

Министерство образования и науки Удмуртской Республики  
Министерство культуры и туризма Удмуртской Республики  
Министерство национальной политики Удмуртской Республики  
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»  
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН  
АУК УР «Национальная библиотека Удмуртской Республики»  
МУ «Управление культуры Исполнительного комитета  
Кукморского муниципального района Республики Татарстан»

## **ПРОГРАММА**

### **Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Я жизнь пою...»,**

посвящённой 100-летию со дня рождения удмуртского поэта,  
заслуженного работника культуры УАССР  
Гайфутдина (Гая) Сабитовича Сабитова

*15–16 сентября 2015 г.*

УДК 398(=511.131)

**Анисимов Н.В.**

*Тартуский университет (Эстония)*

## **КОММУНИКАТИВНОЕ ПОВЕДЕНИЕ УДМУРТОВ В КОНТЕКСТЕ ОКОЛОСМЕРТНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ<sup>1</sup>**

В статье рассматриваются представления удмуртов об околосмертном состоянии человека и связанные с ними коммуникативные стереотипы поведения. На основе опубликованных материалов и полевых сведений автора анализируется семантико-функциональная особенность поставленной темы. Приводятся несколько тематических блоков, которые характеризуют основные составляющие предсмертного периода в культуре удмуртов (знаки смерти; на смертном одре; «встреча» со смертью; «побывавшие» в ином мире).

*Ключевые слова:* удмурты, околосмертные представления, коммуникативное поведение, мир живых, мир мертвых, знаки смерти, лиминальность, кончина, покойные предки, агент/дух смерти, «посещение» иного мира.

## **COMMUNICATIVE BEHAVIOUR OF THE UDMURTS IN THE CONTEXT OF NEAR-DEATH VIEWS**

The article discusses the views of the Udmurts on the near-death state of a man and related communicative behaviors. Based on published materials and field information of the author the semantic and functional features of the topic are examined. Some thematic blocks that characterize the basic components of agonal period in the culture of the Udmurts (signs of death; on the deathbed; "meeting" with death; people who "have visited" another world) are considered.

*Keywords:* the Udmurts, near-death views, communicative behavior, the world of the living beings, the world of the dead, signs of death, liminality, death, deceased ancestors, agent/spirit of death, a "visit" to another world.

**В религии многих народов мира смерть воспринимается не концом**

---

<sup>1</sup> Автор статьи выражает благодарность Галине Анатольевне Глухой за научную консультацию и помощь в редакции статьи.

существования человека, а лишь началом пути в иное бытие. Так согласно религиозным воззрениям удмуртов, смерть является одним из этапов перехода в мир мертвых, к сонму предков. Например, в удмуртских народных песнях человек в этом мире «представляется лишь временным гостем». Вступив в пору старости, удмурты готовят посмертную одежду и к своей смерти готовятся морально. О переходе в мир мертвых говорят: «*Сопал дуннее кошкиз, таре кулэмъёслэн гуртазы улэ*». – «(Букв.: Ушел в «мир по ту сторону»<sup>2</sup>), теперь живет в деревне мертвых»<sup>3</sup>.

Предсмертный период для человека является кризисным, когда возникает тесное соприкосновение с миром мертвых. Околосмертные переживания этого периода обычно включают физические, психологические и сверхъестественные аспекты. Анализ эмпирического материала и сведений из научных публикаций позволил выделить следующие типичные явления этого периода:

- символические знаки скорой кончины;
- физические мучения, внешние изменения умирающего;
- встреча и общение с умершими родственниками;
- встреча с существом из мира мертвых;
- осознание либо неосознанность своей смерти;
- случаи обмирания и оживания.

## ЗНАКИ СМЕРТИ

По сообщениям информантов, человек перед смертью чувствует какое-либо внутреннее беспокойство, а в некоторых случаях, при осознании своей смерти/гибели – страх и паническое состояние. Перед уходом в иной мир человек сталкивается со сверхъестественными явлениями, которые в народе интерпретируют как знак о скорой кончине. Этими знаками могут быть:

---

<sup>2</sup> Данный вариант буквального перевода предложен Т. Г. Владыкиной и Г. А. Глухой в совместной монографии «Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря». - Ижевск, 2011. - С. 121

<sup>3</sup> «Деревней мертвых» называют кладбище. Аналогичные обозначения кладбища можно встретить, например, у русских (селение мертвых, погост), мордвы (*тоначинь веле* “потусторонняя деревня”) и обских угров (*халас луг’ор* “мертвых поселок”) [Петрухин 1995: 314; Зенько 1997: 109; Карабельников: электр. ресурс].

- неестественное поведение животных и птиц (напр.: в дом залетает птица или стучит в окно):

*«Укно пиялае лобась тылобурдо могзе. Кышнопала ке – кышномуртлы луэ. Могзе ке, ивор кылійське ни, выжы-кумылэн. Төр шоры ке могзе – пиосмуртлэн кылійське кулэм иворез» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2010]*

— «В оконное стекло птица бьется. Если со стороны кухни – [смерть] бывает на женщину. Если [птица] бьется [в окно], весть [о смерти] слышится уже от родни. Если сталкивается со стороны красного угла – слышится весть о кончине мужчины»<sup>4</sup>;

- увядание и гибель посаженных деревьев и растений,
- встреча с образами потустороннего мира (напр.: душами умерших),
- «дурные» сновидения и прочее:

*Уйвөття ке, лысо писпу ке – пиосмуртлы луэ. Уйвөтын пограм лысо писпуэз аэзиськод ке, пиосмуртлы луэ. Куаро писпу ке луэ – кышномуртлы луэ. Нюлэс погыръяса ке аэзид, матысь выжы-кумылы луэ. <...> Паллян пыдпыдэс ке лыдэ, кулэм кылійськоз. <...> Тодэмлы луэ со» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2010]*

— Если во сне приснится хвойное дерево – [смерть] на мужчину бывает. Если во сне видишь поваленное хвойное дерево, [смерть] бывает на мужчину. Если снится лиственное дерево – [смерть] на женщину бывает. Если во сне валишь лес, [смерть] на близкого родственника бывает. <...> Если чешется левая ступня, услышишь весть о покойнике. <...> На знакомого [человека] бывает это».

Видеть во сне срубленное/поврежденное дерево считается плохим

<sup>4</sup> Здесь и далее переводы выполнены автором – Н.А.

предзнаменованием и в культурах других народов. У хакасов, например, «видеть во сне лиственницу, <...> к смерти, причем к смерти мужчины» [Кустова 2009: 50].

Для предотвращения нежелательной смерти, удмурты совершают ряд акционально-вербальных акций. Например, курице, закукарекавшей петухом, рубят голову со словами: «*Эн мыдланьяськы! Аслыд мед луоз!*» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2014] – «Не упрямясь (букв.: не поступай наперекор)! На тебя саму пусть будет [смерть]!»; кошке, испражняющейся перед человеком, или воющей собаке с опущенной головой, плюют в ответ и говорят: «*Аслад йырад мед луоз!*» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2010] – «На твою же голову пусть будет [смерть]!», при прочих нестандартных/неестественных случаях произносят универсальную вербальную формулу: «*Пересь муртлы/пересьёслы мед луоз*». – «На пожилого человека/на стариков пусть будет [смерть]».

Особое значение удмурты придают сновидениям, в которых снятся смерть человека, похороны и/или могилы. Согласно народным представлениям удмуртов, эти сновидения являются добрым знаком – человеку еще суждено прожить долгую жизнь. Недобрым знаком считается видеть во сне себя или кого-то из родственников босым, блуждающим по земле. Негативная в данном случае семантика исходит, возможно, от того, что обнаженная стопа в народной обрядности служит индикатором нижнего («иноного») мира, вступать в который можно только босым [Мазалова 2001: 42; Семенов 1992: 113]. Также о приближении смерти судят по частым сновидениям, в которых приснившиеся усопшие родственники/знакомые «зовут» с собой в иной мир. По рассказам информантов, живых чаще всего беспокоят души умерших неестественной смертью. Согласно народным воззрениям, умершие неестественной смертью могут воздействовать на срок жизни живых – наслать болезни и преждевременную смерть. Удмурты в таком случае, чтобы избавиться от назойливого покойника и избежать смерти, совершают специальный поминальный ритуал *сьёрлань/берлань кюаськон* (букв.: за пределы/назад

бросание). На самом кладбище или встав спиной в сторону запада, кладбища бросают кусочки еды через левое плечо, при этом громко и с укором обращаясь к усопшему:

*Куликов А.Н.: «Тани мынам эше вал туж умой. Со ассэ ачиз быдтїз. Тае но съобраз ѓте вал. И вот тыкак кариз, «Ойдо» шуса. Сыре съорлань куяськи – больше ѓй вѓта».*

*Куликова З.Ф.: «Тышкаськыса, пе, куяськоно: «Кулїд ке, кыллы!» Материтьтыса, тышкаськыса, съорлань куяськиськод. «Мон тонэ нусал но, Аркашед вань ай», – шуиз. <...> Просто шайвылын, тазы съорам куяй: «Эш шедьты отын! Мынам та дуннеын уже трос али!» шуса» [ПМА: д. Старая Салья Киясовского района УР, 2014]*

— *Куликов А.Н.:* «Вот у меня очень хороший друг был. Он наложил на себя руки. Эту [про свою жену] тоже с собой звал. И вот совсем извел, призывая, мол, «Идем». Потом совершил обряд (букв.: назад бросания/отдаривания) – больше не снился».

*Куликова З.Ф.:* «Ругаясь, говорят, нужно совершать обряд «отдаривания назад»: «Если умер, лежи!» Матерясь, ругаясь, совершаешь обряд «отдаривания назад». «Я бы тебя унес да, Аркадий [про своего мужа] у тебя еще есть», – сказал [покойник]. <...> Просто на кладбище, так за спину бросала: «Найди там подругу! У меня на этом свете еще много дел!», говоря».

Использование в данном контексте экспрессивной лексики в виде матерной брани Б.А. Успенский трактует тем, что «матерная брань изгоняет нечистую силу из человеческого, видимого мира в ее «нечистое» пространство, т.е. к себе «домой»» [цит. по Штейнгольд 2006: 49-50]. Кроме того А. Штейнгольд отмечает:

«Причем документально зафиксировано, что в дореволюционной России

в крестьянской среде ей приписывалась большая эффективность, чем христианской охранительной молитве» [Штейнгольд 2006: 137].

Следует отметить, что русская матерная лексика (как отгонное средство) в культуре удмуртов является поздним явлением<sup>5</sup>. Наиболее архаичным способом для установления контакта с потусторонним миром, с одной стороны, и как отгонное средство, с другой стороны, надо считать обрядовые действия умилоствительного характера. Об этом же свидетельствует как раритетные источники [напр.: Островский 1873: 39; Смирнов 1890: 189; Елабужский 1895: 800], так и современные исследования [Шутова 2001: 132-139; Петрухин 2003: 250-251]. Такого же характера манипуляции в традиционной культуре удмуртов совершали для избавления от различных болезней:

«Ритуальное задабривание/умилоствление виновников болезней является одним из самых архаичных способов борьбы и профилактики заболеваний в народной медицине удмуртов <...> на современном этапе данная тактика обращения/общения с духом болезни почти вытеснена абсолютно противоположным методом борьбы с болезнью – изгнанием/уничтожением, явно выраженным в живой заговорно-заклинательной традиции удмуртов» [Панина 2014: 55].

Пространственные параметры и направления как *сьөрлань/берлань* “за пределы/назад” и *паллян/паллян пельпум сьөр* “левая/оборотная сторона левого плеча” в приведенных примерах ассоциируются с миром мертвых и именно поэтому используются при необходимости коммуникации с потусторонним миром.

В культуре удмуртов существует другое любопытное предзнаменование приближения близкой смерти – беспричинное появление синяков на теле

---

<sup>5</sup> В народной культуре удмуртов русская матерная лексика является одним из способов иносказания при контактировании с иным миром, как и языческая молитва во время молений, поминок и др.

человека. По замечанию информантов эти знаки скорой смерти появляются в основном у пожилых людей, которые уже наиболее близки к переходу в иной мир. В традиционной культуре удмуртов это явление получило следующие названия: *шӧй/шэй чепыльтэм/курччем* “щипок/укус трупа”, *кулэм мурт чепыльтэм* “щипок покойника”, *кулэм курччем* “укус покойника”, *убыр/убир чепыльтэм* “щипок вампира”, *ведӧнь чепыллям* “щипки ведьмы”, *шайтан чепыллям* “щипки шайтана”, а также, по сведению Г.Е. Верещагина, «*кулэм мурт родня чепыльтӱз*» (курсив мой – Н.А.), т.е. ущипнул покойник-родственник» [Верещагин 1995: 80]. По сведению информантки из д. Старые Какси Можгинского района УР, такие пятна особенно появляются ночью, если человек лег спать, предварительно не помолившись [ПМА: д. Старые Какси Можгинского района УР, 2014]. Другая информантка сообщила, что так случается, если человек «*ӧ стэтэк изыны выдэ*». – «ложиться спать без (букв.: господ), т.е. не помолившись богу» [ПМА: г. Ижевск УР, 2014].

По сей день удмурты немаловажное значение придают одной примете, связанной со стопой или пяткой человека: «*Паллян пыдпыдэс лыдэ ке, кулэм иворлы*» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2014] – «Если чешется левая ступня, то к вести о смерти», «*Паллян пыдтыш лыдэ ке, кулэмлы луэ*» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2010] – «Если чешется левая пятка, к покойнику бывает». Стопа, как и пятка, – нижние части ноги, а также нижние границы человеческого тела, через которые осуществляется контакт с внешним («иным») миром, связанные с представлениями о смерти [Мазалова 2001: 42-46]. Кроме того, по замечанию С.М. Толстой, «пространственные характеристики, где левый противопоставляется правому и является знаком потусторонней сферы, считается причастным к демоническому, ассоциируется с несчастьем и убытком, находится в оппозиции к жизни» [цит. по Попова 2011: 158].

Как правило, вышеприведенные явления воспринимаются удмуртами как предупреждение и трактуются как знак существенных перемен в жизни или знак чьей-либо кончины в скором времени.



## НА СМЕРТНОМ ОДРЕ

Чувствуя предсмертную агонию умирающего, для облегчения его мучений родные совершают ряд манипуляций, способствующих быстрому высвобождению души из тела:

- укладывают его на пол, предварительно расстелив солому или ненужную материю, фуфайку либо банные веники. Считалось, что на перине человек не может испустить душу;
- открывают вьюшку печи либо приоткрывают окно, дверь;
- развязывают все узлы на одежде умирающего, расстегивают пуговицы;
- на подоконник либо на стул рядом с умирающим, ставят чашку с водой, полагая, что после выхода из тела душа омоется там;
- вешают чистое полотенце, чтобы душа вытерлась после омовения;
- в отдельных локальных традициях во время тяжелых мучений рядом с умирающим кладут нож для более быстрого высвобождения души;
- зажигают свечку.

Все эти действия носят глубокую семантическую и символическую нагрузку.

Пол связан «с представлением земли, как лона, где покоились мертвые, где они рождались вновь, чтобы благодаря святости Матери-Земли вернуться к жизни» [Элиаде 1999: 248-249]. (Ср. в связи с этим: В Индии в похоронном обряде колов «тотчас после смерти труп кладут на землю, «чтобы душе было легче найти путь к местопребыванию мертвых», расположенному под землей» [Геннеп 1999: 138]). По мнению других исследователей, «солома, по симпатической связи лишь представляет землю» [Ямурзина 2011: 138]. Позднее солома была заменена другим эквивалентом. Система акциональных способов, используемых для облегчения кончины человека, включает еще такие действия, как раскрытие, открытие, развязывание, расстегивание и прочее. Заметим, что аналогичные действия выполняются во время трудных родов. Такие аналогии объясняются принципами гомеопатической магии – раскрытие, развязывание, расстегивание способствуют свободному протеканию энергии, его

высвобождению. Так, например, печь, являясь центром жилого пространства, служит опорной точкой, «через который приходит смерть и уходит душа в иной мир» [Галданова 1980: 95-96]. Вода, используемая в данном случае, символизирует путь в мир предков. Она служит и медиатором, способствующим раскрытию либо закрытию символической границы. Кроме того, вода является сакральной субстанцией имеющей очищающую функцию. Соответственно отсюда обычай закрывать либо выливать всю воду, находящуюся дома, когда в доме есть покойник. Использование полотенца указывает на символическое значение пути-дороги к сонму предков, в дальнейшем ожидающей душу. Металлический нож используют в качестве оберега от воздействия злых существ. Режущее свойство ножа выполняет функцию символического предмета, разъединяющего душу от тела. Апотропейное значение получает стихия огня, представленного в данном случае пламенем свечи. Зажигание свечи А.К. Байбурин связывает «с представлениями о темноте царства мертвых, куда перемещается умирающий» [Байбурин 1993: 104-105].

Выполнив вышеуказанные действия, умирающего на время оставляют одного и соблюдают полную тишину. Запрещается плакать и причитать. Считается, что громкое выражение горя затрудняет и мешает испусканию души. В данном запрете наблюдается также приобщение умирающего к миру мертвых, т.к. тишина/молчание является признаком потустороннего безмолвного мира. Традиция оставлять умирающего наедине свойственна и другим финно-угорским культурам. Например, у марийцев на предсмертном одре испускающего душу оставляют наедине с самим собой (со смертью), поскольку верят в его опасный взгляд. Считается, что человек, на которого он посмотрит перед смертью, умрет вслед за ним<sup>6</sup>.

Если человека смерть настигла мгновенно и без тяжелых мучений, в народе говорят: «*канчи/каньыл эзель*» – «легкая смерть». Существует мнение, что легкой смерти удостоиваются те люди, которые вели праведный образ жизни.

---

<sup>6</sup> Информация была получена во время написания статьи. Респондентка пожелала остаться неизвестной.

Абсолютно противоположные представления связаны с кончиной маргинальных персонажей. Считается, что больше всего физических мучений при испускании души испытывают грешные люди (колдуны, ведьмы, убийцы и т.д.), «при кончине которых даже погода портится (*урод адями кулыку, куазь но уродьяське*)» [Христолюбова 1984: 85]. В таком случае говорят: «*эзелез уг вуы*» – «его смерть не приходит»; «*Лул бастийсь уг лыкты*» [ПМА: д. Уразгильды Татышлинского района РБ, 2015] – «Забирающий душу не приходит»; «*лулыз потын турттыса куражже*» [ПМА: д. Старая Салья Киясовского района УР, 2014] – «душа мучается, пытаюсь (букв.: выйти [из тела])». Есть мнение, что душа людей, владеющих магическими способностями (приобщившихся к иному миру), не может покинуть тело человека до того момента, пока сверхъестественная сила не будет передана потомкам (или любому другому человеку). Для высвобождения души колдуна либо ведьмы удмуртам известны несколько акциональных способов. Некоторые из них мне удалось записать у южных удмуртов:

*«Мынам картэлэн анаез ведийнь вау. Соуэн сузэрез курадзиз шуэ но. Татсы ик, сюлмаз, марымен бышкалтйзы шуиз, венен. Ну кулыны курадзись мареке, нокызьы но кулэмез уг лу, пе, но. И тазы «тырс!», пе, бышкалтйзы. Сэре кулэм. А кудйзлэн вал сиес поно, лэся, чыртйяз. Сиес поно, пе, чыртйяз, мед кулоз шуса»* [ПМА: д. Старые Какси Можгинского района УР, 2014]

— «Мать моего мужа была ведьмой. Его сестра [когда умирала мать-ведьма] страдала, говорит. Прямо сюда, в сердце, этой самой иглой укололи, говорит. Ну, страдающую умереть, [которая] никак умереть не может, дескать дак. И так «тырс!», мол, укололи. Потом умерла. А некоторым на шею конский хомут вешают, видимо. Хомут вешают, де, на шею, чтобы умерла».

Из вышеприведенного примера видим, что имея дело с маргинальными

персонажами, используются нестандартные предметы (игла и хомут) облегчающие высвобождение души. Игла, как и другие металлические изделия, является апотропеем оберегающим от нечистых духов, а также обладающим нейтрализующим и поражающим эффектом. (Ср. в связи с этим: В культуре удмуртов для того, чтобы убедиться находится ли в избе колдун/ведьма на дверной косяк втыкают иголку без ушка). Другой магический атрибут – «хомут употребляется в разных целях, но во всех случаях он является символом рубежа, границы» [Голева 2011: 136]. Отсюда, вероятно, использование хомута для перехода души из одного состояния в другое, из одного мира в другой мир. Так, например, коми-пермяки использовали хомут в различных магических практиках: для нейтрализации воздействия мифологических существ, при врачевании, при получении магических знаний и для наблюдения за демоническими персонажами [Голева 2011: 135-136].

По сведениям, полученным от удмуртских (Татышлинский район РБ, Киясовский, Можгинский районы УР) и марийских<sup>7</sup> информантов, для облегчения отделения души ведьмы необходимо убрать/поднять конек с крыши дома. Данный факт зафиксирован также Д. К. Зелениным у восточных славян. Ученый предполагает, что «вероятно, этот обычай возник в те времена, когда у домов были крыши, но не было потолков» [Зеленин 1991: 346].

Согласно рассказам информантки из Малопургинского района УР, у ведьмы на уровне солнечного сплетения под кожей имеется что-то в виде холстины (*дэра кадь*). Умирает она лишь тогда, когда эта ткань сама собой истлеет [ПМА: с. Малая Пурга Малопургинского района УР, 2014]. По-видимому, для таких персонажей дан определенный номинальный жизненный срок, который зависит от некой магической материи, полученной (возможно, из сферы иного мира) во время обучения колдовскому мастерству.

## «ВСТРЕЧА» СО СМЕРТЬЮ

---

<sup>7</sup> Устное сообщение докторанта Тартуского университета В.В. Семеновой, 1987 г.р., д. Кушмара Звениговского района Республики Марий Эл. Информация получена от нее во время написания статьи.

Согласно полевым материалам автора, перед смертью человек меняется физически и психически — глаза тускнеют, руки холодеют, лицо становится бледным, иногда перестает узнавать близких, отличать день от ночи, становится агрессивным, нервным и т.д.

Человек близкий к смерти приобретает свойства и качества лиминального персонажа, т.е. находится в пограничье между миром живых и миром мертвых. Он может видеть существа иного мира и общаться с ними, а его душа способна вылетать из тела и путешествовать. Иногда душу тяжелобольного либо умирающего человека могут видеть родственники. В таком случае удмурты говорят: «*ишанзэ возьматііз/адžытііз*» – «показал/выставил свой призрак/свою тень». В традиционном сознании «появление мифологических персонажей воспринимается как знак приближения человека к миру предков» [Голева 2011: 119]. Поэтому, удмурты полагают, что если больной человек начинает видеть покойных и общаться с ними, то такой человек долго уже не проживет. Практически все информанты единогласно сообщают, что к человеку перед смертью «приходят» умершие родственники, чтобы встретить душу покойного и проводить в иной мир. Именно этим объясняются визуальные галлюцинации и общение с умершими родственниками перед смертью:

*«Мемей уйсърмиз ке, чисто вераське вал. Петен но вераське вал, и дяден но вераське. Марым шуэ: «Я, мыно инь, мыно. Мон дасяськемын инь, скоро вуо. Ті доры мыно инь». Озьы инь со вераське. «Кыччы-о мынод, меме?» – шуко но. «Ма, Петыр өтис но, оччы мыно», – шуэ. Собере нош ик шуэ, жсамдэ уыса: «Ойдо уни чаляк!» «Ма, али ик, даськи ке, мыно инь», – шуэ со нош. Со азже инь, кулэм муртьёсыз азже инь. Отё инь сэ»* [ПМА: д. Гурезь-Пудга Вавожского района УР, 2013]

— «Когда мать начала бредить [из-за тяжелой болезни], [со всеми умершими] разговаривала. И с Петей [умерший брат покойной] разговаривала было, и с отцом говорила. Это говорит: «Ладно, пойду уже, пойду. Я уже приготовилась, скоро приду. К вам приду уже». Вот так она

разговаривает. «Куда же пойдешь, мама?» – спрашиваю дак. «Вот, Петя позвал, туда и пойду», – говорит. Потом снова говорит, немного погодя: «Давай уже скорее!» «Вот, сейчас же, как соберусь, пойду», – говорит она снова. Она видит уже, мертвых видит уже. Зовут уже ее».

По словам респондентов, пришедших покойных родственников может видеть лишь человек, находящийся на смертном одре. От закамских информантов удалось зафиксировать такие сведения, что иногда души умерших можно наблюдать визуально, например, в виде маленьких птиц:

*«Бакчайын гу вань. Со гу дорын пуксѣнтійез вань Гарифалэн, оччы мынэм. Вѳаз лемпў вай сзъясъкыса кылле тазъы. Зольгыри тусъем пужиез, тылобурдоез базъынгес, зольгыри кадь но вылїйыз. <...> Со тылобурдоѣс мыныса пуксиллям но оччы, вѳаз ик кыллѣ. «Бон, таосыз нень сѣтъяса дышетїды-а? Мар та таше?» - шусъко. «Оло, кулэ ке, Лўл басътїсьѣс лыктїллям, оло, анаїѣсыд лыктїллям», – шко. Чирдо, тэччало, со лемпўын кыллѣ. Уг но кышкало. <...> Казыр бертыкы, со тылобурдоѣс сере лыктїзы. <...> «Мар тылобурдо меда та? Оло, анаїѣс лыктїллям-а монэ нуыны?» – шуэ Гарифа. «Чирк! Чирк! Чирк!» шуса тэччало котыраз» [ПМА: с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ, 2014]*

— «В огороде есть яма. Рядом с этой ямой есть скамейка у Гарифы, [она] туда пошла. Рядом ветка черемухи качается. Окраска как у воробья, [но] птица больше, спинка как у воробья. <...> Эти птички прилетели прямо туда и рядом сидят. «Так, хлебом что ли приучила их [птичек]? Что это такое?» – говорю. «Или, если должна умереть, Забирающие душу [духи] прилетели, или, [покойные] родители пришли» – говорю. Щебечут, прыгают, сидят на этой черемухе. И не боятся. <...> Когда пошли домой, эти птички за нами полетели. <...> «Что это за птички? Или, [покойные] родители пришли за мной?» – говорит Гарифа. «Чирк! Чирк! Чирк!» щебечут, прыгают вокруг нее».

Отождествление души с крылатым образом характерно для многих народов мира, который носит глубокий космологический, мифологический и культовый смысл и отображающий мировоззрение народа. По религиозно-мифологическим воззрениям финно-угров, божественные силы и покойные предки используют орнитоморфный образ как один из вариантов своих физических воплощений в мире людей. Кроме того, по народным представлениям, в птиц могут перевоплощаться маргинальные персонажи, владеющие магическими знаниями. Так, например, у славян «души праведников или почитаемых предков символизируются в образе «чистых» птиц (голубь, ласточка, аист, жаворонок и др.), а «нечистые» птицы – сова, филин, ворон – выступают в роли душ заложных покойников, грешников, колдунов» [цит. по Усачева 2008: 173]. Отсюда, вероятно, представление удмуртов, что если сорока стрекочет у дома – к гостям или какой-нибудь вести, ворона – к плохой вести, к покойнику, кукушка – к пожару и несчастью, а прилетевший в подворье белый голубь символизирует счастье и божественную благодать. В удмуртской традиции орнитоморфный образ встречается также в свадебной, рекрутской поэзии, который ассоциируется с невестой/женихом и рекрутом.

У локальной группы закамских удмуртов, которые имели тесный контакт с тюркскими народами и подверглись мусульманскому влиянию, существует отдельный персонаж ангела смерти – *Азрали*<sup>8</sup>. Встречается также другое название «*Лыл/Зан басьтйсь* “Забирающий душу”» [Садиков 2008: 154]. У соседних мари также существуют представления о существе иного мира – *Азырене*. У чувашей духа, отнимающего душу, называют *Чун или* (букв.: «Отнимающий душу» – перевод А.С.) или *Эсрел* (от мусульманского *Азраил* – комментарий А.С.) [Салмин 2007: 238]. Согласно народным представлениям,

---

<sup>8</sup> Подтверждая заимствование данного демонологического персонажа, Р.Р. Садиков отмечает, что «у мусульман ангел смерти именуется *Азраил*» [Садиков 2008: 154]. Возможно, с этим же персонажем связано другое удмуртское слово *эзель* (от тат. *эжэл* «смертный час, смерть, кончина»), которое обозначает смерть, кончину, участь, судьбу. Ареал бытования данного термина шире, нежели *Азрали* и, вероятно, усвоен удмуртами намного ранее.

ангел смерти имеет антропоморфный образ. По мнению удмуртов, к умирающему человеку он приезжает на сером коне, по мнению мари – на тарантасе, запряженном черными лошадьми<sup>9</sup>. Его неизменными атрибутами были острые ножи<sup>10</sup>, с помощью которых он отделяет душу человека от физического тела. Как отмечают марийские исследователи, ангела смерти могут видеть «грешные или злые люди; праведным он показывается редко», иногда он появляется во время испускания души человеком или можно встретиться с *Азыреном* во сне [Тойдыбекова 1997: 302; Ямурзина 2011: 136]. Согласно сведению информантки из с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ, агент смерти *Лул басьтись* может иметь орнитоморфный образ в виде маленькой птицы, похожей на воробья, и показывается человеку перед смертью [ПМА: с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ, 2014]. Подобный орнитоморфный персонаж зафиксирован в д. Уйвай Дебесского района УР («лул басьтись тылобурдо» – «птица забирающая душу»), который бывает желтоватой окраски и приходит к умирающему перед смертью [Кельмаков 2006: 191].

По рассказам информантов, существуют умершие естественной (тяжело больные, старики) и неестественной смертью (умершие в результате несчастного случая, убитые и др.). Ко второму виду относят и душевнобольных. По определению Д.К. Зеленина, умершие своей смертью переходят в разряд предков, а «люди, умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижную несчастную или насильственную смертью» [Зеленин 1995: 39] относятся к разряду нечистых покойников. В первом случае умирающий, чувствуя приближение смерти, приглашает родных и благословляет их, дает напутственные слова. В некоторых, редких случаях исполняет даже сочиненную самим песню, для того, чтобы после его смерти родные пели ее и вспоминали о нем. В случае, когда умирает пожилой член семьи, к нему обращаются с просьбой: «*Шуддэ сёт*» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2008] – «Дай свое счастье».

---

<sup>9</sup> Подр. см. [Садиков 2008: 154; Ситников 2006: 17].

<sup>10</sup> Имелись также другие атрибуты убийства – веревка, коса, топор, шило, деревянный молоток, лопата, серп (подр. см. [Ситников 2006: 17]).



Полагают, что человек получивший счастье покойного, получает вместе с этим покровительство и помощь в трудных жизненных ситуациях<sup>11</sup>. Души людей, скончавшихся быстрой неосознанной смертью, считаются опасными. Они не переходят в мир мертвых, «они бродят по земле, <...> тревожат и пугают близких, вредят им, насылают болезни, служат чертям, смыкаются с нечистой силой» [Зеленин 1995: 23].



*Прощание родных с покойным на смертном одре.  
с. Вязовка Татышлинского района РБ, 1992 год.  
Из семейного архива семьи Тимерхановых.*

## «ПОБЫВАВШИЕ» В ИНОМ МИРЕ

В опубликованных источниках и полевых материалах автора имеются сведения о временном «посещении» иного мира. Считается, что это происходит

---

<sup>11</sup> Подобные представления характерны, например, коми. По их верованиям, умершие предки покровительствуют им, «появляясь перед покровительствуемым в трудных ситуациях» [Мифология коми 1999: 96].

с людьми, пребывающими в глубоком обмороке, коме или находящимся в летаргическом сне – *кулэм кадь кыллыны* “пребывать словно покойник”/*кулыса кыллыны* “пребывать умерши”. Закамские удмурты «про таких людей говорят, что они «побывали в нэрт» (от тат. мэрт “загробный мир”) – *нэртэ мынэм*. У таких людей на теле, на лице или руках остаются особые отметины в виде ожога» [Садиков 2008: 156]. В удмуртской традиции такого рода явления обозначают термином *кулыса улзон/кулэмысь улзыса султон* “оживание после смерти”. Согласно сведениям респондентов, побывавшие в загробном мире люди нередко получают магические способности и становятся ворожеями. По замечанию С.М. Толстой, «отношение к таким людям и при жизни, и после их смерти всегда настороженное» [Толстая 2010: 235]. Исследователь пишет, что в славянской традиции обмираниям в большинстве случаев давалась негативная оценка, связанная с отрицательной семантикой повторения, т.к. «при жизни они воспринимаются как опасные, поскольку дважды приходили на «этот» свет, дважды пересекали границу жизни и смерти (при рождении и после обмирания), а после смерти они опасны еще и как дважды умиравшие» (там же). В связи с этим приведем один из фактов, зафиксированный в д. Большие Сибы Можгинского района УР по воспоминаниям старожилов:

*«Пильмон Педягайлэн анэз куыса... <...> Педягайлэн анэз инь со. Педягайлэн таре ку куэмез инь, ми пичиесь дыръя со пересь вау туж. <...> Пильмон Педягайлэн анэз кулэм но, нуналаз ватны... малы ватйллямтэ, черкын көлтйллям. Уызылэм, пе, шуса вераськылызы. Дйськутэз, марым, оишськем, пе, вылэм шайпул вöзтйй. Вишллям-а мар-а? Бачка вие-а сэ, кызыы? Тйнь озыы вераськон вау. Кулэм муртэ, пе, улзе ке, улзын, пе, уг лэзё ни, берен, пе, виё» [ПМА: д. Большие Сибы Можгинского района УР, 2014]*

– «Умерла мать дяди Феди Пильмона<sup>12</sup> ... <...> Она мать дяди Феди уж.

---

<sup>12</sup> *Пильмон* (рус. Филимон) – в данном случае название рода, к которому принадлежит герой устного рассказа Федор.

Сколько лет теперь уж со смерти дяди Феди [прошло], когда мы маленькими были, он [тогда] уже был очень стар. <...> Дяди Феди Пильмона мать умерла да, в этот день похоронить... почему не похоронили, [ее] на ночь в церкви оставили. Оживала, мол, поговаривали. Одежда, это, повисла было, мол, вдоль гроба. Убили, что ли? Батюшка что ли как-то убивает ее? Такой вот разговор был. Умерший человек, мол, если оживает, ожить, мол, уже не позволяют, снова, мол, убивают».

Вышеописанный обычай убивания ожившего «мертвеца» выполнялся батюшкой, т.е. иноплеменником из другой (православной) культуры, где данное явление воспринялось как аномалия, опасная для живых. Удмурты же, несмотря на внешне официальную принадлежность к православию, даже в настоящее время устойчиво сохраняют традиционные воззрения, особенно касающиеся культа предков, не говоря уже о ситуации в XIX веке. Сведения об убийстве ожившего мертвеца в устной традиции удмуртов практически отсутствуют, хотя сами респонденты утверждают, что в прошлом таких ситуаций было немало. Некоторые же еще при жизни предупреждают своих близких о том, чтобы они хорошо убедились в их смерти:

*«Кыће ке но ныл-а мара зундэссэ ымаз поныса нбылыны шедьтэм но, гуньдэм, пе, но, сое, пе, ватйллям но... Сыре малы бон сое поттано луиллям медак, уг тоськы. Кыминь, пе, луэм, пе, со. <...> Соин ик азьло кунь уй кёлтытэк уг вато вылэм адямиез. Кунь уй кёлэм бераз... Яке улэоз шуса. Мон но, монэ кунь уйтэк эн ватэ шуса, серекъясько. Мон тани кампет али но чупчисько вал ижжогогалэсь. <...> Изьын выдыкым но, ымам понйсько но, серекъясько: «Куньмойтэк эн ватэ монэ, мынам яке кампетэ шунаса быроз» [ПМА: д. Дубровский Киясовского района УР, 2013]*

– «Какая-то девушка что ли взяла в рот кольцо и проглотила нечаянно да и подавилась, де, ее, мол, похоронили... Потом зачем же это ее выкапывали,

не знаю. Ничком вниз, мол, оказалась она. <...> Поэтому, раньше хоронили покойника только после третьей ночи. После того как три ночи «поспит» [хоронили]... Полагая, что вдруг оживет. И я смеюсь, мол, не хороните меня, [пока] не пройдет три ночи. Я вот и сейчас конфету сосала было от изжоги. <...> Когда спать ложусь тоже в рот кладу да смеюсь: «Не хороните меня раньше трех суток, вдруг у меня конфета растает [и я оживу]».

\*\*\*

Таким образом, в традиционной культуре удмуртов предсмертный период и околосмертные переживания человека являются начальным этапом перехода в инобытие. Сам человек при этом получает свойства и качества лиминального персонажа, т.е. «умирающий уподобляется уже мертвому» [Байбурин 1993: 105]. Помимо нарушения биологического состояния человека, персонаж, находясь на грани миров, коммуницирует с умершими предками и агентом смерти. В некоторых случаях возможно посещение иного мира и возвращение оттуда. Однако «во всех этих действиях до кончины умирающий выступает в роли субъекта, распорядителя ритуала, но с наступлением кончины становится объектом ритуала» [Байбурин 1993: 104]. Исходя из этого выстраивается отношение и моделируется коммуникативное поведение окружающих с данным персонажем, а сам умирающий получает новый социальный и ритуальный статус.

В рамках народной культуры околосмертный период, являясь переломным (рубежным) моментом, определяет особенности вербального и невербального поведения как одного индивидуума, так и целого социума (родственного круга, деревенской общины). Смерть, как наиболее существенная точка соприкосновения миров, требует выстраивания определенной стратегии и тактики поведения, которая уже имеет веками отработанные формы и способы регулирования поведения человека во время тяжелых эмоциональных потрясений. Здесь нужно заметить, что индивид, как правило, не всегда

осознает механизмы своего коммуникативного поведения, поскольку пользуется готовыми культурными «шаблонами», лишь иногда импровизируя и создавая индивидуальные вставки в виде вербально-акциональных моделей. Поэтому так важно именно сейчас исследовать данную тему, когда пожилое поколение в процессе взаимоотношения с потусторонним миром еще пользуется этими механизмами. В то время как подобные действия молодежи чаще носят механический характер без всякого осознания выполняемых действий, а чаще вовсе забываются и не воспроизводятся.

В завершении нужно отметить, что сам процесс перехода в иное бытие, в виде околосмертных переживаний человека, является существенным элементом трансформации в системе похоронно-поминальной обрядности, который требует дальнейшего изучения, поскольку современные глобализационные процессы могут повлиять (=уже влияют) на исследуемую тему.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 223 с.
2. *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края // Собр. соч. в 6 томах. Т. I. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – 260 с.
3. *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А.* Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. – Ижевск, 2011. – 320 с.
4. *Галданова Г.Р.* Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме / Г.Р. Галданова // Советская этнография. – 1980. – № 3. – С. 94–100.
5. *Геннеп А., ван* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
6. *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. – СПб.: Издательство «Маматов», 2011. – 272 с.
7. *Елабужский М.* Обряды некрещенных вотяков Елабужского уезда // ВЕВ. 1895. №9. С. 800-805

8. *Зенько А.П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. - Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 160 с.
9. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
10. *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. – М.: Издательство «Индрик», 1995. – 432 с.
11. *Карabelleвников Д.* «Похороните меня стоя»: забытые тайны мордовских погостов // Электронный ресурс: <http://nn.mk.ru/articles/2015/06/05/pokhoronite-menya-stoya.html>. Дата обращения 08.06.2015
12. *Кельмаков В.К.* Краткий курс удмуртской диалектологии: Учебное пособие для высших учебных заведений. – 2-е изд., стереотипное. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2006. – 386 с.
13. *Кустова Ю.Г.* Сновидения и приметы, предвещающие смерть, у хакасов // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга I / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – (С. 49-53) 226 с.
14. *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. – 192 с.
15. *Мифология Коми* / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина... / Науч. ред. В.В. Напольских – М.: Издательство ДИК, 1999. – 480 с.
16. *Островский Д.Н.* Вотяки Казанской губернии // Труды общ-ва естествоиспытателей при Казан. ун-те. – Казань, 1873. – Т. 4, вып. I. – 48 с.
17. *Панина Т.И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография / Т.И. Панина; науч. ред. Т.Г. Владыкина; Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН: 2014. – 240 с.
18. *Петрухин В.Я.* Погребение // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – 416 с.
19. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров / В.Я. Петрухин. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 464 с.
20. *Попова Е.В.* Культурные памятники и сакральные объекты бесермян: монография / Е.В. Попова; науч. ред. Г.А. Никитина; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2011. – 320 с.
21. *Садиков Р.Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 232 с.

22. *Салмин А.К.* Система фольк-религии чувашей. – СПб.: Наука, 2007. – 605 с.
23. *Семенов В.А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифологических представлений коми (зырян). – СПб., 1992. – 152 с.
24. *Ситников К.И.* Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. – Йошкар-Ола, 2006. – 160 с.
25. *Смирнов И.Н.* Вотяки // ИОАИЭ. – Казань, 1890. – Т. VIII, Вып. 2. – 308 с.
26. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. – Joensuu: Joensuu yliopistopaino, 1997. – 397 с.
27. *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.
28. *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. – М.: Институт славяноведения РАН, 2008. – 368 с.
29. *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). – Ижевск: «Удмуртия», 1984. – 128 с.
30. *Штейнгольд А.* Отражение древнеславянских верований в русском лексиконе. – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006. – 202 с.
31. *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. – 304 с.
32. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
33. *Ямурзина Л.* Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011. – 219 с.

#### ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА (=ПМА)

##### ***Вавожский район Удмуртской Республики (=УР)***

*д. Гурезь-Пудга*

1. Щеткина Антонида Петровна, 1939 г.р.

##### ***Киясовский район УР***

*д. Дубровский*

1. Анисимова Галина Анатольевна, 1970 г.р.;
2. Беспалова Антонида Петровна, 1950 г.р.;
3. Никонова Мария Павловна, 1926 г.р.

*д. Старая Салья*

1. Куликова Зинаида Францова, 1954 г.р.;
2. Куликов Аркадий Николаевич, 1948 г.р.;

3. Павлова Галина Николаевна, 1957 г.р.;
4. Петухова Раиса Ивановна, 1956 г.р.

### ***Малопургинский район УР***

#### *с. Малая Пурга*

1. Карабаева Мария Ивановна, 1961 г.р.

### ***Можгинский район УР***

#### *д. Большие Сибьы*

1. Александрова Елизавета Сергеевна, 1931 г.р.;
2. Рекалова Нина Николаевна, 1938 г.р.

#### *д. Старые Какси*

1. Ширшина Евдокия Ивановна, 1931 г.р.

### ***г. Ижевск***

1. Чибышева Флюра Ахметхановна, 1962 г.р.

### ***Татышлинский район Республики Башкортостан (=РБ)***

#### *с. Новые Татышлы*

1. Гильманова Гашира Шаймардановна, 1933 г.р.

#### *д. Уразгильды*

1. Ментдиярова Флюра Менкаировна, 1951 г.р.;
2. Нуртдинова Мадина Шайхутдиновна, 1955 г.р.;
3. Риянова Зоя Менкаировна, 1964 г.р.

## АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

1. НИИ и ГГПИ, 1987 = записи фольклорной экспедиции НИИ и ГГПИ, 15 декабря 1987 г., д. Удмурт Караул Красногорского района УАССР. Записали Ходырева М.Г., Карпова Л.Л.