поминовений и оказывало определяющее значение при изготовлении антропоморфного изображения.

Рассматривая временные и пространственные границы хранения антропоморфных изображений умерших, можно увидеть тенденцию к их расширению при высоких значениях оценки качественных показателей, учитывающихся при определении посмертного статуса. Так, жизненный цикл антропоморфного атрибута календарных праздников (статус нечистых покойников) непродолжителен. Время сжимается и может варьироваться в локальной традиции от нескольких часов до нескольких дней. Пространственный локус пребывания — внешний (улица, поле, лес, река). Изображения чистых родителей сбегаются в доме, то есть пространство дома можно рассматривать как ограничитель. А срок их хранения либо определяется временем посмертного перехода, либо уравнивается с продолжительностью существованию рода. Предел сохранения иконы или церковной деревянной скульптуры определяется не столько социальной памятью, сколько естественным сроком службы материала, из которого они изготовлены. Причем изношенность изображения становится стимулом к изготовлению или приобретению нового, то есть границы культурной памяти стремятся к бесконечности и соответствуют сроку существования самой культуры.

После того как были определены количественные и качественные слагаемые статусной оценки умершего, то есть основные критерии оценки, а также выявлены временные и пространственные ограничения сохранений их антропоморфных изображений, можно перейти к рассмотрению системы коммуникационных связей, возникающей между пространством живых и умерших.

¹ АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

² «Я полагаю, что должна быть связь между продолжительностью хранения кукол и продолжительностью путешествия в иной мир» (*Геннеп А., ван.* Указ. соч. С. 138).

СИСТЕМА МЕЖПРОСТРАНСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ В БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИИ ЖИВЫЕ / МЕРТВЫЕ

Возможность существования коммуникационной системы определялась способностью человеческого сознания к сохранению восприятия и представления после момента переживания — *памяти* (поминания), воспоминания. В традиционных представлениях сохранение памяти *живых* об *умерших* могло рассматриваться как своеобразный залог сохранения памяти *умерших* о *живых*. Память рода актуализировалась в дни ритуальных поминовений, о чем может свидетельствовать комментарий, объясняющий существующий в локальной традиции обычай приношения в родительские дни к Большому кресту на кладбище (общему для всех умерших) поминальную трапезу, предметы одежды и другие приношения: «Так это мы кладём: хто фартук положить, хто полотенца, хто носки <...> как завет даём. Как (дар. — *Е.С.*) даю своим родителям, своим умёршим, как это, чтобы они там поминали меня. *Они же не должны меня забывать, я же к им приду*»¹. Таким образом, вертикальная связь «живые ↔ мертвые» служит гарантом успешности родственных связей, устанавливающихся в обрядах посмертного перехода между недавно умершим и его родом («мертвые ↔ мертвые»).

Память сохранялась вербальными и невербальными средствами: в текстах (в том числе и музыкально-поэтических формах), предметах, сохраняющих медиативную связь (предметы личного обихода, одежда, рисунки, фотографии, антропоморфные изображения).

Антропоморфные двойники, которых наряжали в *одежду* умерших (или которых из нее изготавливали), служили постоянным напоминанием для родственников, создавая *иллюзию пребывания покойного в доме*. Кукла была утешением, особенно для детей, испытавших горе от потери близкого человека: «Вот это (было. — *Е.С.*) у нас с сестрой (мама, показывая на куклу, которую сделали из одежды умершей бабушки, нам и говорит. — *Е.С.*): “Шчо не тужите, шчо бабушка у вас сидит””. А нам ведь, говорит, и радостно. Ведь раньше фотокарточек никаких не было, ничего»².

Тоска по близкому родственнику могла быть одним из импульсов, побуждающих изготовление изображения, замещающего умершего. Именно этим чувством объясняет Станислав Семенович Уланов, 1937 г.р., из д. Заборье (Нюксенский район Вологодской области) возникшее у него желание создать двойника недавно умершей жены. «Ну, дак ведь мне все-таки повиселые. Загляну, Валя все. Мне ровно все как отойдет от сердца у меня, отлевет. Все, Валюшка... загляну — в чиплятнике Валюшка сидит»³. Жена С.С. Уланова умерла в 2009 году, к годовщине была сделана очень похожая на нее женская фигура: «Как живая, правда. Открываю двери-те — Господи! Валя как живая, правда»⁴.

¹ АФЭЦ ОАФ: 0514, Республика Карелия, Беломорский р-н, с. Шуеречкое. Инф.: А.Е. Шутько, 1918 г.р., 2009 г.

² АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Коншин О.Н., 2009 г.

³ АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

⁴ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

Одежда способствует достижению особого сходства с покойной: «...одежу ту одел, которую она все носила, во дворе обряжалась»¹. Вот как сам информант описывает созданную им конструкцию: «<...> я одел ее — платье, курточку одел. Это я зимой делал — по-зимнему (одета. — *Е.С.*) по этому. <...> Я там набил тряпок тамока, штаны ватные. Штаны новые я одел. Валенки. Так она у меня и ходила. И летом все в валенках ходила — болела она. [— Там соломой набито?] — Нет, тряпочки. Там мячики в груди... [— Мячики?!] — Мячики. И на голове мячик»². Знакомые и соседи неоднократно пугались, заметив «Валю» у дома, дочь не только не утешалась, глядя на материнский наряд, а только больше расстраивалась. Такая реакция заставила Станислава Семеновича спрятать тряпичного двойника в курятнике. Со временем, чтобы «Вале» не скучно было, сделал своего двойника — «Тасика»: «Тасик сидит с гармонью и Валя рядом»³, — вспоминал при встрече О. Коншин. Легитимация стала возможной благодаря появившейся моде на «садовые куклы», размещающиеся у домов деревенских жителей. Такие фигурки, вписанные в интерьер двора, ни у кого удивления не вызывают и воспринимаются как элемент декора. Изобретательный С.С. Уланов решил достать из курятника обе антропоморфные фигуры, неподалеку от них поставил еще одну — «грузина», изображающего то ли охотника, то ли грибника, с кузовом за плечами и корзиной, полной мухоморов в руках. У его ног разместилось подобие собаки, сделанное из старого овчинного тулупа. В таком соседстве заместитель покойной вопросов не вызывает, а если еще и одежду сменять... «Надо бы, конечно, ее переодеть в другую (одежду. — *Е.С.*). Ну, она точно так, этак же ходила, такая небольшая была»⁴, — делился переживаниями Станислав Семенович.

Антропоморфный заместитель умершего появляется в д. Заборье спустя 70–80 лет. Прерванная традиция подобных практик привела к изменению восприятия двойника покойного в среде деревенских жителей. Появление «Вали» воспринимается окружением уже не как соблюдение, а скорее как нарушение ритуальной нормы. Под крышей дома С.С. Уланова спрятано нижнее белье покойной, а в доме хранятся предметы памяти, оставшиеся от матери и жены. Созданный из одежды покойной двойник вполне традиционен и воплощает образовавшуюся лауну в коммуникации. Однако вопрос о причинах появления подобного феномена остается открытым. Что это? Воспроизведение (угаснувшая, но не исчезнувшая из глубин памяти традиция) или новация (модель, сконструированная по традиционным канонам)?

Фигуры-заместители включались в систему взаимоотношений, устанавливаемых между миром живых и мертвых. В Нюксенском районе Вологодской области кукла-двойник удостаивалась почестей: ее усаживали в сутках⁵, кормили. «(На тарелку перед куклой. — *Е.С.*) в сутний угол положат хлеба кусок, водички

¹ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

² АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

³ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

⁴ АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

⁵ Сутки — название красного угла избы в восточных районах Вологодской области.

нальют. Тут, до сорокового дня, всё она (еда. — *Е.С.*) и есть»¹. Ритуальное кормление умершего сохраняется на данной территории до настоящего времени и объяснимо устойчивостью представлений, согласно которым покойный до сорокового дня продолжает посещать свой дом. Для него *застылают постель*, с внешней стороны дома *вывешивают полотенце* — «он ходит умываица»², оставляют еду. Пищу, предназначенную для покойного, ежедневно обновляли — наливали в приготовленную для него чашку чистую воду (чай) или сохраняли неприкосновенной: «А и нынче говорят: “Надо ему налить стопку, и шчобы она стояла до сорока дней”. Она выдохнется, да ещчэ и выпьёт кто»³. Жительница д. Дресвянка Верховажского района Вологодской области приносит еду к хранящимся в доме фотографиям с изображением умерших. Участники экспедиции обратили внимание на печенье и хлеб, положенные хозяйкой дома у икон и настенных фотографий. Угощение преподносится в определенные дни, обычно в Новый год и в день престольного деревенского праздника: «Наш праздник, дак я сменяваю, а это скотине отдаю (корове. — *Е.С.*), в деревню уношу»⁴. Объясняя гостям и исследователям причину ритуального кормления, Антонина Михайловна говорит просто: «Пусть идут крещеныи»⁵.

Подобные обряды совершались не только в доме, но и на кладбище: на второй день после похорон устраивали «кормление могилы»⁶, близкие родственники приносили на могилу шаньги⁷ и яйца — завтрак, кормили птиц зерном, а при посещении кладбища в кануны девятого и сорокового дней, угощали ужином.

Обряд кормления умершего, в том числе и его антропоморфного изображения, встречается у разных народов. Ритуал угощения создает иллюзию присутствия умершего среди живых и способствует установлению *двусторонней связи*. Антропоморфные изображения играют роль *предмета-медиатора*⁸ в коммуникационной системе, соединяющей живых и умерших.

Одаривая дочь, мать дает наказ — кормить и поить куколку (ритуальное кормление), что является ключом к установлению контакта. Ритуальное корм-

¹ АФЭЦ ОАФ: 0577 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

² АФЭЦ ОАФ: 0416 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

³ Там же.

⁴ Фольклорный архив «Пропповского центра» ФА ПЦ ДТ хт 07-18. Вологодская область, Верховажский район. Чушевицкий с/с, д. Дресвянка. Инф.: жительница д. Дресвянка, 1925 г.р. Собиратели: Витковская О.С., Толмачева Е.Б., Степанов А.В., 2007.

⁵ Там же.

⁶ См. об этом: *Седакова. О.А.* Указ. соч. С. 211.

⁷ «Шанежка она на простокваше, или кефир и сода, а на дрожжах — это я уже считаю олады», — объясняет мне Никулина Галина Васильевна из д. Андреевская, Тарногский р-н Вологодской обл. Первое поминовение, после возвращения с кладбища, начиналось с шаньги: «Первое шанежкой и поминают. Молитву чего-где читают, или помолчат, потом выпивают». Шаньги в местной традиции становятся знакомым поминальным блюдом, чем объясняется поминовение усопших «за первой шанежкой», приготовленной вне обрядового контекста: «Она (мама. — *Е.С.*) только берёт первую шанежку и всегда вот говорит, шчо: “Помяни, Господи, всех *честных* родителей”» (АФЭЦ ОАФ: 0561 — д. Андреевская, Вологодская обл., Тарногский р-н, Маркушевский с/с, 2009 г.).

⁸ Медиативная роль антропоморфных изображений в культурной практике народов менде рассматривается И.А. Морозовым. См. об этом: *Морозов И.А.* Феномен куклы и проблема двойничества (в контексте идеологии антропоморфизма) // Живая кукла. М., 2009. С. 11–74.

ление символических изображений покойных могло способствовать установлению связи между миром живых и миром мертвых. В исследованиях В.Я. Проппа акт приобщения пищи умерших или его имитация рассматриваются как необходимость при переходе в мир умерших¹. В такой коммуникации заместителям отводилась роль посредников. В поисках примера с ярко выраженной медиативной функцией антропоморфного изображения обратимся к произведениям сказочной прозы. В сказке «Василиса Прекрасная»² умирающая мать одаривает дочь: «Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу. Отдала ей и сказала: “Слушай, Василисушка! Помни и исполни мои последние слова. Я умираю и оставляю тебе вот эту куклу; береги ее при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. *Покушает она* и скажет тебе, чем помочь несчастью”»³. Кукла становится *заместителем предка*, выполняющим функцию *защитника и помощника*.

Появление материалов, свидетельствующих об изготовлении кукол и чучел — заместителей умерших родственников в Нюксенском районе Вологодской области, позволило расширить представление о предметной атрибутике похоронно-поминального обрядности и провести параллели с другими антропоморфными изображениями мертвых (нечистых покойников и святых). Особенностью изготовления антропоморфных заместителей чистых родителей служит использование одежды умершего, а именно его нижнего белья, что способствует установлению метонимической связи между объектом и его знаковым выражением. Полевые материалы 2009–2010 годов, собранные в Нюксенском и Никольском районах Вологодской области, позволяют подтвердить предположение А. ван Геннепа о структурном изменении изобразительной формы, при котором антропоморфная фигура замещается одеждой умершего. В домах деревенских жителей по-прежнему хранятся женские и мужские рубахи покойных родителей, кальсоны и прочие предметы, оберегающие жилище и его насельников от различных невзгод.

Определяющим фактором при изготовлении таких изображений является установление посмертного статуса. Статусная оценка зависит от количественных (срок, век) и качественных (состояние души, соответствие жизненных поступков духовным и нравственным нормам сообщества) показателей, причем в современных ритуальных практиках смещение происходит в сторону качества — духовной зрелости человека, тогда как количественные характеристики все больше формализуются и сохраняются в фольклорных текстах ритуала.

Антропоморфные изображения, представляющие покойных родителей и святых, функционируют как зримые воплощения коллективной памяти и выступают в ритуальной практике в качестве медиаторов, связующих между собою сферы коммуникативного пространства или же обеспечивающие его непрерывность во времени.

¹ Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 1998. С. 161.

² Достаточно редкий сюжет, в котором ярко выражена роль куклы, выступающей в качестве чудесного помощника. В других сказках, в которых упоминается кукла, несмотря на то что ее роль эпизодична, функциональность (помощник) сохраняется. Е.Н. Елеонская считает, что связью между этими сказками служит или имя, или внутренняя связь по сюжетам. См. об этом: Елеонская Е.Н. Сказка. Заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 59.

³ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 2008. С. 123.