

Л.М. Пантелеева, С.В. Хоробрых

«ЖИВЫЕ И МЕРТВЫЕ» В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Пермского края в рамках научного проекта № 18-412-590002 «Похоронно-поминальная обрядность в русской традиции Северного и Южного Прикамья (по данным народной речи и обрядового фольклора)».

Рассматриваются номинации живых и мертвых персонажей похоронно-поминальной обрядности Пермского Прикамья. К анализу привлекаются несколько методов, ведущим из которых становится лингвосомиотический. Закономерности, выявленные в результате исследования, позволяют сделать выводы о тематико-семантической отнесенности именованных, особенностях их языковой концептуализации, истоках регионального концепта «живые и мертвые» и его связях с устойчивыми символами в традиционной лингвокультуре славян.

Ключевые слова: персонажи обряда; похоронно-поминальная традиция; региональная культура; лингвосомиотика; пермские говоры.

Введение

Настоящая статья являет собой попытку описания одного из фрагментов наивной картины мира пермских жителей, который связан с номинацией персонажей похоронно-поминальной традиции и семантико-символической интерпретацией их функций в обрядовом тексте. Под персонажами обряда мы понимаем агентов, представляющих, по традиционным воззрениям, физическую и метафизическую стороны мирового устройства. В общем виде это две категории участников похорон: живые люди и покойник в его материальной и нематериальной сущности.

Исследование названий персонажей погребального обряда в региональной лексике поднимает актуальную проблему изучения мировоззренческих особенностей человека – носителя народной культуры. При этом в настоящей работе на поверхность выносятся вопросы об особенностях традиционной составляющей языкового сознания современных жителей Пермского края.

Теоретической и методологической базой настоящего исследования выступили работы отечественных этнолингвистов, посвященные изучению славянского погребального обряда как целостного лингвокультурного комплекса: *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре (1993), *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии (1995), *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (1995–2012), *Седакова О.А.* Поэтика обряда (2004) и др. В них дается ритуально-мифологическое истолкование основных феноменов погребальной культуры, раскрывается метафорический смысл языка и действий участников обряда, определяется связь семантической оппозиции «живой – мертвый» с другими типами противопоставлений, определяющими специфику народной культуры.

Благодаря обширным этнолингвистическим работам в общеславянской проекции становятся возможными исследования, обращенные к локальным этнокультурам, каковой, в частности, является традиционная культура Пермского Прикамья. Исследование специфики регионального концепта «живые и мертвые», выражающегося посредством именованных участников похоронного обряда, становится главной целью настоящей статьи. Теоретическая значимость

исследовательской инициативы обусловлена возможностью характеризовать понятийно-семиотические основы пермской языковой культуры, что, в свою очередь, даст основания для ее сопоставления с культурой славянских народов в целом.

Поддерживающие цель задачи сводятся к установлению (1) тематико-семантических групп лексики, используемой для номинаций «живых» и «мертвых» в пермской похоронно-поминальной традиции, (2) особенностей наивного истолкования культурно значимых смыслов, закрепленных в языковом сознании за персонажами обряда, (3) истоков культурной традиции, нашедшей выражение в диалекте, (4) связей регионального концепта «живые и мертвые» с устойчивыми символами в других лингвокультурах.

Источником культурно значимой лексики послужила устная речь русских жителей Прикамья, носителей традиционной культуры. Научная обработка отобранной лексики частично представлена в работах этнолингвистического характера [1–5]. Сбор лексического материала для статьи из этих изданий и неопубликованных полевых материалов осуществлялся методом сплошной выборки и был ограничен периодом с середины XX в. по настоящее время. К анализу отобранной лексики применялись процедуры семантико-тематического, деривационного, лингвосомиотического и концептологического методов.

Новизна исследования определяется обобщающим характером описания произведенных к современному времени этнолингвистических наблюдений за семиотическим развертыванием диалектной лексики в пространстве обряда, а также концептологическим подходом к изучению культурно отмеченных и вербализованных смыслов.

Материал и анализ

В народной речи лексическая репрезентация «живых» и «мертвых» персонажей обрядового действия характеризуется равновесностью в количественном отношении (объем номинаций в группах имеет незначительную разницу: «живые» – 40, «мертвые» – 39 единиц). Подробная языковая проработка обеих категорий является следствием их высокой значимости

для содержательного плана культуры в целом, а также широкой представленности конкретно в контексте похорон как обрамляющего жизнь обряда.

1. «Живые»

Форма человеческого существования, связанная с пребыванием в телесной жизни, осмысливается носителями народной культуры как конечная (в противовес вечной загробной жизни). Живых в пермском диалекте называют *смёртными* «*В роду уж ни одного смертного не осталось*» (Таман Ус.), имея в виду ограниченность их земного пути, а также противопоставление их бытия бытию высокого порядка – духовному, божественному. Смыслы, заключенные во внутренней форме этого названия, связаны с одной из древнейших этимологических концептуализаций понятия «человек» – т.е. отличный от «бессмертных» [6. С. 718].

Функцию выпроваживания покойника от «смертных» к «бессмертным» выполняют ритуальные специалисты. Они играют роль посредников между «этим» и «тем» миром, главной задачей которых является обеспечение правильного перехода умершего от живых к мертвым. Посреднические операции объективируются в действиях обмывания покойника, причитания по умершему, изготовлению гроба, мытью пола после выноса тела из дома, препровождению гроба на кладбище, захоронению, приготовлению поминального стола. По существу, все они представляют разные способы коммуникации между мирами.

Целевое единство ритуальных деятелей в семиотическом коде обряда поддерживается и сходством деривационных особенностей их именовании. В субстратной характеристике названий похоронных специалистов ведущим является именно мотив «действия», выраженный в том, что отглагольное происхождение имеет 90% данной лексики. Активный деятельностный признак определяет ритуальных специалистов в ранг главных распорядителей обряда (что еще более заметно на фоне родственников усопшего, отличающихся явной пассивностью). В результате работы распорядителей похорон гармонизируются отношения между мирами и восстанавливается правильный порядок жизни.

Деятельность по подготовке усопшего к переходу в загробный мир начинает специалист, обмывающий покойника. В пермских говорах он получил названия: *бабушка помывальна* (*баушка помывальна*) «*Есть бабушка помывальна, ее зовут обмывать умершего*» (Змеёвка Кунг.), «*Все больше звали покойника мыть помывальну баушку*» (Калинино Кунг.), *мытник* «*Кто специальный обмывал, мытник он называется у нас, тот, который моет, крестики ставит*» (Кубенёво Юс.), *обмывальщик* «*Приносят чашечку, кружечку, которую надо подавать обмывальщику*» (Пож Юрл.), *умывальщик* «*Подают еще из одежи что осталось умыльщику*» (Юм Юрл.), *умыльщик* «*Одежду умыльщикам раздают*» (Юм Юрл.). В ходе ритуального омовения вводится особая иерархия похоронных обмывальщиков, где ранги определяются характером действий работников: «*Специально были мужчина и женщина, которые мыли, специально для*

женщин и для мужчин отдельные. Тот, кто крестики ставит, тот главный мытник, а там уже второй, третий, кто что держит» [7. С. 144]. Деятельность обмывальщиков глубоко символична в своем содержании. В ее мифологической основе прочитываются такие смыслы, как приведение человека к «исходному» состоянию, возведение его в статус мертвеца и отделение от живых [8. С. 101–123].

Частично данная обрядовая символика прочитывается и в действиях другого ритуального специалиста – *мыльницы* или *мыльщицы*, которая занимается уборкой дома и мытьем полов после выноса тела покойного: «*Мыльница-то – которая пол мыла после покойника, получала за работу тоже отрез ткани*», «*Мыльщице ткань давали, головной платок, мужикам носовой*» (Орел Ус.). В контексте обряда мусор является символом старого, изжитого, а потому требующего удаления из «человеческого» пространства.

Нередко женщины могли совмещать функции обмывальщиков и уборщиков, что также отразилось в языке. В частности, *мытницей* в пермской речи называют женщину, помогающую в доме во время похорон: «*После того, как маму вынесли, я дома оставила мытницу*» (Перемское Добр.). Она как бы перенимает у родных покойника, поскольку в отличие от них способна оказать ему помощь по перемещению в загробный мир.

Кажется вполне возможным сопоставление в лингвосомиотической проекции обряда представленных диалектных именовании *мытница* и *мытник* с таким библейским понятием, как *мытарь* ‘сборщик податей’: в разных культурных контекстах эти персонажи предстают в роли «берущих». Логически встраивается в эту парадигму и другая языковая единица – *мытарства* в значении ‘испытания, угрожающие душе после смерти’. Объяснение этому видится нами в том, что обрядовый акт омовения совершается, как правило, сразу после смерти, т.е. с момента отделения души от тела и ее пребывания между мирами: «*Душа умершего сорок дней ходит по земле, “свои грехи собирает”*» [2. С. 140].

Особую значимость в похоронном обряде имеет уподобление обмывальщика усопшему по признаку их условной близости в пространственно-временном континууме. Обмывание и обряжение осуществляется людьми старыми – близкими по возрасту к смерти и, как следствие, к миру праотцов. Этот факт позволяет отметить в языковом портрете ритуального деятеля мотив «старости» (*бабушка помывальна*), а также выйти на идею вечности человеческого существования за порогом смерти и неугасающей связи между ныне живущими и ушедшими в мир иной: «*Обмывать да снаряжать из соседей кого, если смогут, позовут. Которые постарше, дак таких людей берут, зовут, который как сродственник*» [2. С. 137].

Обмывание и обряжение покойника завершается положением его в гроб. В новом обрядовом акте на первый план выходит следующий персонаж – *гробовик*, ‘мастер, делающий гробы’ «*Раньше по деревне гробовики ходили, кому надо, гробы готовили*» (Соликамск). Метафорические смыслы его работы выводятся из мифологической семантики создаваемого пред-

мета: гроб как способ изоляции усопшего от живых, как метафора природного мира – конечной точки земной жизни, как новое имущество покойника, отведенное ему в соответствии с полученным статусом.

Наибольшим авторитетом среди ритуальных специалистов пользуются так называемые **ученые** [1. С. 148; 9. С. 138] или **грамотные люди** [4. С. 98], роль которых играют женщины, исполняющие во время похорон плачи и тексты религиозного содержания. В заполнении пространства звучащей речью считается определенным магический смысл: исполнительницы ритуала «выталькивают» смерть из обжитого пространства, очищают дом от нечистой силы и молятся о прощении грехов: «*Дай душе грехов прощенья, телу – сон, душе – покой*» [7. С. 182].

В названии этой группы персонажей отражаются разносторонние мотивационные признаки, совпадающие в идее исключительного положения в социуме исполнительниц обрядовых текстов. На это влияет и общественное признание их ментальных способностей, и личный авторитет, и возраст, и психическая инаковость, и, иногда, профессиональное мастерство [8. С. 200; 9. С. 138]. Но главное, конечно, – причастность к слову, умение строить выразительные словесные произведения, основной целью которых является налаживание эффективной коммуникации между мирами.

Высокий статус ритуальных исполнительниц в системе персонажей обрядового действия связан, по нашему мнению, и с их значительной задействованностью в пространственно-временной картине обряда. Женщины-ученые «работают» на похоронах дольше остальных специалистов: свои жалобные песни и молитвы они начинают в доме при открытом гробе, продолжают в обрядовом шествии на кладбище и завершают во время траурной трапезы, кроме того они часто приглашаются родственниками умершего поплакать и помолиться в поминальные дни. Таким образом, деятельностное присутствие исполнительниц ритуальных текстов распространяется на несколько локусов посмертного пути покойника и различные, регламентированные традицией, сроки его поминовения.

Исходя из характера исполнения ритуальных произведений, обусловленного жанром, женщины-ученые именуются **вытницами** «*У нас вытница была, дак шибко переживала, мол, читала, по могилам причитала, говорила, мол, накажут ее за это. Бог накажет*» (Юм Юрл.), **молельщицами** «*Душу провожают, смотря какая молельщица, выходят и молятся, обычно на восток молятся, у каждого в руках свеча*» (Медведево Кишерт.), **моллящими** «*У нас душу провожат на сороковой день, идут со свечками с богом, со свечками, стелют там коврик, вот молишься, падают на колени. В огород выходит. Стелем коврик, тут молящая (она молилась богу по умершему) стоит со свечкой, с иконкой, вот и все, а потом еще остатки обеда кладут на крышу куда*» (Осинцево Кишерт.), **плаккольщицами** «*Плаккольщица, молельщица-то у нас осталось здесь две*» (Медведево Кишерт.), **причетчицами** «*Была одна причетчица, все доска-*

нально знала, а умерла весной» (Пож Юрл.), **читалками** «*Кутью из риса делают. Отварят его, в тарелку, сверху такой крест сделают из изюма. Пока читалка читает, она все стоит, а вот с кладбища придут, все по ложечке из чашки кутьи съесть должны*» (Усолье), **читальницами (читальщицами)** «*А перед читальницей чашка такая стоит, пластмассовая, в нее все деньги ложили*» (Калинино Кунг.), «*Кончают служить, выходят с читальницей на улицу, с кадилом, со свечками, молитву читают*» (Кунгур), **читальщицами** «*Читальщицу обязательно полотенце за работу дают*» (Рябки Чернуш.), **читальщицами** «*Пока тело умершего в доме, над ним должна читать читальщица, или учёная*» (Карагай), **читательницами** «*Читательниц почти не стаёт, некому молиться по покойнику*» (Бияваш Окт.).

Жанровые особенности произведений, отразившиеся в субстратной характеристике данных именованных, проливают свет на время содержательных изменений в работе похоронных специалистов. С вхождением христианской традиции в пространство древнего ритуала устные похоронные произведения стали срастаться с письменными религиозными текстами: полумимовизированное или импровизированное похоронное голошение стало обрастать церковно-книжными элементами. Это повлияло на переосмысление статуса ритуальных исполнительниц в современности: в языке они чаще позиционируются как молящиеся и читающие, чем плачущие и причитающие.

Последней точкой в пути погребальной процессии является кладбище, где роль главного отправителя усопшего в другое измерение передается работнику, копающему могилу. По характеру основного действия этот специалист называется **копалейщик** «*Выносят на полотенце, потом копалейщикам дают, разрежут да отдадут, кто могилу копает*» (Ильята Кишерт.), **копаль** «*Копалям в похороны дарят чистые рубахи*» (Мазуевка Кишерт.), **копаль** [4. С. 98], **копальщик** «*Копальщиков-то, кто копает могилы, их особе кормили*» (Ленск Кунг.), **копанейщик** «*Крышку от гроба с полотенцами несут. Нынче копанейщикам отдают, кто копал, тоже полотенца*» (Тимино Кишерт.), **копанельщик** «*Выносят на полотенце, потом копанельщикам дают, разрежут да отдадут, кто могилу копает*» (Ильята Кишерт.), **копарь** «*Копарям за то, что они могилы роют, рубахи подают*» (Калинино Кунг.), **копищик** «*Копищиков приглашали. Выносят гроб, один человек к печке стоит задом*» (Антипина Юс.).

Не только лингвистически, но и семиотически оправданной является мотивация названия этого работника по объекту действия – **гробщик** «*И че пошли в милицию ведь, разрешили ей выкопать, и правда ведь. И она ведь поправилась. И ее выкопали гробщики*» (Гавино Юс.), поскольку в содержательном отношении символ могилы сближается с символом гроба.

«[К]ульминацию погребального обряда несомненно составляет поминальная трапеза в доме умершего, двуреальный пир, происходящий одновременно в видимом и невидимом мирах, здесь – и в загробье» [10.

С. 149]. По возвращении с похорон участники погребального шествия поминают покойного ритуальными кушаньями, приготовление которых также может поручаться специальному похоронному работнику – *стряпухе* «После возвращения с кладбища *стряпуха* звала хозяйку печь смотреть: “Смотри, че сделалось. Стена печки отвалилась”. Это чтобы одному не страшно жить было» (Орел Ус.). Несмотря на то, что акт погребения является совершенным, функция посредника между мирами с работницы, готовящей пищу, не снимается. Она организует отношения между партиями живых и мертвых, каждая из которых во время застолья предстает одновременно в позиции «берущих» и «дающих»: «поминальная трапеза – ярчайшее воплощение одновременности действий давать и брать, которая в данном случае имеет вид: «угощать, давать еду» и «угощаться, принимать еду». По своему смыслу она представляет собой угощение умершего, которое дают ему живые, – но сами же они, замещая его, берут ее» [Там же. С. 105].

В традиционной культуре *стряпуха* является олицетворением продуцирующего женского начала, именно поэтому ее появление отодвигается на последний акт обрядового действия. В контексте похорон работа этой мастерицы символизирует победу жизни над смертью и установление космологической гармонии. В конце концов, ради этой цели и разыгрывалась вся «обрядовая драма».

В выпроваживании умерших в загробный мир принимают участие и другие персонажи-медиаторы, ролевые функции которых являются ситуативными, в отличие от ритуальных специалистов. В период похорон или поминок им вменяется некоторая деятельность, о существовании которой они знают из личного культурного опыта и подсказок участников обряда. Их избирают из числа присутствующих с «молчаливого согласия большинства» на основании имеющейся связи между выбранным лицом и умершим, например, по возрасту, полу, сфере деятельности, родству и т.п., а также близости потустороннему миру (старый человек или ребенок) и присутствию ритуального контакта с покойным (кто-либо из похоронных специалистов).

К таким «ситуативным» исполнителям обрядовых актов относится похоронный персонаж, возглавляющий шествие траурной процессии из дома на кладбище. В его номинациях акцентируются основное функциональное качество и локальная закрепленность деятельности. Первый тип мотивации находит отражение в именовании *встрéча* «Сначала эта встреча идет с хлебом, женичину какую попросят, за ней венки несут, икону, потом крышку гроба» (Дмитриево Юс.) и указывает, что задача «встречающего» заключается в схождении и контактировании с представителями загробного мира. Он передает приготовленные семьей подаяния трем посыльным от усопшего, роль которых выполняют случайно повстречавшиеся на улице люди. Метафорическая семантика медиативного плана его действий заключается в дополнительной помощи умершему вещами, необходимыми для преодоления дороги в «загробье» или комфортного пребывания на «том» свете: «За умершего всегда нитку подают, ведь

он проходит через море или через реку там. И за каждую ниточку ловится, чтобы не упасть в воду. Нитка ему помогает» [3. С. 228], «Кладут в котомочку хлебного, кружечки, чашечки, ложечки. А то пойдешь к Иисусу-то Христу, на том свете, где тебе дадут? <...> Че здесь соберем, то Иисус Христос-то и подаст умершему» [Там же. С. 227–228].

Другая мотивация проявлена в именовании *подорóжный человек* и *подорóжник*: «Вот когда несут на кладбище, там человек идет с тарелочкой, там пекут такой коровой и узелок – подорожная называется, там в белом платке соль, денга, вот кто первый попадет на встречу, все это и отдают, чтобы молился, поминал умершего. Подорожный человек-то вот он и несет подорожную» (Майкор Юс.), «Подорожник-то подорожную милостыню дает первому встречному» (Ананьино Чернуш.). В ней подчеркивается, что исполнитель ритуала действует в пространстве «междумирья», где могут проявляться знаки земной и загробной жизни. Исполняя обрядовое правило о неоставлении умершего одного, *подорожник* провожает покойника из дома – главного локуса живого – до кладбища – главного локуса мертвого на земле. Прохождение единого пути связывает «спутника» и «путника» и делает объяснимым обрядовое уподобление первого персонажа второму.

Избрание и привлечение персонажа *встречи* к общему обрядовому действию совершается не только в день похорон, но и в ритуале «проводов души» на сороковой день после смерти, фиксируемом на территории Прикамья в нескольких вариантах (см. [11]). В этом контексте ему отводится роль подающего подорожную милостыню тем, кто встречается на пути провожающих душу от дома до перекрестка, края деревни: «Подорожник-то подорожную милостыню дает первому встречному» (Ананьино Чернуш.), при этом метафорическая семантика действий персонажа остается неизменной.

«Ситуативный» выбор исполнителя ритуала совершается также в отношении *души* – обрядового заместителя духовной сущности умершего человека: «На улице душа с котомочкой в каждый угол идет, крестится. Все помолятся, простятся с им – как вроде и провожаешь. Потом он уйдет, все в дом, за стол» (Пож Юрл.). Этот персонаж принимает участие в поминках на сороковой день после смерти, когда разыгрывается сцена ухода души покойного из дома: «Вот все и смотрят, как душа-то с котомочкой идет, девочка-то идет, до перекреста, а как скроется, так вроде все, проводили» (Чураки Кос.). Смысл сцены заключается в оказании последней помощи усопшему со стороны живых по переходу в иное пространство: «Когда умирает, душа уходит на небеса. До сорока дней ходит везде. Сорок дён и делают, чтобы эту душу определили, куда она: или она в хорошую сторону пойдет, или в плохую» [4. С. 147].

Наконец, последняя группа именовании живых связана со случайными лицами, включающимися в обрядовое действие во время проводов покойника на кладбище или его души до перекрестка или края деревни. Они исполняют роли *встрéчного* или *встрéчной*, т.е. лиц разного пола и возраста, случайно

попадающихся на пути траурной процессии. Из них особый статус присваивается первым трем, принимающим подавание в виде котомочки: «*До трех раз подавали раньше, перед гробом-то несут, первый, второй, третий человек попадет, им и дают*» [3. С. 228]. В связи с редукцией традиции в современности категория первых встречных может ограничиваться одним человеком – **первым встречным**: «*Кто встречная попадет первая: хлеб, нитку наматываешь. Нитку, иголку. Хлеб круглый бывает и в буханке бывает. На столе соль, хлеб встречный, нитки-те. Иголку втыкаешь в катушку. И первому встречному дает это всё*» (Бажино Юс.). Основная ритуальная функция **встречных** была раскрыта нами выше, однако добавим, что роль данных персонажей в обряде не ограничивается только медиативными задачами. Как и **подорожник**, они создают эффект двойничества покойника, основанием для чего служат реализация отношений брать–давать и актуализация мотива пути в семантике ритуального действия.

2. «Мертвые»

В региональной традиции поддерживается общеславянская идея о смерти как вечном покое [12. С. 223–224; 13. С. 112], что прослеживается в развитии деривационных связей существительного **покойник** – **поко́енка** «*Слухи-то о покоенке идут, будто колдунья была*» (Фоки Чайк.), **поко́йнича** «*Мать-покойнича у нас хороша была*» (Турлавы Ус.). При этом концептуально осваивается не только внешняя, но и внутренняя форма слов: в семиотическом наполнении дериватов актуализируются смыслы успокоения и умиротворения – отдыха от земных дел и растворения души во Вселенной.

В то же самое время можно наблюдать некоторые локальные нюансы данного концепта. Они вызваны метафорическим осмыслением смерти как свадьбы и проявляются на морфемном уровне слова: в частности, суффикс **-их-** в обрядовом термине **покойнича** указывает на символическое замужество умершей (по аналогии с женским прозвищем от мужского имени). В этом преломлении смерть человека осознается как событие, преобразующее мир через обновление социальной структуры: приобретение нового статуса умершим ведет к изменению системы правил и запретов, регулирующих отношения между ним и коллективами живых и мертвых.

Известное традиционным лингвокультурам разделение покойников на «чистых» и «нечистых» также отразилось в местной традиции. Среди усопших особым почитанием здесь пользуются **родители**: «*В Троицкую субботу на кладбище ходят кадиться, родителей поминают. Приговаривают, когда кадиться: “Донеси, ангел Господний, ладанок церковный до всех...”*» (Осинка Юрл.). Это предки, «которые “изжили” свой век, умерли своей смертью, были похоронены в соответствии с существующими нормами и получили успокоение в потустороннем мире» [14. С. 228]. Этнолингвистические материалы показывают, что в поминальных речах и молитвах категория предков может также объективироваться в выражениях: **старые дедушки и бабушки, старые люди, старинные люди, старый народ, старые**

родители, старые родные люди (см. [5. С. 156–170]). При этом в «земном измерении» к **родителям** причисляют всех предков рода (непосредственных родителей, близких и дальних родственников), бывших членов общины (жителей одной деревни, одной местности), неизвестных, чьи могилы находятся на местном кладбище, а в «мифологическом измерении» – первопоселенцев (основателей деревни), предков (чудей), библейских прародителей (Адама и Еву). Все они способны помогать живым, если те с уважением и любовью вспоминают о них: «*В Троицкую субботу на кладбище ходят кадиться, родителей поминают. Приговаривают, когда кадиться: “Донеси, ангел Господний, ладанок церковный до всех...”*» (Осинка Юрл.).

Предкам противопоставлены «нечистые» покойники – умершие не своей смертью. Среди персонажей этой категории количественно выделяются названия самоубийц, принявших смерть через повешение: **дэвельник** «*Давельников-то со всеми не поминают, они де к дьяволу*» (Таволжанка Юрл.), **дэвленник** «*Давленников грешно вместе со всеми поминать*» (Пальник Бер.), **задэвленник** «*Задавленников и помянуть не надо. На них черти воду возят*» (Городище Юс.), **задэвошник** «*Задавошник, он к черту попадает на том свете*» (Березовка), **одавленник** «*У меня четверо детей были, все девки. Сын был да нету – одавленник*» (Кладово Юрл.), **самодавленник** «*Нельзя в дом заносить самострелов и самодавленников*» (Усть-Игум. Алекс.). К этой же группе относится именование **дэжаготиици** (plur. t.) «*Удавленники-то, дэжаотици, для них отдельный могильник*» (Федотово Юс.), образованное от коми-пермяцкого корня – **дэжаг-** со значением ‘душить, давить’ [15]. Народная культура отводит удавленникам главное место среди всех умерших неестественной смертью и отождествляет насильственное прекращение дыхания с нарушением жизни души, которой завладевают нечистые силы.

Мотив неестественной смерти проявляется также в словах: **то́пленник** «*Маленькая суббота была перед Родительской, тогда топленников и висельников поминали*» (Кладова Юрл.), **отра́вленник** «*В Семик уже всех поминают и утопленников, задавленников, отравленников*» (Поселье Ус.) и **тра́вленник** «*А вот шаропучики – все эти задавленники, утопленники, травленники, все они считаются шаропучики*» (Калинино Кунг.). Это именованья покойников, которые не изжили своего века и таким образом не дали явиться в мир новым душам, т.е. нарушили мировой порядок смены времен и поколений.

Посмертная судьба «нечистых» покойников печальна: за границей «этого» мира их ожидают беспредельные муки. Художественным воплощением этой идеи является обрядовый термин **калинник** «*Задавятся, дак говорят, они калинники*» (Журавли Кишерт.), означающий человека, умершего не своей смертью. «Для создания слова использована идея калины, которой в русской традиции устойчиво маркируется переход из одного мира в другой, место смерти (ср. *калинов мост* через огненную реку в фольклоре). Очевидно, значимым здесь является и то, что имено-

вание умерших «от своих рук» *калинники* ассоциативно соотносится с глаголом *калить* – подвергать воздействию огнем» [4. С. 98].

Состав поминальных дней, посвященных «нечистым» покойникам, отличается от традиционного поминального цикла. Яркой иллюстрацией поминального регламента в отношении преждевременно ушедших из жизни является субстантивированное прилагательное *трёвский* «Он у нас троевский, ему еще жить да жить, а вишь как» (Юм Юрл.). В его субстрате акцентируется нумеративный символ, указывающий на временную приуроченность поминальных дней и их количество для этой категории умерших: «За пучешариков, говорят, всем надо молиться. За них молятся, бывает, три раза в году молятся за них. В Троицкую субботу всех поминают, и за них молятся в Семик, в четверг» (Лопайха Кишерг.).

Согласно народным верованиям «чистые» и «нечистые» покойники обладают способностью видеть, в связи с чем особенная опасность от них исходит в период с момента смерти до погребения. Визуальному восприятию умерших поддается одновременно и земной (видимый) мир, и загробный (невидимый) мир, которые через зрительный канал могут сообщаться между собой. Поэтому участники обряда строго следят за тем, чтобы глаза покойника были плотно закрыты – и он не скрал живую душу и не утянул ее за собой на «тот» свет. Настороженное отношение к способности мертвецов видеть передается также и в языке: оно эксплицируется посредством именовании покойника *жму́рой* «Опять вчера на жмура ходили, соседку хоронили» (Киеда), *жму́риком* «Как жмурик себя почувствует, так и хоронят: если запахнет, то хоронят сразу же» (Богородск Окт.) и *белошáрым* «На Семик ходят белошарых поминать. Это у старообрядцев так принято» (Керчево Черд.), умершего неестественной смертью – *шаропучиком* «А вот шаропучики – все эти задавленники, утопленники, травленники, все они считаются шаропучики» (Калинино Кунг.) и *шаропучим* «Шаропучие – утопленники» (Калинино Кунг.), самоубийцы – *пучешáром* «Если человек, например, удавился, три раза в году за них молятся. Потому что это грешно. Такого называли пучешар» (Калинино Кунг.), *пучешáрей* и *пучешáриком* «Вот, например, утонул, или задушился – пучешаря. За пучешариков, говорят, всем надо молиться» (Лопайха Кишерг.).

В культурно-символической ткани обряда помимо глаз маркируется еще одна опасная зона человеческого тела – зубы. Их долговечная сохранность после погребения увязывается в традиции с изначальной принадлежностью твердых тканей организма области смерти [10. С. 58]. На языковом уровне это находит выражение в появлении таких именовании мертвеца, как *скалозуб* «До Семика, наверно, така погода продёжжитя. Мама раньше говаривала: пока-де скалозубы зубы скалят, тепла не будет. А как их помянут, покойников-то, накормят, оне зубы-то и закроют – и сразу тепло сделается» (Трушники Чернуш.) и *скалозубик* «После Семика тепло будет. Говорили раньше, что пока скалозубиков не накормим, тепла не жди» (Чернушка).

Следует заметить, что маркирование в языковом коде обряда верхней части тела покойника обосновано ассоциативным сближением образов космической вертикали мира и морфологии человека. И современные говоры сохранили это древнее представление о связи верхнего мира (мира духов) с головой в акцентуации не только частного (через глаза и зубы), но и целого – *покойна голова́* «Крёстной, покойна голова, работающий был» (Уролка Сол.), *покойна голóвка* «Свекровь, покойна головка, послала меня в магазин» (Юм Юрл.).

Акцентуация средней части человеческого тела, кажущаяся, на первый взгляд, совсем не закономерной в топографической системе «того» света, отразилась в именовании покойника *тушей* «Туша ле, труп ле – одно и то же» (Толстик Сол.). Однако вывод о ее выпадении из семиотики обряда был бы преждевременным. Этот образ укореняется в ритуально-мифологической картине мира за счет этимологического сближения с глаголом *тухнуть*, аккумулярующим семы ‘гаснуть’, ‘гнить’, ‘замолкать’ [16. С. 445]. Таким образом, туша – это символ разлагающегося тела, плоти, потерявшей жизненные силы и качества живого.

Модель космологического универсума, отраженная в зеркале похоронно-поминального словаря, достраивается образами нижнего мира. Показательным в данном случае является пример именовании покойника *подземельником* «Вверху люди живут, и внизу люди живут – подземельники» (Сороковая Ус.), в котором подчеркивается принципиальное пространственное отделение мира живых от мира мертвых, «своих» от «чужих».

Однако же наиболее ярко идея отчуждения от реальности загробного бытия выражается в названиях мертвых *врагáми* «В печку надо смотреть, когда покойника увозят: "Ты меня не знай, и я тебя не знаю. Аминь! Аминь! Аминь!", – это чтоб враг не приходил» (Цепёл Краснов.) и *погáными* «Живой человек не поганый, мертвый, дак считается поганый» (Кекур Ус.). В них одновременно проявляются мотивы инаковости, вредительства, принадлежности нечистым силам, и даже иноверчества (см.: [17. С. 352; 18. С. 294–295]). Последний, заметим кстати, детерминирован сближением в народном сознании представлений об иноверцах и покойниках, способных вредить живым после смерти, – «чтоб враг не приходил», и связывается исследователями с христианским влиянием на русскую культуру [19. С. 109].

Действительно, в концептуальном поле похоронной лексики христианские мотивы тесно соседствуют с языческими. В традиционной обрядности совсем не редки примеры того, когда сквозь верхний исторический слой в семантике лингвокультурных знаков проглядывает картина дохристианских верований. В пределах нашего материала образец такого соседства можно наблюдать на примере названия покойника *годным* «Недолго старая маялась, видно, мало грешила, через день годная стала» (Калинино Кунг.), христианский смысл которого рождается из образа смерти как события, избавляющего от грехов [3. С. 205]. Однако христианские наслоения в культурной

семантике этого слова совсем не вытерли его исконного языческого содержания, когда *годность* для смерти отождествлялась с социальной и психофизиологической зрелостью человека, его способностью совершить переход в новое состояние. Иными словами, *годность* для смерти определялась подготовленностью к ней, а значит, в этом же семиотическом ключе могут быть прочитаны ассоциативно-образные основания слова *готовый* «*Все здоровая была, а тут то ли insult, то ли еще че. Я домой приехал, а она уже готовая лежит*» (Биваш Окт.).

Таким образом, языковая сторона похоронно-поминальной обрядности, основанная на идеях языческой и христианской антропологии, запечатлела как событийно-ситуационные, так и мифологические характеристики мертвецов. При этом системообразующие отношения между единицами языка и культурно значимыми смыслами складываются прежде всего на понятийной и ассоциативно-образной основе. Заметны они будут и в случае анализа материала с позиций словообразования. Так, преобладающая часть именованных покойника представлена отглагольными и лексико-семантическими дериватами, где первыми маркируются типы умерщвления и зрительные способности умерших, а вторыми – их посмертный статус, вредоносное начало и социально-биологическое соответствие смерти.

В народных поверьях покойникам приписываются магические способности, проявление которых возможно благодаря действиям *души*. На ее незримое участие в обряде регулярно указывается в так называемых рассказах о смерти.

В устной традиции региона понятие души не получило особенной лексической проработки. В номинативном строе региолекта для именованного духовного начала в человеке используется общенародное слово *душа* и его производное – *душенька*. При этом в рассказах местных жителей о двучастной природе человека не прослеживается литературной синонимии *душа* – *дух* (ср. *отдать дух* ‘умереть’). Языковая и культурная семантика этих единиц отражает их принадлежность разным сферам народного миропонимания: души – антропологии, духа – демонологии: «*Когда умирает, душа уходит на небеса <...> Душу никто не видал, никто ниче не знает, просто так говорят – душа, душа. Вот сейчас нечистый дух говорят, никто его не видал, а он ведь есть, он ведь нами владет. Мы не крестимся, мы грешные, а этот нечистый дух тут и есть*» [4. С. 147].

Концептуальное освоение диалектом свойств бесплотной сущности человека, покидающей тело после смерти, включает идеи ее единства и множественности. В первом случае, обнаруживающем сходство с народной традицией славян [20. С. 162–167], душа отождествляется с умершим и предстает как его единственная бессмертная бестелесная ипостась. Проследить особенность данной мировоззренческой концепции можно на примере фразеологизмов *вознесение души* ‘вознесение души’, *встреча души* ‘встреча сугругов на «том свете»’, *душа вышла* ‘находиться в тяжелом, безнадежном, предсмертном состоянии’, *душу выносить* ‘совершать особый молебен по умер-

шему на сороковой день’, *душу поминать* ‘обрядовая поминальная трапеза’, *отводить душу* ‘умирать’, *проводить душу* ‘обрядовая проводов души в день похорон, сороковой, сорок второй день’.

Другой взгляд на количество духовных ипостасей умершего восходит к финно-угорской традиции. Согласно древним представлениям народов коми в каждом человеке уживаются две души [21], а, по поверьям угров, у мужчин насчитывается пять душ, у женщин – четыре [22. С. 13–16]. Такое понимание человеческой природы у автохтонных народов Прикамья зародилось еще в дохристианский период и не вытеснилось под влиянием культурных контактов, религиозных и государственных идеологий. Считаем, что современные диалектные выражения типа *на худых душах* ‘при смерти’ и *последняя душа* ‘об умершем человеке, которого видят в последний раз перед закрыванием гроба после отпевания’ могут отражать ту часть картины мира местных жителей, которая сложилась под влиянием культурной традиции финно-угров.

Не затрагивая подробно вопрос о посмертных способах представления души, отметим только, что в региональной народной традиции фиксируются ее антропоморфные, зооморфные, орнитоморфные, инсектоморфные, растительные и предметные образы [1–4]. Отождествление нематериальной сущности человека с данными образами осуществляется на основе ассоциативной связи по внешнему сходству, месту обитания, характеру действий, особым свойствам.

Результаты и обсуждение

Представленные наблюдения над языком и культурой похоронно-поминальной обрядности коренных жителей Пермского края обнаруживают следующие особенности.

1. С точки зрения тематико-семантических свойств лексики группы «живых» и «мертвых» являются неоднородными. Среди «живых» персонажей похорон выделяются ритуальные специалисты (*обмывальщик, мыльница, гробовик, ученая, копальщик, стряпуха*), ситуативно-избираемые деятели (*подорожный человек, душа*) и случайные участники (*встречный*). Их функции в церемонии обряда направлены на решение первостепенных прагматических задач – нейтрализации вредоносности умершего, помощи в эмоциональном выражении чувства утраты, успокоении присутствующих, – но не исчерпываются ими. В системе культурного текста похорон действия живых приобретают символический подтекст, связанный с медиативными и заместительными смыслами. Ритуальные деятели предстают в обряде как собеседники (или переговорщики) и двойники покойника.

Среди именованных покойника различаются два разряда лексики, где проводится разделение умерших на «чистых» (*родители*) и «нечистых» (*давьельник, топлежник, отравельник, калинник, троецкий, пучешар* и др.) и где эти смыслы не выводятся непосредственно из значения терминов (*покоенка, жмура, скалозуб, туша, подземельник* и др.). Понятийную детер-

минацию в региональной лексике получают типы смерти, посмертные способности покойников, их онтологический и иерархический статус, время поминовения и место пребывания. Эти составляющие образного представления о мертвце проясняют причины предельно осторожного и уважительного отношения к нему до и после захоронения.

Изоморфизм языка и культуры в сфере похоронно-поминальной обрядности обнаруживается не только в репрезентации, но и в лакунарности: «[к]ак и сам обряд, его лексика стремится утаить, скрыть: скрыть опасное имя (смерти и всего, что принадлежит ее сфере), замещая его метафорами, иносказаниями, “пустыми местами” в терминологии» [10. С. 151]. Так, на уровне языковой системы в диалекте фиксируется отсутствие ритуальных именованных пассивных участников похорон – родственников и близких людей. Вероятно, намеренное избегание таких именованных вызвано ритуальной стратегией отчуждения мертвца от семьи, рода, общины, созданием эффекта их невидимости для потусторонних сил.

Экспедиционные материалы показывают, что в похоронно-поминальных церемониях заметна и лексическая лакунарность, проявляющаяся в речи участников через отсутствие или явную малочисленность прямых именованных покойника. Как правило, в обращении к умершему и в беседах о нем используются прижизненные формулы и местоименные замены (*он, она*). Специальные обрядовые названия покойника более частотны в коммуникативных ситуациях, отдаленных по времени от обрядовых событий: в рассказах о смерти знакомых людей, суевериях, приметах, снах и т.п. Причина такой коммуникативной избирательности лежит в народных представлениях о переходном статусе покойника и его особой опасности для живых во время непосредственного контакта.

Как видно из представленных наблюдений, в лексике традиционной обрядности оказались зашифрованы не только категорийные свойства живых и мертвых представителей космологической системы, но и регулятивные смыслы культуры – правила отношений между «этим» и «тем» миром. И если предохранительные установки лексики не требуют отдельных пояснений (они неоднократно описывались выше), то гиластическая направленность языка нами еще не отмечалась. Хотя вскрыть гиластическую функцию можно без обращения к семантическому и ассоциативно-образному наполнению слов, достаточно обратить внимание на форму таких именованных покойника, как *покоенка, жмурик, шаропучик, пучешаря, пучешарик, скалозубик, покойна головка*.

2. Концептуальная схема персонажей похорон, выражающаяся посредством семантической оппозиции «живой – мертвый», зиждется на идее двойничества. В культурно-семиотическом коде обряда эта идея манифестируется через «отзеркаливание» смысловых единиц, включенных в данную оппозицию и – внешних – соотносимых с нею.

Так, при вычленении структурных единиц концепта «живые и мертвые» из системы номинаций участников обряда высвечивается отсутствие строгой границы между таковыми группами в культурном тексте: «[в]

ходе обряда мы видим ряд сцен, микродиалогов, вербальных или акциональных, которые происходят между «мертвыми» и «живыми», но при этом одни и те же участники обряда переходят с одной позиции на другую» [10. С. 103]. Неразличение «похоронных масок» представляет собой один из основных маркеров космологического осмысления смерти, когда стираются пределы земного и потустороннего. Главный же смысл обрядовых действий сводится к восстановлению границы миров – утверждению живых в «пространстве жизни», а усопшего – в «пространстве смерти».

В культурно-семиотическом коде обрядности наиболее близкой семантическому противопоставлению «живых» и «мертвых» является признаковая шкала «свои – чужие». Она демонстрирует внешнее «отзеркаливание» рассматриваемой концептуальной схемы. Как неоднократно было замечено, вся обрядовая церемония направлена на символическую передачу покойника от родных к чужим, а через них – умершим предкам. Формула данного перехода мертвых – от рода живущих к роду умерших – также включает момент внутреннего «отзеркаливания» и выражается в действиях отчуждения от своих и присвоения чужими. В этой связи показательно, что обрядовая лексика с символикой родства используется исключительно для обозначения людей, близких к смерти (*бабушка помывальна, сродственник*), либо представителей ранее умерших поколений и мифологических предков (*родители, старые родители, старые дедушки и бабушки, старые родные люди*).

Идея двойничества (или «отзеркаливания») обобщает все стороны обряда. В агентном плане уподобление живых мертвым обнаруживается через аналогичные усопшему качества ритуальных исполнителей (возраст, пол и т.д.), а также пассивность и безмолвность родственников и зрителей. В пространственно-временной проекции важной становится символика «этого» и «того» света, временного и вечного пристанища, в акционально-сюжетной – переход, совершаемый одновременно покойником и живыми. И даже запрет на смотрение в зеркала, относящийся к предметной плоскости обряда, лишь подтверждает убежденность народа в существовании другой жизни в параллельной реальности.

В языковом коде похоронно-поминальной обрядности сложились разные механизмы для выражения идеи двойничества «живых» и «мертвых», «своих» и «чужих». Широко представлены в этом аспекте морфемно-словообразовательные средства. В частности, принципиальное значение в производстве обрядовой терминологии имеет тот факт, что для обозначения живых используется корень с семантикой кончины (*смертный*), а для обозначения мертвых – корни с обобщенной семантикой «действия, приписываемые живым людям» (*жмура, жмурик, шаропучик, шаропучий, пучешар, пучешаря, пучешарик, скалозуб, скалозубик*). Обращаясь к внутренней форме представленных в статье номинаций, нельзя не заметить также, что ряд из них являются однокоренными: *сродственник – родители, старые родители, старые родные люди*.

Привлекают к себе внимание и особенности производящей базы для именованных ритуальных персо-

2. Подюков И.А., Черных А.В., Хоробрых С.В. Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Усолье : Пермское книжное изд-во, 2006. 224 с.
3. Подюков И.А., Поздеева С.М., Хоробрых С.В., Черных А.В. В каждой деревне что-то да разное. Из кунгурской семейной традиции (двадцатый век). Пермь, 2007. 284 с.
4. Подюков И.А., Поздеева С.М., Хоробрых С.В., Черных А.В. Песни и сказы долины камней. Обрядность и фольклор Кишертского района : материалы и исследования. Березники : Типография купца Тарасова, 2008. 384 с.
5. Королева С.Ю. Чужд с русскими именами: кого и как поминуют на чудских могильниках? (материалы Верхнего Прикамья) // Социо- и психолингвистические исследования. Вып. 2. Пермь : ПГНИУ, 2014. С. 156–170.
6. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. М. : Академический Проект, 2004. 992 с.
7. Юсьва – лебединая река : сборник трудов и материалов по традиционной обрядности Юсьвинского района. Усолье, 2015. 450 с.
8. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука, 1993. 242 с.
9. Четина Е.М., Королева С.Ю. Традиционная обрядность и «ритуальные специалисты» в современном селе // Социо- и психолингвистические исследования. Вып. 4. Пермь : ПГНИУ. 2016. С. 137–144.
10. Седякова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М. : Индрик, 2004. 320 с.
11. Королева С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. СПб. : Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2014. № 23. С. 52–76.
12. Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М. : Индрик, 2002. 336 с.
13. Толстая С.М. Покойник // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М. : Междунар. отношения, 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 112–118.
14. Левкиевская Е.Е. Мертвых культ // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М. : Междунар. отношения, 2004. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). С. 227–231.
15. Коми-пермяцко-русский словарь / под ред. А.С. Кривошековой-Гантман. М. : Русский язык, 1985. 624 с.
16. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. 4: Р–V. М. : Рус. яз.; Медиа, 2006. 683 с.
17. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 1 (А – Д) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. СПб. : Терра; Азбука, 1996. 576 с.
18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 3 (Муза – Сят) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. СПб. : Терра; Азбука, 1996. 832 с.
19. 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. : Изд-во «Индрик», 1995. 432 с.
20. Толстая С.М. Душа // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. Т. 1. А – Г. / под ред. Н. И. Толстого. М. : Междунар. отношения, 1995. С. 162–167.
21. Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар : Коми науч. центр УрО РАН, 1998. 127 с. // Студопедия.нет. URL: https://studopedia.net/5_56460_dusha-ten-i-mifologema-sudbi.html
22. Белавин А.М. Усолье: взгляд в прошлое // Усольские древности : сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX – XX в. / науч. ред. И.А. Подюков. Усолье; Соликамск; Березники : Пермское книжное издательство, 2004. С. 5–23.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Алекс. – Александровский район, *Бер.* – Березниковский район, *Добр.* – Добрянский район, *Кишерт.* – Кишертский район, *Кос.* – Косинский район, *Краснов.* – Красновишерский район, *Кунг.* – Кунгурский район, *Окт.* – Октябрьский район, *Сол.* – Соликамский район, *Ус.* – Усольский район, *Чайк.* – Чайковский район, *Чернуш.* – Чернушинский район, *Черд.* – Чердынский район, *Юрл.* – Юрлинский район, *Юс.* – Юсьвинский район.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 10 августа 2019 г.

“The Living and the Dead” in the Funeral and Wake Rites of Perm Prikamye

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 450, 29–39.

DOI: 10.17223/15617793/450/4

Liliya M. Panteleeva, Solikamsk State Pedagogical Institute (Branch) of Perm State University (Solikamsk, Russian Federation). E-mail: liliya_pant@mail.ru

Stanislav V. Khorobrykh, Usolye Museum of History and Architecture “The Stroganovs’ Chambers” (Usolye, Russian Federation). E-mail: kalina_stas@mail.ru

Keywords: ritual characters; funeral and wake tradition; regional culture; linguosemiotics; Perm dialects.

The article considers the nominations of the characters of the funeral and wake tradition and the semantic and symbolic interpretation of their functions in the ritual text. The characters of the rite are understood to be agents who, according to traditional views, represent the physical and metaphysical aspects of the world organisation: living people and the deceased in their material and non-material essence. The study is based on the Perm dialect speech recorded from the middle of the 20th century to the present. The speech is analysed using semantic-thematic, derivational, linguistic semiotic and conceptological. The results of the study reveal the following. In terms of the thematic-semantic properties of the vocabulary, the groups of “the living” and “the dead” are heterogeneous. The “living” characters of the funeral are ritual specialists, situationally selected figures and random participants. The names of the dead form two categories of vocabulary: words for “clean” and for “unclean” dead people; these meanings do not directly derive from the meaning of the terms. The conceptual scheme of the funeral characters expressed through the semantic opposition “living–dead” is based on the idea of duality. In the cultural semiotic code of the rite, this idea is manifested through the “mirroring” of semantic units included in the given opposition and in the external opposition “Us–Them”. In the linguistic code of the rite, the morphemic, lexical and etymological means contribute to the expression of the duality of “the living” and “the dead”, “Us” and “Them”. By its typological nature, the system of ritual characters and their nominations is a Christian-pagan one. It is extremely difficult to unambiguously interpret linguistic signs according to the nature of their reference to a particular mythological model. The pre-Christian corpus of symbols has the ethno-linguistic features of the Slavic and Finno-Ugric traditions. The complex of cultural meanings presented in Perm dialects is a local variant of the generalised scheme of the Slavic burial rite. Numerous intersections between these linguistic semiotic systems are found on the conceptual and image-symbolic levels. However, at the linguistic level, Perm funeral and wake terminology is a completely independent, original and expressive system. Its originality results from a profound

quantitative study of the thematic field and the involvement of a wide range of motivational features, some of which were not part of the Slavs' vocabulary.

REFERENCES

1. Podyukov, I.A. et al. (2004) *Usol'skie drevnosti: sbornik trudov i materialov po traditsionnoy kul'ture russkikh Usol'skogo rayona kontsa XIX–XX v.* [Usolye Antiquities: A Collection of Works and Materials on the Traditional Russian Culture of the Usolye District of the Late 19th–20th Centuries]. Usolye; Solikamsk; Berezniki: Permskoe knizhnoe izdatel'stvo.
2. Podyukov, I.A., Chernykh, A.V. & Khorobrykh, S.V. (2006) *Zemlya Solikamskaya. Traditsionnaya kul'tura, obryadnost' i fol'klor russkikh Solikamskogo rayona* [The Solikamsk Land. Traditional Culture, Ritualism and Folklore of Russians of the Solikamsk District]. Usolye: Permskoe knizhnoe izd-vo.
3. Podyukov, I.A. et al. (2007) *V kazhday derevne che-to da razno. Iz kungurskoy semeynoy traditsii (dvadtsatyy vek)* [Every Village Has Something Different. From a Kungur Family Tradition (Twentieth Century)]. Perm: Tipografiya kuptsa Tarasova.
4. Podyukov, I.A. et al. (2008) *Pesni i skazy doliny kamney. Obryadnost' i fol'klor Kishertskego rayona: materialy i issledovaniya* [Songs and Tales of the Valley of Stones. Ritualism and Folklore of the Kishert District: Materials and Studies]. Berezniki: Tipografiya kuptsa Tarasova.
5. Koroleva, S.Yu. (2014) Chudes With Russian Names: Who and How Are Commemorated on Chude's Burial Grounds? (North Prikamye Tradition). *Sotsio- i psikholingvisticheskie issledovaniya – Socio- and Psycholinguistic Research*. 2. pp. 156–170. (In Russian).
6. Stepanov, Yu.S. (2004) *Konstanty: slovar' russkoy kul'tury* [Constants: A Dictionary of Russian Culture]. Moscow: Akademicheskii Proekt.
7. Podyukov, I.A. (ed.) (2015) *Yus'va – lebedinaya reka: sbornik trudov i materialov po traditsionnoy obryadnosti Yus'vinskogo rayona* [Yusva: The Swan River. A Collection of Works and Materials on the Traditional Rituals of the Yusva District]. Usolye: IP Sidorov V.V.
8. Bayburin, A.A. (1993) *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites]. St. Petersburg: Nauka.
9. Chetina, E.M. & Koroleva, S.Yu. (2016) Traditional Culture and "Ritual Specialists" in Modern Village. *Sotsio- i psikholingvisticheskie issledovaniya – Socio- and Psycholinguistic Research*. 4. pp. 137–144. (In Russian).
10. Sedakova, O.A. (2004) *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan* [Poetics of the Rite. Funeral Rites of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow: Indrik.
11. Koroleva, S.Yu. (2014) The 'Farewell to the Soul' Ceremony with Ritual Substitution of the Deceased Person (Folk Phenomena of the Russian-Komi-Permyaks' Transgressive Zone). *Antropologicheskii forum – Forum for Anthropology and Culture*. 23. pp. 52–76. (In Russian).
12. Vendina, T.I. (2002) *Srednevekovyy chelovek v zerkale staroslavianskogo yazyka* [Medieval Person in the Mirror of the Old Slavonic Language]. Moscow: Indrik.
13. Tolstaya, S.M. (2009) Pokoynik [Dead Person]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: In 5 Vols]. Vol. 4. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya. pp. 112–118.
14. Levkieskaya, E.E. (2004) Mertvykh kul't [The Cult of the Dead]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: In 5 Vols]. Vol. 3. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya. pp. 227–231.
15. Krivoshchekova-Gantman, A.S. (ed.) (1985) *Komi-permyatsko-russkii slovar'* [A Komi-Permyak-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii yazyk.
16. Dahl, V.I. (2006) *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka: v 4 t.* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language: In 4 Vols]. Vol. 4. Moscow: Rus. yaz.; Media.
17. Vasmer, M. (1996a) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* [Etymological Dictionary of the Russian Language: In 4 Vols]. Translated from German by O.N. Trubachev. Vol. 1. St. Petersburg: Terra; Azbuka.
18. Vasmer, M. (1996b) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* [Etymological Dictionary of the Russian Language: In 4 Vols]. Translated from German by O.N. Trubachev. Vol. 3. St. Petersburg: Terra; Azbuka.
19. Zelenin, D.K. (1995) *Izbrannye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki* [Selected Works. Essays on Russian Mythology: Those Who Died by Unnatural Death and Mermaids]. Moscow: Izd-vo "Indrik".
20. Tolstaya, S.M. (1995) Dusha [Soul]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: In 5 Vols]. Vol. 1. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya. pp. 162–167.
21. Limerov, P.F. (1998) *Mifologiya zagrobnogo mira* [The Mythology of the Afterlife]. Syktyvkar: Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. [Online] Available from: https://studopedia.net/5_56460_dusha-ten-i-mifologema-sudbi.html
22. Belavin, A.M. (2004) Usol'e: vzglyad v proshloe [Usolye: A Look Into the Past]. In: Podyukov, I.A. et al. *Usol'skie drevnosti: sbornik trudov i materialov po traditsionnoy kul'ture russkikh Usol'skogo rayona kontsa XIX–XX v.* [Usolye Antiquities: A Collection of Works and Materials on the Traditional Russian Culture of the Usolye District of the Late 19th–20th Centuries]. Usolye; Solikamsk; Berezniki: Permskoe knizhnoe izdatel'stvo. pp. 5–23.

Received: 10 August 2019