

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт славяноведения и балканистики

Конференция
БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ
И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДРЕВНОСТИ
ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД
Тезисы докладов

Москва 1985

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт славяноведения и балканистики

Конференция
БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ
И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДРЕВНОСТИ
ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД
Тезисы докладов

Москва 1985

Редакционная коллегия:

д.ф.н. Вяч. Вс. Иванов (ответственный редактор)

к.ф.н. Л.Г.Невская

Тематика настоящего совещания входит в круг комплексных исследований балто-славянского этногенеза, проводимых в Институте славяноведения и балканистики АН СССР. Выбор погребального обряда в качестве объекта изучения мотивирован уже тем, что на первый план выдвигается синтез результатов археологических исследований, сосредоточенных на предметах материальной культуры, и этнолингвистического изучения культуры духовной. В изучении балто-славянской духовной культуры вообще и того ее фрагмента, который связан с представлениями, отраженными в погребальном обряде и сопровождающем его фольклоре, в настоящее время явно обозначилось стремление к сопоставлению фактов, независимо полученных разными дисциплинами при уже не менее чем полуторазековом систематическом внимании к обряду.

Синтезирующая тенденция в изучении этого феномена реализуется в уже имеющихся опытах по установлению синтагматической структуры и парадигматическому соотнесению друг с другом элементов обряда (в частности, используемых в нем символов) и по включению его на основании сходных (а генетически и единых) представлений в ряд иных "переходных обрядов", (ср., в частности, структурное сходство с обрядами второго рождения, инициации, коронации и т.п.). Представляемые на конференцию доклады с традиционной точки зрения могут быть классифицированы как археологические, лингвистические, этнографические, фольклористические и т.п. по преимущественному материалу или сфере исследования, однако для большинства из них характерно стремление интерпретировать факты "своей" науки в соотнесении с фактами иной (или иных) дисциплин, установление изоморфизма разных уровней обряда и типологического подобия разных обрядов, поиски мифологических оснований мотивов и образов погребальной причеты и т.п. Особая роль при этом принадлежит лингвистическим свидетельствам, не только потому, что в "памяти языка" надежно сохраняются архаические факты, дополняющие и проясняющие данные

смежных наук, но и потому, что лингвистика методы системного рассмотрения материала распространяет на сферу духовной культуры. Наконец, лингвистические факты являются основополагающими и обладающими наибольшей объективной доказательной силой при реконструкции индоевропейского обряда и его отражений в отдельных традициях.

При всей безусловной плодотворности наметившейся тенденции к соотнесению данных разных наук, несомненно также и то, что систематическое и системное сведение воедино разнородных фактов является нелегким делом будущего. Среди важнейших проблем, выдвигаемых при переносе центра внимания с синтаксической структуры обряда (в основных своих чертах выявленной) на его семантику и прагматику, следует отметить значимость разного рода моделей потустороннего мира в его соотнесении с земным, его пространственного членения (бинарного, как в архаичных структурах; троичного, например, с включением *purgatorium* 'чистилища', получающего особое языковое воплощение в позднем средневековье и т.п.), стратегий человеческого поведения по отношению к этому миру и т.п. Если для многих традиций особенно существенны различные способы борьбы со смертью и ее преодоления, то в других обнаруживаются либо деструктивные формы тяготения к "танатос", либо преимущественное табуирование всего, что относится к смерти (крайней формой является табуирование больших групп слов, как в австралийских языках, лексика которых в существенной степени зависит от этого фактора). Это позволяет наметить содержательную типологию культур по данному принципу.

Западноевропейские культуры преимущественно принадлежат к первому типу культур, благодаря чему и оказывается возможным соотнесение археологических форм моделирования перехода от жизни к смерти с другими, в том числе языковыми формами соответствующих обрядов. Для славянской традиции актуальным оказывается и разграничение различных форм обряда в зависимости от социального статуса покойника, характера смерти и ряда других факторов. Для этногенетической проблематики особенно значима смена археологических типов погребальных обрядов в соотнесении с другими языковыми и этническими явлениями. Только структурный подход к явлению, выделяющий в нем ряд существенных признаков и их взаимосвязь, поможет сделать достоверным этническое приурочение тех или иных археологических свидетельств погребального обряда.

ПОХОРОНЫ И СВАДЬБА

А.К.Байбурин, Г.А.Левинтон (Ленинград)

1. Одна из самых популярных этнографических проблем – "погребальный и свадебный обряды" – имеет два аспекта: о т р а ж е н и е похорон в свадьбе (и наоборот, как, например, в обряде "похороны невесты") и типологическое р о д с т в о двух ритуалов.

2. Первый аспект – часть более широкой проблемы: отражения похоронного обряда в прочих обрядовых и необрядовых фольклорных и этнографических текстах. Систематическое исследование такого рода дало бы исчерпывающую характеристику похорон и з в н е обряда, но и з н у т р и традиции. Здесь можно указать на:

1) Жанры, в которых похороны (смерть) являются основным и единственным з н а ч е н и е м (ответом) многих текстов, так что в них выделяется минимальный набор релевантных признаков (часто – один признак), достаточных для опознания обряда или мотивировки его предсказания; таковы прежде всего гадания (в которых могут совпадать тексты, предвещающие свадьбу и смерть, вообще эти два значения играют исключительную и взаимодополняющую роль, между ними фактически распределяются все возможные результаты гаданий) и загадки (ср., например, общность ритуальной мотивировки в загадке о гробе "пирог деревянный, начинка мясная" и обычая печь на свадьбу пироги без начинки, "чтобы невеста не была с начинкой"), сходные данные можно найти в других паремиях, в эвфемизмах смерти и т.п.;

2) Тройное отражение обряда в повествовательных текстах:

а) внешнее – похороны как эпизод, например, в сказке о дураке АТ1696 (ср. и тут соотнесение свадьбы и похорон) или о трикстере, притворяющемся мертвым, чтобы украсть запасы еды;

б) "смысловое" – например, многочисленные отражения описания царства мертвых и сродных представлений в сказке (есть и синтети-

ческие случаи, как в былине о Потыке или сюжетах типа "Вия");

в) изоморфизм структур ритуального и сюжетного текста обычно в сочетании с а и/или б.

3) В песенных ("лирических") жанрах (если не говорить о рудиментах сюжета в этих текстах) из отражений похорон можно указать лишь на общность мотивов с погребальной причетью, иногда в виде прямых цитат, иногда в виде такого родства, которое трудно отнести к "отражениям" обряда. Особое место здесь занимает частушка, полная отголосков свадебных представлений, в ней место похорон полностью занято другим ритуалом (см. п. 7).

3. Родство свадьбы и похорон, как многократно отмечалось - двоякое: это члены одной парадигмы ("переходных" ритуалов в смысле ван Геннепа) и одной синтагмы (жизненного цикла). Пересечение этих видов сходства видно на примере так называемых "похорон невесты": пропуск звена в синтагме (свадьбы) требует его включения в следующее звено (похороны), что в свою очередь актуализирует и эксплицирует их внутреннее сродство. Примеры схождения обрядов многочисленны на всех уровнях, но далеки от полноты и, тем более, систематичности. В частности, не обращалось внимания на параллелизм пересечения обоих ритуалов с годовым циклом, т.е. включение в определенные звенья последнего особых действий, связанных с теми лицами или той семьей, которые в пределах нынешнего или прошлого календарного цикла прошли соответствующий ритуал жизненного цикла (или - теми, которым этот ритуал предстоит: участие девушек на выданье в весенней обрядности и т.п.). Сами эти факты можно, между прочим, отнести к числу отражений (в смысле п. 2) этих ритуалов в календарной обрядности, ср. метонимическую реализацию частого метафорического сопоставления двух циклов и их структур (см. п. 2, 2в) - на этом основании ван Геннеп даже причислял календарные ритуалы к "переходным". Пополнение и систематизация схождения необходимы (из области терминологии трудно не привести интереснейший поздний пример: применение слов "поезд" и "поезжане" к похоронам в прозе XIX в. - Н.Бестужев "Похороны", не позже 1830 г.), многие из них упоминались в других работах авторов. Здесь мы остановимся на некоторых общих вопросах.

4. В сопоставлении разных ритуалов жизненного цикла ("переходных") эталонной моделью служила всегда инициация, в основном, половозрастная. Ключевым моментом каждого ритуала (и признаком, по которым он причисляется к "переходным") является наличие в нем комплекса "смерть - (воз)рождение", и соответствующ-

щей трехчастной структуры, пограничного периода и т.п. Это, строго говоря, неприменимо к родинам и похоронам. Двухчастное членение свадьбы (описанное в других работах) находит точное соответствие в похоронах, трехчастное же деление, традиционное и для описательной и для ван-геннеповской этнографии, находит соответствие только при такой трактовке похорон, которая едва ли актуальна, например, для русских записей XVIII-XIX вв.: отделение от своих (живых) – погребение (в плане содержания – путь на тот свет) – присоединение к "предкам" или возрождение в потомках (или иная реинкарнация). Для доступного нам материала нельзя с уверенностью постулировать это третье звено на базе христианских представлений и многочисленных вырожденных свидетельств о "культе предков", точно так же, как полисемия слова "семя" и (присущие другому кругу текстов) представления о "смерти" зерна и возрождении колоса, при всем значении их для реконструкции, недостаточны для того, чтобы видеть в родильных обрядах весь комплекс "смерти – возрождения". Синхронно корректнее описать "биографический сюжет" жизни человека ("от колыбели до могилы") через противопоставление "крайних" ритуалов (в которых представлено по одному, но "реальному" компоненту комплекса "смерть – (воз)рождение") "срединным" ритуалам, в которых обычно представлены оба члена этого комплекса, но представлены "фигтивно". Другой вопрос, что в осознании этих обрядов, имплицитной экзегетике фольклорной традиции может происходить их "достраивание" до полной "переходной" схемы и жизнь мыслится как цикл; это несомненно проявляется и в отражениях таких обрядов (в смысле п. 2).

5. С этой же **"инициационной"** точки зрения похороны (и родины) должны выступать как план содержания свадьбы (инициации и т.п.) – хотя бы на правах обычного ритуального выражения присутствующих в них смыслов (т.е. свадьба, может быть, отражает не похороны, представления о смерти, но сами эти представления "первично" выражены в погребальном обряде). Применительно к конкретному материалу этот вопрос и смежный с ним вопрос о генетических соотношениях элементов обоих обрядов оказывается весьма сложным. Объяснение сходжений обрядов их изначальным подобием, общей парадигмой мотивов или переходом их из одного обряда в другой – равно вероятно. Тем не менее, если первый тип объяснения кажется в большинстве случаев безопаснее, все же естественно ожидать в свадьбе, "обозначающей" среди прочего и смерть, специальных

опознаваемых "цитат" из погребального обряда. К ним, по нашему предположению, относятся прежде всего причитания. На это можно привести, разумеется, многочисленные возражения, касающиеся, главным образом, известных различий свадебной и похоронной причеты. Однако, не касаясь вопроса о генезисе и распространении (географическом или этническом) свадебной причеты в целом, можно утверждать, что во всяком случае ряд мотивов в ней играет именно эту роль эксплицитной отсылки к похоронам, цитируя специфическую лексику, метафорику и т.п. причеты погребальной. Особенно заметно это в таком специфическом случае, как причитания невесты-сироты, наиболее насыщенные мотивами похоронной причеты.

6. Сама ситуация такого причитания симметрична упоминавшейся "цитате" из свадьбы в похоронах: похоронам невесты. Там невыполнение свадебного ритуала требует включения его элементов в похоронный. Здесь – выполнение похоронного (т.е. смерть одного или обоих родителей) требует включения его элементов в свадьбу. Причеть невесты направлена прежде всего к мертвым родителям, это – как бы последний элемент их похорон, последнее их участие в ритуале (кроме тех, которые повторяются ежегодно – кстати, при ви-ролокальности брака это может быть вообще последний их ритуальный контакт с дочерью, кроме церковного поминания). В связи со сходством действий, производимых над невестой перед венчанием и над покойником, мы отмечали особую роль той возрастной группы, которой предстоит данный переход – подружек в свадьбе, старух в похоронах. Разница между свадебными причитаниями подружек и погребальными старух-воплениц та, что подружки могут оплакивать невесту или причитать от ее имени, вопленица же никогда не причитает от имени покойника. В сопоставлении с похоронами причеть невесты – главного персонажа обряда – оксморон. Своеобразное разрешение он находит в причети сироты: причитает невеста, но оплакивает она не себя (как при обращении к живым родителям), а покойника.

7. Особый случай – это третий, "срединный" ритуал, знающий причитания, – проводы рекрута с их завоенными плачами. Он по смыслу и символике целиком ориентирован на похороны: героя провожают за пределы мира и в социальном смысле, и в географическом. Можно было бы искать конкретные прототипы этого ритуала (в воинской обрядности или, например, в постриге, ср. его этимологическое родство с другим срединным ритуалом – "застригами"), однако важнее и интереснее синхронное состояние, в котором про-

воды рекрута альтернативны свадьбе (как и постриг, но первое на уровне предпочтения отдавать в рекруты неженатых, второе – запрета, обета безбрачия) и ориентированы на похороны. Это последнее обстоятельство и обуславливает то, что проводы (вместо похорон) становятся противовесом свадьбе в частушке, подчеркивающей их ритуальные аспекты (стрижка волос, плач и т.п.).

ПОВОЗКИ И КОВРЫ В СВЯЗИ С ПОГРЕБАЛЬНЫМ ОБРЯДОМ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕМ И МОЛИТВЕННЫМИ ФОРМУЛАМИ У НАСЕЛЕНИЯ ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ И ПРЕДГОРИЙ В ЭПОХУ БРОНЗЫ И ЖЕЛЕЗА

Ф.Р.Балонов (Ленинград)

Внимание к роли повозки в погребальном обряде впервые, кажется, было привлечено в известном исследовании Д.Н.Анучина (1890 г.). С тех пор объем литературы, посвященной этому предмету, вырос до не поддающихся учету размеров. Тем не менее, ввиду неисчерпаемости темы, остается масса вопросов, требующих освещения. Отчасти это объясняется тем, что лингвисты, фольклористы, этнографы вскрывают неизвестные ранее пласты в старом, казалось бы уже хорошо изученном материале. С другой стороны, действительно новые факты появляются в результате полевой деятельности археологов и их попыток осмыслить и интерпретировать полученный при раскопках материал.

Наиболее достоверные, убедительные интерпретации получают- ся, видимо, тогда, когда для познания сущности феномена привлекаются данные, добытые независимо несколькими из перечисленных дисциплин. Такие факты, поверяющие друг друга, являются указанием на неслучайность сходжений, на общую причину, следствием которой они и выступают.

Первые погребения с повозками появляются практически одновременно с изобретением и внедрением в быт этого транспортного средства – в эпоху ранней бронзы. Уже тогда, как станет видно из сопоставлений с более поздними материалами, повозка играла в погребении роль не только простого инвентаря, предназначенного для "утилизации" покойным в "загробном" мире.

При погребениях ямной культуры (ранний бронзовый век) археологами выявлены детали повозок – сплошные тяжелые трехчастные колеса-диски, брусья рамы и, видимо, детали кузовов. В погребениях катакомбной культуры (средний бронзовый век) целые повозки с такими же сплошными колесами помещают не около могилы, а непосредственно в нее. В конце этого периода появляются (могильник

Синташта) повозки на колесах со спицами. Отмечаются специальные погребения коней. Поздний бронзовый век Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы дал ряд погребений с моделями повозок. Реальные повозки помещаются в могилах (подобные погребения на территории европейской части СССР, как будто, неизвестны).

Погребения железного века степной зоны демонстрируют разные традиции. В скифском мире разобранные повозки помещают в могилы. Имеются сопутствующие конские погребения. В сарматском же мире картина более сложная. Ранние погребения (прохоровский этап) Южного Приуралья и Поволжья совершены в прямоугольных ямах и катакомбах. Повозки в разобранном виде помещаются в могилу, часто кладутся на гробовище. Средний (сусловский) этап дает погребения в прямоугольных ямах с уступами-запличиками. Детали повозок лежат на запличиках. Поздний этап оставил погребения в квадратных ямах. Колеса повозок находятся по сторонам могильной ямы, детали кузова(?) служат ее перекрытием, что можно рассматривать как своеобразное возрождение традиции раннебронзового века (Балонов, 1980).

Параллели с традициями эпохи бронзы прослеживаются и в способе изображения повозок петроглифами Европы и Азии: повозка изображается "в плане" ("вид сверху"), где колеса, представленные не с торца, а кругом, расположены около квадратного или полуовального кузова (Балонов, 1970/1980; наблюдение повторено Бочкаревым и Тихоновым, 1982).

Еще одна параллель – помещение в могилу/около могилы вместе с повозкой ковра, очевидно, покрывавшего катафалк. Ковер и повозка связаны не только функционально, но и сакрально. Изготовление этих вещей описывается в раннелитературных памятниках (Топоров, 1974 и др.) в одних и тех же терминах. Ритмика изображений на ковре соответствует ритмике поэтических формул – погребальных, сакрифициальных гимнов, молитв (Балонов, 1978). Повозка и ковер таким образом уподобляются adorации богам, покойник уподобляется жертве. Выводы, сделанные на материалах 5-го Пазырыкского кургана, подкрепляются недавними археологическими находками. Подтверждением сделанным выводам могут служить лингвистический анализ текстов раннелитературных памятников Востока, языковые реликты и т.п. источники.

НАЗНАЧЕНИЕ ПРЕДМЕТОВ С СЮЖЕТНЫМИ ИЗОБРАЖЕНИЯМИ ИЗ ПОГРЕБЕНИЙ КУЛЬТУРЫ МОЧИКА

Ю.Е.Березкин (Ленинград)

1. Мочика – цивилизация побережья Перу I тыс. н.э. Археологами, а чаще искателями древностей в мочикских захоронениях найдено около 150 тыс. сосудов и других предметов с фигуративными изображениями, включая сложные сцены с десятками участников. Начиная с 30-х годов они служили одним из главных источников для суждений о культуре доколумбова Перу. Особенно богата информация о мифологии и социальной структуре. В 70-х годах было доказано, что все изображения связаны со сферой сакрального и не являются "зарисовками из жизни", как нередко считалось. Тем не менее ритуальный контекст, в котором функционировали сосуды и прочие вещи до попадания в могилы, причины, обусловившие выбор сюжетов изображений, остаются неясны. Незнание назначения изображений ограничивает возможности их истолкования.

2. Попытки прямолинейно связать тематику изображений с погребальным ритуалом и представлениями о загробном мире сталкиваются с рядом трудностей. Те же сюжеты, что и на погребальном инвентаре, встречаются в росписях на стенах храмов, а фигурные и расписные сосуды, судя по самим же росписям, употреблялись в разнообразном ритуальном контексте. Сцены инициации знатных юношей и иллюстрации к мифам с погребальными церемониями прямо не связаны. Однако все сюжеты пронизаны рядом общих мотивов, объединены какой-то единой темой.

3. Почти все известные в этнографии южноамериканские общинные ритуалы представляют модификации одного основного праздника – воплощения предков. Утверждается, что предки (предвечные духи антропологоморфной природы и души умерших) являются в мир и возвращают ему растратаваемую энергию. Духи воплощаются в зримых и слышимых образах. Типично одновременное использование и изоморфность трех кодов: акустического (сакральные музыкальные инструменты), визуально-динамического (маски, костюмы) и визуально-статического (статуи, раскрашенные столбы, петроглифы и пр.). Сакральные изображения создаются, подновляются или освящаются к празднику. Ритуалы связаны с погребальными церемониями, инициациями и с обрядами хозяйственного цикла, но шире по смыслу любой из этих категорий. В частности, на общинном уровне совершаются ритуалы в честь всех, перешедших в мир предков в течение года, а не по поводу смерти отдельных людей.

4. Канело восточного Эквадора к ежегодному празднику воплощения предков лепят множество керамических сосудов с сюжетными изображениями, в совокупности составляющих мифологический универсум. В ходе ритуалов с ними танцуют, поят друг друга опьяняющими напитками, а затем разбивают. Наличие в сосудах дополнительных отверстий делает невозможным их употребление в бытовом контексте (то же у мочика).

5. По-видимому, мочикские предметы изготавливались к празднику воплощения предков и изображали его реальных и воображаемых участников, а также эпизоды из жизни последних (отсюда иллюстрации к мифам). Употребление сосудов, жезлов и т.п. в качестве погребального инвентаря – вторично. Хотя в целом сюжеты составляют стройную систему, закономерностей между половозрастными и ранговыми особенностями погребенного и набором изображений на положенных с ним сосудах нет. В могилы умерших в течение года могли класть вещи, изготовленные к предыдущему празднику.

6. Судя по наблюдениям среди индейцев центрального Перу, основные мочикские ритуалы скорее всего приходились на июнь-июль и были приурочены, во-первых, к ежегодной очистке оросительных каналов, а во-вторых, к гелиакальному восходу Плеяд, от которого отсчитывался Новый год.

7. Изобилие в погребальном инвентаре предметов с фигуративными изображениями характерно для многих доколумбовых культур от северо-западной Аргентины до южных штатов США. Прямыми данными об обстоятельствах изготовления и первоначального употребления этих предметов мы ни в одном случае не располагаем. Предложенная интерпретация, возможно, годится не только для мочика, но и для других культур, по крайней мере андских.

ПЛАЧ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ЖИЗНИ И СМЕРТИ (ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ И БАЛТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)

Т.А.Бернштам (Ленинград)

1. В качестве категории культуры плач – универсальная форма поведения во всех ситуациях переходного характера, – с рождения до смерти, – имевшая разную степень развитости: от ритуала до отдельных элементов (одежда, пища, жест, крик, причет и т.д.).

2. Ритуализация плача в родинных обрядах выражалась в особенностях поведения отца (кувада) и послеродовых запретах для матери; ряд обрядовых действий, требовавших плачевых форм пове-

дения, был связан с болезнью ребенка ("перепекание", "протаскивание через рубаху" – как "второе рождение" и др.). В целом родино-крестинная обрядность носила радостный (смеховой) характер.

3. Как развитый ритуал плач предстает в свадебном обряде. Его основными компонентами являлись вербально-музыкальные формы, главным образом голошение, составлявшее функцию девушек (невеста, подруги). Семантика голошения зависела от пространственно-временных (этапы "перехода") и социальных (свой-чужие, невеста-подруги) параметров. Плач сочетался со смеховым поведением: в доме невесты он доминировал или был равен смеху, в доме жениха (молодых) смех преобладал или был единственной формой поведения.

4. Плач в погребальном обряде – ритуализация естественного состояния скорби. Его вербально-музыкальные формы маркировали, как и в свадебном обряде, "переходы" умершего и были связаны с его домом (изба, могила). Смеховое поведение при смерти, прямо или опосредованно связанное с погребальным плачем, было функцией молодежи (игры при мертвых и др.).

5. Поминки в течение года оформляли переход умершего в круговорот жизни-смерти. Особенности поминального плача позволяют выделить два этапа: А) 40-ой день – полный "уход" из мира живых, б) год – первый "приход" в качестве предка. Напряженность женского поминального плача-голошения была ослаблена; смеховой элемент практически отсутствовал.

6. В календарно-поминальной обрядности плач был максимально ритуализован, к чему примыкали плачевые формы культа предков и обрядов "умирания-воскресания"; плач часто выступал в рамках феномена смех-плач, где обе формы поведения были присущи молодежи и взрослым (радуница, "проводы-похороны" объектов природно-космического мира).

7. В календарной обрядности плачевые формы отмечали природно-космические рубежи, в единстве с жизненным ритмом и трудовыми процессами, – обычно в контексте поведения смех-плач. Половозрастная специфика обрядовых функций обусловила разницу в соотношении плачевых и смеховых форм: примерно равное в молодежных обрядах, ведущая плачевая – в женских и ряде мужских трудовых обрядов (музыкально-вербальные элементы в жатвенном цикле, наступестве, охоте и др.). Ритуальный плач составлял часть женского магического поведения в обрядах стихийных бедствий (опахивание,

вызов дождя) и лежал в основе поздних социально-бытовых плачей (рекрутских, колыбельных, трудовых попевок и т.д.).

Насыщенность плачем мира будней увеличилась под воздействием христианства; "Плач Адама" о потерянном рае, "Плач Спасителя" за грехи людей, с идеей возмездия: вечный смех=блаженство, вечный плач=муки (за смех и "глумление" при жизни).

8. Поведение типа смех-плач, с преобладанием смеховых форм, сохранялось в некоторых архаичных праздничных комплексах: масленица, Купало-петровки, мужские и женские праздники с "жертвоприношениями" (братчины, сыпчины и т.п.).

Отсутствие ритуального поведения смех-плач характерно для ряда больших/годовых праздников общины (храмовых-престольных и др.), выделившихся как бы в особый разряд за счет развития "смертных" мотивов древних тризн и христианских представлений о грехе. Обязательность всеобщего участия ("мир"=космос), безвременье (многодневная продолжительность), опьянение, сочетание эпических форм и "пивных" песен с духовными гимнами, сев.-русс. название "канун", — признаки, позволяющие говорить о смысле подобных праздников как торжественной "готовности ухода", "поминок по себе".

ЭЛЕГИЧЕСКИЙ ДИСТИХ И СТРУКТУРА ПОГРЕБАЛЬНОГО ПЛАЧА

Н.В.Брагинская (Москва)

1. Поэтическая и ученая традиции неизменно связывали похоронный плач (трен, эпикедий) с элегией и элегической эпитафией. Научная литература также видит в надгробных надписях подражание траурным песням, а в элегических дистихах Архилоха (фр. 7+16 D), Анакреонта (фр. 100 D), Симонида (фр. 84 D) и Еврипида ("Андромаха" 103 сл.) — воспоминание о древней заплачке в форме элегического дистиха.

2. Однако отождествление элегического дистиха с плачем-треном вызывает определенные трудности: дошедшие до нас элегии — сольные, трены и заплачки исполняются хором; известная нам литературная элегия относится к речитативным жанрам, трены в трагедии — мелические, эпикедии на реальных похоронах также пелись под флейту; элегия спокойна и рассудительна, хотя и печальна, трены трагедии — экстаичны. Единственные "трены", которые именовались так в качестве особого литературного жанра, трены Пиндара и Симонида, как раз не имеют формы элегического дистиха.

3. Некоторые из этих трудностей преодолимы. Так, ранняя дорическая элегия У1-У1 веков была хоровой и представляла собой ме-

лос, исполнявшийся в сопровождении флейты. Еще элегии Феогнида, по его же словам, допускают хоровое исполнение. Хотя трены в трагедии полны воплей и стенаний, трены Симонида и Пиндара рассудительно печальны, гномичны и дидактичны, как то свойственно элегии, т.е. экстатический характер не обязателен для треня. Если в народной заплатаке присутствовали оба начала – рассудительное и экстатическое, то в литературных жанрах одно могло отойти к трагедии, другое – к элегии.

Остается непонятным появление элегической строфы – дистиха – в качестве основного формального признака элегии: какая связь между оплакиванием умершего и строфой, состоящей из двух строк, гексаметра и пентаметра? Между тем для грамматиков пентаметр имел семантическую связь с трауром: он "словно делает последний вздох вместе с умершим" (Дидим). Это мы и хотим объяснить, представив элегический дистих как свернутую структуру погребального оплакивания.

4. Уже в гомеровских поэмах ("Илиада" 24, 720–3; "Одиссея" 24, 59; 61) во время оплакивания имеются два противопоставленных элемента: песня и вопль или стон (*ᾠήν* и *ῥόος* или *οἴκτρον*). Поэтические плачи с твердым или даже письменным текстом, как правило, именуются в греческой традиции "тренами", сочиняются поэтами или профессиональными плакальщиками, и трен ассоциируется с Музами. Культивированный плач соседствует с *ῥόος*, *ἰάλεμος*, *ἔλεγος*, *οἴκτρον* и др., т.е. диким нечленораздельным воплем, который характеризуется повторами, "леденящими душу" восклицаниями, издаваемыми ближайшими родственниками умершего. Если трены пелись или сказывались под музыку, то импровизированный плач исполняли, "растягивая каждое слово" (Лукиан).

5. Такой разнице в характере песни и пения соответствуют различные группы исполнителей. В Греции ритуал оплакивания, вероятно, столь же консервативен, что и у других народов; здесь, однако, есть уникальная возможность проследить распределение ролей и структуру плача от гомеровских времен через средневековье до сегодняшнего дня. В погребальном плаче "роли исполняют" две хоровые группы (полухория) и ряд солистов, поочередно берущих на себя роль запевалы; одно из полухорий – родные покойного, другое – профессиональные наемные плакальщики (чаще искусные в плачах и получающие вознаграждение за плач соседки, для которых

оплакивание, однако, не является основным средством к существованию: в древней и современной Греции, а также аэды, "делатели муз", при оплакивании Ахилла – сами Музы. Деление хора на две группы восходит, вероятно, к делению участников погребального ритуала на кровных родственников и свойственников (ср. $\chi\eta\delta\omicron\varsigma$ 'траур', 'погребение', $\kappa\eta\delta\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ 'свойственник' и др.), которых заменяют впоследствии вообще "не-родные" – профессиональные плакальщики, аэды, иноземцы и т.п. Оплакивание включает беседу с умершим или ранее умершими родственниками, причем роль последних берет на себя "второе" полухорие. Обращение к умершему и диалоги с ним также прослеживаются от Гомера, ранних эпитафий, обыгрывавших эту сторону ритуала, вызваний умерши в трагедии до современных заплачек. В качестве запева поочередно выступают как родственники (с обращением к умершему), так и приглашенные оплакиватели (с общими сентенциями о человеческой судьбе); все вместе издают траурный возглас или поют рефрен. Античные и средневековые изображения, как и современные этнографические описания, показывают, что названным ролям соответствуют три места возле гроба (в головах, в ногах и вдоль тела; в головах и по обе стороны гроба). Рефрен – неперменная часть народных и литературных плачей – может состоять из восклицания (напр. $\alpha\iota\alpha\tau$ $\alpha\iota\alpha\tau$, $\delta\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron\tau$, $\iota\acute{\eta}$ $\iota\acute{\eta}$, $\delta\acute{\alpha}$ $\delta\acute{\alpha}$ и др.) или целого эфимния, куплета.

6. Древнегреческая литературная элегия отличается от фольклорного оплакивания в гораздо большей мере, нежели реальный плач гомеровского времени от плача современного. И тем не менее в структуре элегического дистиха можно обнаружить некоторые реликты его долитературного состояния. Прежде всего пантаметр, который, по мнению грамматиков, хорошо приспособлен для плачей, представляет собою удвоение полустилия, равного первому полустилию гексаметра, образованную пентемимерической цезурой. Правда, в литературной традиции различные правила варьирования для первой и второй половины пентаметра ($\sim\sim\sim\sim\sim\sim//\sim\sim\sim\sim\sim\sim$) превращают пентаметр в единый стих, но его распадение надвое тем не менее отчетливо осознавалось древними. Об этом говорит рифма, завершающая пентаметрические полустилия, которая имеет часто вполне регулярный характер (напр. $\tau\eta\epsilon\omicron\gamma\alpha\iota$ 133–142, 173–182, 393–400 и др.). Пентаметр мыслится формально отдельным от гексаметра: так, в начертанных на гермах элегиях Гиппарха гексаметрическая строка представляет собою слова Гермы, а пентаметриче-

ская гному от имени Гиппарха (Пс.-Платон, "Гиппарх" 229 а-б); у Тиртея (За, Зв D) гексаметрические строки элегии читаются отдельно как слова оракула Аполлона, а пентаметры вставлены между ними в качестве комментария. Наконец, по содержанию пентаметр ранней элегии часто варьирует мысль гексаметрической строки, при этом нередко дважды: в первой и второй симметричных половинах. Такая тавтологичность и топтание на месте позволяют предположить, что пентаметрические полустихия несут на себе следы рефрена, подхвата, повтора, тогда как гексаметрическая строка задает тему, подобно запевале. Народная этимология $\xi\lambda\epsilon\gamma\omicron\varsigma$ от $\xi\ \xi\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ 'говорить э э!', как и настойчивое ассоциирование элегии с междометиями и повторами в античной традиции косвенным образом подтверждают такое предположение.

7. Известно, что адоний – стих, завершающий сапфическую строфу, восходит к ритуальному возгласу $\xi\ \tau\omicron\nu\ \text{''}\Delta\delta\omega\nu\iota\nu$. Среди тренодических восклицаний и причитаний представляется возможным также подобрать наиболее вероятную "кандидатуру" для аналогичной роли в образовании пентаметрического размера. Рефрен-возглас, встречающийся спорадически, приобретает затем регулярный "строфообразующий" характер, и получив свободу от содержательного наполнения, становится метром. (С этой гипотезой конкурирует возведение пентаметра к формуле авторства гномы типа "Вот Демодокново слово:..." или "Вот поученье Гиппарха:..." и др.).

СТАРЫЕ И НОВЫЕ ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ В НЕОЛИТЕ ЛИТВЫ

А.Бутримас, А.Гирининкас (Вильнюс)

1. При исследовании неолитических погребальных обычаев по необходимости приходится ограничиться тремя могильниками, которые были обнаружены в 1980–1982 гг. в восточной (поселение Крятуонас IА и Крятуонас IБ, Швенченский р-н), центральной (в Плинкайгальском могильнике среднего железного века обнаружены неолитические погребения, Кедайняйский р-н) и в западной (Дуонкальнский могильник – жертвенная гора, Тельшяйский р-н) части республики. На поселении Крятуонас IБ обнаружены средне-неолитические, Дуонкальнис, Плинкайгалис и Крятуонас IА – поздне-неолитические погребения.

2. В погребальных обычаях среднего и позднего неолита можно выделить три вида погребальных обрядов, которые связаны с нарвской, прибалтийской шнуровой и Памарю (Жуцевской) культурами.

3. Шесть неолитических погребений, обнаруженных на поселении Крятуонас ІБ, иллюстрируют обычаи средненеолитической нарвской культуры. Костяки лежали на спине, в вытянутом положении, руки положены на таз. В могилах и рядом с ними в небольших ямках обнаружена охра, а с правого бока покойников положен костяной погребальный инвентарь – кинжал (мог. № І), долото (мог. № 4), клык кабана (мог. № 5). Ланцетовидный наконечник обнаружен в могиле № 2. Женская могила № І находилась отдельно от остальных – мужских погребений, под ней обнаружена органика (мех?).

4. Иные погребальные обычаи видны в Плинкайтальском могильнике. Здесь костяки лежали в скорченном положении на левом или правом боку. Вокруг погребенного № 242 заметны следы пепла и гари. В погребальном инвентаре – кремневые ножи (мог. 242), кремневый топор четырехугольного сечения (мог. в 33 площади). По погребальному инвентарю и обряду похороненных можно отнести к жителям культуры прибалтийской шнуровой керамики.

5. От всех выше упомянутых погребений отличались захоронения, обнаруженные в Дуонкальском могильнике-жертвеннике. Здесь было обнаружено 14 грунтовых могил. В 6 из них много охры. Погребальный инвентарь – зубы-амулеты лося, тура-зубра и кабана, треугольные наконечники стрел. Из всех захоронений выделяется двойная 2–3 могила, в которой умершие найдены в овальной яме. Мужской костяк лежал в вытянутом положении на спине, а рядом, у его ног в скорченном положении на правом боку обнаружены женские костяки. Найден особый мужской погребальный инвентарь. На голове было ожерелье из зубов лося (видимо, диадема). По одному зубу лося вставлено в ноздри, по одному – положено на глазницы, по два – всунуто в уши, один стиснут между зубами, один подпирал подбородок. У женских костяков, обсыпанных охрой, погребального инвентаря не обнаружено. Севернее костяков обнаружено небольшое (диаметром 50–60 см) символическое кострище, сооруженное из камней, в котором обнаружена охра. Двойное захоронение иллюстрирует переплетение двух погребальных традиций. Мужчина представляет старье, а женщина новье обычаи, которые можно отнести к разным культурам – нарвской и шнуровой Памарю. Без сомнения, эта могила ясно иллюстрирует зародившиеся в позднем неолите новье, патриархальные отношения.

Средненеолитические могилы из поселения Крятуонас ІБ и поздненеолитические могилы из Дуонкальниса № 2–3 и особенно № 7,

в которой обнаружены челюсть медведя и медвежий клык-амулет, отражают старые охотничьи обычаи, поклонение "хозяину" зверей. В могилах обнаружено оружие, изготовленное из костей благородного оленя, орудия труда, большое количество зубов-амулетов лоса, тура. Это показывает, что здесь погребены опытные охотники.

О культе огня в среднем и позднем неолите свидетельствуют сооруженные в ямах или из камней очаги с охрой. На поселении Крятуонас IА обнаружена поздненеолитическая могила, в которой обгоревшие кости человека обнаружены в урне, обложенной камнями. Рядом с урной лежал небольшой каменный топорик четырехугольного сечения. Это показывает, что вместе с культурой шнуровой керамики в Литве распространился обычай кремации. Охра как "огонь", охра как "кровь", воплощала жизненную силу, охра, без сомнения, могла служить и консервирующим средством.

6. Исследование погребальных памятников на территории Литвы свидетельствует, что погребальные обычаи в нарвской и прибалтийской шнуровой культурах были различны. Нарвскую культуру представляли местные охотники и рыболовы, а культуру шнуровиков — земледельцы и скотоводы. В могильнике Дуонкальнис обнаружены захоронения, свидетельствующие о процессе развития старых погребальных обычаев в культуре Памаря в позднем неолите. Это полностью подтверждают не только археологические, но и антропологические данные.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ "КРАСНЫЙ ТРАУР" ПО ДАННЫМ ФОЛЬКЛОРА И ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

С.П.Бущкевич, А.Б.Страхов (Москва)

В 1909 г. В.Данилов в статье "Красный траур на Украине" указал на то, что в некоторых украинских песнях тело молодца кладут "на червону китайку", ею же покрывают лицо или тело убитого казака. Автор связал эти мотивы с известными ему фактами украинской погребальной обрядности: при погребении девушки ее подругам, несущим гроб, повязывают руки только красными лентами; во время выноса покойника ворота дома перевязываются красным поясом (Харьков.губ.).

Представляется возможным дополнить наблюдения В.Данилова, расширить географию следов этих обычаев и указать их истоки.

В ряде песен о смерти чумака на чужбине чумаки повязывают голову "червою хустиною", как бы в предчувствии смерти (в бу-

ковинском варианте чумак говорит брату: "А за мнов, мерцем-братом, обвий головочку..."). В полтавском варианте в обращении чумака к матери содержатся прямые указания на участие красного цвета в трауре и погребении: "... Та й нагорни, ненько, високо могилу, Та посади, ненько моя, червону калину. Та й почепи, ненько моя, червону хустину". В белорусских балладах встречаются намеки на престижность "красного" погребения в сравнении с "белым": "Пакрый мяне, матка, белым палатном, Мілаю маю - чырвоным сукном". Но мать "Пакрыла сына чырвоным сукном, А нявехначку й белым палатном... Пасадзіла на сынку чырвону розу, На нявехначцы - белу бярозу". В смоленских балладах о вешем сне казака (королевича) оппозиция красный/черный (траур) получает социальный оттенок: "Усе паны генералове (лакеюшкі) у чорным сталях, Адна твая Марусенька у чырвоным ляжыць".

В некоторых толках русского сектантства был отмечен (Сарат., Костром., Вят. губ., г. Кинешма) обычай "Красная смерть" (удушение умирающего красной подушкой).

Карпатские записи В.Гнатюка (Старосамбор. и Турчанск. уу.) дают основание видеть в "красном" трауре элементы свадебной обрядовой символики: "парубкові ... за ремінь впихають кінець червоної хустки, яка звисає по при тіло, як до с л ю б у ...". "Невісті" и на свадьбе и на похоронах "на голову вкладають чепець і завязують її хусткою, а поверх хустки обвивають червону політицю...".

С "красной китайкой" (ср. выше) встречаемся в мотиве "мощения мостов" в ожидании жениха в зап.-украинских свадебных песнях: "Каби-сь знала, Марусенько, Звідки молодий їде, клала би-сь лавки з червоної китайки... Клала би-сь мости з червоної покос-ти...". Ср. в похоронном причитании в ожидании "гостя"-покойного: "Через реки-то мы устроим мосты дубовые... Изослали бы мы всю путь-дороженьку Плисом-то бы мы и бархатом..." (Костромск. губ.).

Мотив "мощения мостов" в погребальной и свадебной обрядности связан с репрезентацией в них ситуации п е р е х о д а, но акцент на мощении красным принадлежит свадьбе.

Диффузия свадебной цветовой символики в погребальную обрядность отразилась в ряде славянских хрононимов: полесск. Красная суббота, серб. Црвена субота 'суббота перед Пасхой'; русск. Красная горка 'воскресенье (понедельник, вторник) на Фоминой неделе; вся неделя' - время свадеб и поминок.

Понимание с м е р т и как с в а д ь б ы ("...нима щесли-

вішого чоловіка, як той, що умре у вінченім убраню" – Косовск. у.) вызвано табуизацией смерти (ср. полесск. собираецца замуж 'о больной старухе') и поддержано общностью инициационных обрядовых истоков (ср. из причитания вдовца по жене: "... хоть би же ти голову подняла, подивила ся, сколько у тебе дружок і бо-яр! Поїзд дорогий я тибі хоть тепер справляю..." – Мариуп. у. Херсон. губ.).

С ним интересно сопоставить кодирование с в а д ь б ы как с м е р т и. Ср. в а р г о русских летчиков: гроб 'свадьба', гроба́нў́тсѧ 'жениться'; во сне видеть свадьбу, себя под венцом – к смерти своей, кого-то из родных (Старосамбор. и Турчан. уу., Костром. губ.); в плане цветовой символики одежды: "У нас у чѣрнѧм виньчѧют... У нас пѣла́хўайтца нивѣсту ў чѣрнѧм, а кады пѣдыма́ють с пасьгѣли, тады́ красная" (Тульск. губ.). Обычное белое платье невесты, видимо, связано с белым, более древним, чем черный, трауром.

КУЛЬТОВАЯ РОЛЬ КОНЯ В ДРЕВНЕЛИТОВСКОМ ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ (У–ХІІ вв.)

ІІ. Вайткунскене (Вильнюс)

1. Многочисленные погребения с конями у древних литовцев уже более 30 лет служат надежным источником для изучения широкого круга вопросов, касающихся социальной и этнической истории дореспубликанской Литвы (до XIII в.). Так как погребальный обряд находится в тесной связи с такими видами духовного производства как религия, то погребения с конями несут большую информацию и для познания некоторых сторон мировоззрения древнего человека. Однако роль коня в идеологических представлениях земледельцев древней Литвы до последнего времени не изучалась.

2. Новые данные, полученные при раскопках погребальных памятников середины I – начала II тысячелетия, заставляют говорить о том, что конь играл значительную роль в тех верованиях и тех магических действиях земледельцев Литвы, которые непосредственно связаны с представлениями о загробной жизни. Археологическими свидетельствами этого являются находки ритуальных частей коня (голова и нижние части ног) в целом ряде мужских погребений У–ХІІ вв.

3. Особое отношение к коню в культовой практике древних литовцев подтверждает и обычай, согласно которому коня часто хоронили как человека, т.е. в отдельной яме, с металлическими укра-

нениями, с предметами конской сбруи. Конь, как и человек, был обеспечен даже амулетами – янтарной бусиной, прикрепленной к гриве. Примечательно, что для погребения коней, особенно в IX–XII вв., отводилась специальная территория грунтового или курганного могильника.

4. Предметы конской сбруи часто отличаются изысканным орнаментом. Для изготовления некоторых из них применялись различные технические приемы, в том числе и отделка драгоценным металлом – серебром, из-за чего изделие становилось не только настоящим произведением декоративно-прикладного искусства, но и предметом большой стоимости. Значительная часть принадлежностей снаряжения коня является идентичной украшениям человека, иногда она даже более роскошна, чем эти последние.

5. В археологических материалах Литвы имеется целая серия бронзовых, реже костяных, изделий с изображением коня. Предполагается, что образ животного – это не просто декоративный мотив, а определенный культовый символ, ибо в доклассовом обществе художественное и религиозное освоение мира реализовалось в одной нерасчлененной системе практически-духовной деятельности, в результате чего происходило нередкое перемещение одних и тех же образов из сферы религии в сферу искусства (Угринович Д.М.). Следовательно, изделия с изображениями коня можно оценивать как дополнительный показатель наличия культа коня в догосударственной Литве.

6. Изучение обряда погребения и состава могильного инвентаря позволяет заключить, что в Литве V–XII вв. ритуал жертвоприношения коня совершался только при погребении мужчин, принадлежавших к правящему слою, каковыми были властелины, правители сельской общины и знатные воины, входившие в состав военной дружины. Следовательно, как погребения с конями, так и погребения с комплексом ритуальных частей коня отражают верования и обряды, возникшие на почве почитания вождей-героев, на почве культа предков-покровителей.

7. Некоторые аспекты особого отношения к коню в культовой практике литовцев в V–XII вв. имеют аналогии в индоевропейских традициях.

О ТРАДИЦИИ ПОХОРОННОГО ПРИЧИТАНИЯ МЕЖДУРЕЧЬЯ ДИТВЫ И ПЕЛЯСЫ

Т.Б.Варфоломеева (Минск)

В быту современного белорусского села похоронные причитания продолжают оставаться неотъемлемой и определяющей чертой похоронного ритуала.

Будучи в своей основе однородным на всей территории Белоруссии, погребальный ритуал имеет, вместе с тем, и локальные версии, как со стороны его обрядового состава, так и со стороны поэтико-музыкальных характеристик причитаний (отраженных в терминологии).

Специальный интерес в этом плане представляет зона между-речья Дитвы и Пелясы (Вороновский р-н Гродненской обл. БССР), где лингвистами зафиксирован остров литовско-белорусского двуязычия в белорусском окружении.

Наблюдения над современным состоянием местной причетной традиции позволяют, с одной стороны, констатировать общие черты, отмеченные у славянских и балтских народов, с другой — специфические черты локального значения. К общим относятся все узловые моменты ритуала, разбуртывающиеся в определенной драматургической последовательности. Локальное же своеобразие проявилось в некоторых особенностях состава и хода обрядности, в названиях самого ритуала ("пограб") и причитаний ("вэлічання"), в особенностях интонирования причета: причитывают быстрым говорком, по местной терминологии "вэлічаюць прэнткімі славамі, не запягваюць долга" (точная высота произнесения отдельных слогов при этом теряется). Однако общий (и в целом весьма стабильный) ладово-мелодический контур отдельных похоронных голошений, как и характер интонирования местных свадебных причетов позволяют рассматривать причетную традицию острова литовско-белорусского двуязычия в русле общеполорусской традиции и отнести похоронные голошения данной зоны к одной из девяти выявленных нами на территории Белоруссии типологических групп причитаний в качестве ее местной разновидности.

КАЛЕНДАРНЫЕ "ПРОВОДЫ" КАК RITES DE PASSAGE

Л.Н.Виноградова (Москва)

Многочисленно отмечалось, что при всем многообразии локальных форм календарных "проводных" ритуалов восточнославянской тради-

ции их структурное и семантическое единство вполне очевидно и восходит, по-видимому, к общей инвариантной мифологической схеме.

1. Варианты обрядовой терминологии. Наиболее активно используется глагол "водить" ("проводать"). Напр., Вождение – Куста, Стрелы, Соловухи, Дремы, Кобылы; Проводы – Зимы, Старого года, Весны, Русалки, Ярилы; при этом характерен параллелизм названий типа "водить/хоронить". (О термине "Проводы" в значении 'похороны' см. кандидатскую диссертацию О.А.Седаковой "Обрядовая терминология и структура обрядового текста. Погребальный обряд восточных и южных славян". М., 1984. Ср. сходную терминологию в поминально-погребальном цикле: "вести душу", "водить душу", "проводы души", "навьи проводы"). Ср.: Проводы/Похороны – Масленицы, Русалки, Весны, или: "Вождение Стрелы – Похование Стрелы"; а также устойчивый тип фразеологии: "Хоронить кукушку", "Хоронить Кострому (Строму)" и др. Реже встречается глагол "гнать": "Изгнание зимы, кутьи", "Выпрауляние каляды", "гонити шуляка".

2. Календарные сроки приуроченности обрядов этого типа различны, но неизменно распределяются в промежутке от Нового года до Купалы: традиционно выделяются Новый год, Крещение, Масленица, Юрьев день, Пасха, Вознесение, Троица, Купала. К некоторым из этих дат отнесена характерная терминология: "проводы", "проводная неделя" (обычно – неделя после Пасхи или после Троицы, реже – после Крещения).

3. Персонажами ритуальных "проводов" обычно выступают фигуры ряженых или чучело (антропоморфное или в виде птицы, козы, лошади). Так, в виде ряженых выступают Русалка, Куст, Щодра, Маланка, Ляля, Коза, Лошадь и др. В виде чучел чаще фигурируют Кострома, Кукушка, Соловей, Шуляк, Масленица, Весна, Семик, Ведьма.

Большое место в составе "проводных" обрядов занимает зелень, цветы, венки, солома, сноп – как знак ряжения и материал изготовления чучел, а также самостоятельно растительность: деревце (чаще других – березка), ветка, елка, пучки веток, репей, которые функционально выполняют ту же роль, что и ряженный или чучело. Показательно в этой связи, что украшенная березка могла называться в разных вариантах обряда "Кустом", "Весной", "Семиком", "Кумушкой", "Садом", "Русалкой", "Соловухой" и с ней осуществлялись соответственно традиционные ритуальные действия.

4. Традиционные ритуальные действия уничтожения обрядовых символов демонстрируют наиболее устойчивый набор вариативных

форм: сожжения, пускания по воде (толкания ряженого в воду), закапывания в землю, выпроваживания на кладбище, на границы полей, за село, в рожь, растерзания в ржаном поле, забрасывания на деревья. Постоянно отмечаемый собирателями параллелизм этих равнозначных действий в рамках разных локальных вариантов одного и того же обряда (напр., в купальском комплексе или при "Проводах Русалки, Весны" и проч.) позволяет рассматривать их как выражение единой семантики, сходной с представлениями о путях перехода в загробный мир, присущими погребальному комплексу. Ср. широко известный в поминальном цикле обрядов набор способов передачи умершим ритуальной пищи или вещей путем сжигания, закапывания, пускания по воде, забрасывания на дерево. Ср. также равноправные метафоры, разрабатывающие тему "смерть как путь" в погребальном цикле: дорога – вода – мост – огонь – дерево.

5. В качестве сопутствующих обрядовых элементов "проводных" ритуалов выделяются традиционные действия: перепрыгивания через костер, обливания ряженных и участников обряда водой, обязательные формы гаданий (при забрасывании венков в воду, на дерево, при перепрыгивании через огонь и др.), в отдельных вариантах обрядов – устройство нарочитого шума, щелканья кнутом, звона в "проводной" процессии; в "русальных" обрядах – устойчивый элемент, связанный с восприятием ряженой Русалки, которая специально пугает участников обряда, как нечистой силы (боязнь контактов с ней, опасение, что она догонит и проч.).

6. Обрядовая терминология, особенности ряжения и главным образом – параллелизм равнозначных по значению ритуальных действий типа: сожжения – пускания по воде – закапывания – забрасывания на дерево – выпроваживания на кладбище и другие детали календарных "проводов" дают основание видеть в них ритуалы типа *rites de passage* в основе которых, по-видимому, лежит глубинная семантика, связанная с представлениями о необходимости изгнания (выпровождения в страну смерти) душ умерших, периодически посещавших своих родственников в определенные ритуальные периоды.

7. Особого внимания заслуживает мало изученный аспект, связывающий обряды рассматриваемого типа с растительностью (хлебными злаками, соломой, зеленью, ветками, деревьями) и ржаным полем как особо отмеченным ритуальным пространством в комплексе весенне-летних "проводных" обрядов. К раскрытию смысла этой связи вегетативного культа и идеи плодородия с культом умерших ближе

всего подошел В.Я.Пропп, высказавший предположение, что умерший воскресает в растительности и что "в березовые ветки вселяются души умерших родственников", которые выступают опекунами хозяйства, способствуют плодородию и могут влиять на все сферы земной жизни (В.Я.Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с.96-97).

Таким образом, равнозначными можно рассматривать такие обрядовые символы "выпрояживания", как: соломенное чучело - сноп или пук соломы, укрепленный на шесте, - чучела птиц - конский череп или ряженая лошадь - ряженный, увешенный зеленью или в венке, - куст - березка - украшенная ветка и проч. фигуры, представляющие собой разные формы замены изображения душ умерших.

СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА ЗАГАДОК ПРЕДМЕТНОГО ПОЛЯ "ПОХОРОНЫ - СМЕРТЬ"

З.М.Волоцкая (Москва)

1. Тема смерти и похорон в загадках. В предметную область "смерть - обряд погребения" входят загадки, посвященные таким денотатам, как похоронная процессия, покойник, гроб, могила, кладбище и смерть. Общей чертой таких загадок является прозрачность семантической структуры, т.е. образная часть легко соотносится, ассоциируется (иногда по признаку перевернутости представления) с отгадкой, семантика явных терминов с семантикой скрытых. Эти загадки разнообразны по своей структуре и приемам описания загаданных денотатов.

2. Похоронная процессия в большинстве загадок изображается как некое шутовское действо, карнавальное шествие, в котором все перевернуто: вместо торжественного медленного шествия - "бегунчики бегут", "текунчики текут", вместо траурной музыки - "певунчики поют", вместо плача по покойнику - "ревунчики ревут". Так в русских загадках похоронная процессия изображается следующим образом: Идут девки лесом, поют куролесом, в украинских: Бігуці бігат, ревуці ревуть, сухе дерево везуть, в белорусских: Равуцікі равуць, бягуцікі бягуць, сухалеціна ляжиць, нічога не кажа. В болгарском и польском ареалах загадок этого типа не зафиксировано.

3. Перевернутость, изнаночность мира мертвых по отношению к миру живых наглядно проявляется в загадках о покойнике, основным признаком которого оказывается то, что он все делает не так, по-иному, чем в мире живых: Умылся не так, приделоса не

так и сел не так, и поехал не так. Последовательность названных действий отражает сборы в дорогу, которые, естественно, не может совершать сам покойник; релевантна характеристика каждого отдельного действия словами "не так". Аналогична белорусская загадка: Адзеўся не так, абуўся не так. Ситуация, где все не так, как в мире живых, имеет место и в загадке о кладбище, которое в образной части загадки называется селом, но таким, в котором петухи не поют и люди не встают.

Другой тип загадок о покойнике построен на перечислении действий с отрицанием при каждом (действия называют естественные функции живого человека): Не пыхнет, не дыхнет, не ворохнется. Иногда отрицание действия сочетается с указанием на наличие орудия (органа, части тела), с помощью которого это действие совершается: Нос есть – не нюхает, уши есть – не слышит. Другими признаками денотата "покойник" в загадках являются:

1) атрибут 'деревянный', использованный одновременно в прямом и переносном значении, прямом как обозначение материала, из которого сделан гроб, и переносном, как характеристика тела покойника: сухе дерево (гроб) и сам, как дерево (покойник); 2) состояние закрытости, помещение в замкнутое пространство: под белым платком, под замком; 3) невозможность выйти: не выехать никак.

4. Могила в загадках обозначается номинациями разного рода вместилищ, ограниченных замкнутых пространств, таких как ухаб, из которого нельзя выехать; вотчина в косую сажень; землянка, в которой также все не так, иначе, чем в мире живых, а именно: богатый не расщедрится, бедный не обогатится, ретивый не расходуется. В румынских загадках могила определяется как то, чего нельзя поднять на чердак, и что не имеет тени.

5. Гроб чаще всего обозначается лексемой "дом" и его производными, словом "корыто" по признаку внешнего сходства: Несут корыто другим покрыто, а также названиями видов одежды: тулуп, кафтан. Такое название гроба как жених в русской загадке Жених от рубля, видимо, связано с тем, что умершая в погребальном обряде приравнивается невесте. Признаками гроба в загадках является то, что он "деревянный", причем часто этот атрибут семантически не сочетается с определяемым словом: деревянный тулуп, семантическая несочетаемость указывает на то, что это не настоящий тулуп, здесь что-то "не так"; "крепкий" (крепки стенки), что указывает на невозможность выхода из него. Указывается, что, кто

его делает, делает не для себя; кому он нужен, тот не знает; никто иметь его не хочет; кем он изношен, тем не виден и т.п.

6. Основными признаками смерти как загаданного денотата является то, что ее нельзя ни перейти, ни переехать, хлебом не отманить, деньгами не закупить; нельзя ее накормить, всяк ее боится, никто от нее не уйдет, она выше царя; она зарежет без ножа и убьет без топора, у нее нет разгадки. Основные ее функции: она берет ягоды зрелые и незрелые и кладет на одно блюдо; цветы хватает, в корыто бросает, выхватывает дошлую (=спелую, зрелую) ковригу... В образной части загадки смерть называется невидимкой, красной девицей (как некоторым перевертышем к старой старухе), загадкой, птицей, совой, орлом, а также дубом, столбом, деревом, которое нельзя обойти, в отдельных случаях используются библейские имена: Иуда, Хам. Ряд загадок включает монологическую речь: Она (птица Веретено, птица Юстица=смерть) говорит: "Никого не боюсь – ни царя в Москве, ни короля в Литве", ее же ... всяк боится, никто от нее не уйдет: ни царь, ни царица, ни красная девица, ни рыба в море, ни заяц в норе. В польских загадках в качестве ее признака называется белый цвет: *w bieluchnej sukience*, а в качестве места обитания – кладбище: *mieszka na cmentarzu*. В польских загадках отражено противопоставление будничности, обычности умирания и торжественности похоронного обряда: *przyszła w piechotę, wyjeżdża w paradzie*. Сама похоронная процессия уподобляется некоему существу с большим количеством рук, ног, несколькими головами и душами, причем количество душ на одну меньше, чем голов, такова русская загадка: Десять ног, десять рук, пять голов и четыре души и румынская: По долине идет огромное чудовище с пятью головами, четырьмя душами и сотней пальцев.

ТРАДИЦИОННАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ПОЛЕСЬЯ В СРАВНЕНИИ С КАРПАТО-БУКОВИНСКОЙ ЗОНОЙ

Н.К.Гаврилюк (Киев)

Сравнение этнографического материала, относящегося к Правобережной Украине, показывает, что традиционная погребальная обрядность имеет здесь как сходства, так и различия. В этом отношении наиболее выразительны Полесская и Карпато-Буковинская зоны. Так, из числа множества сходных явлений можно назвать правила: выливать "мертвую воду" в место, куда не попадает солнце,

где не ходят люди, или в реку; класть в гроб запасную одежду; сжигать постель и одежду умершего или класть эту одежду в гроб; если возникнет необходимость в течении 40 дней или года белить помещение, где находился покойник, то оставлять нетронутым верхний уголок за печью, над образами; не выходить матери из дома для похорон своего ребенка; закапывать недоношенных детей между плодовыми кустами или под корнями деревьев; поверье, согласно которому, если долго плакать по умершему, то он является, как живой, или видится во сне и с укоризной жалуется, что ему и так надоело стоять в воде; и др. В общности явлений Полесской и Карпато-Буковинской зон прослеживается характерная особенность. Она состоит в том, что в обеих местностях наряду с наиболее употребляемой в быту формой (разновидностью) конкретного явления фиксируется и его редко встречающаяся форма. Например: широко распространенному правилу приглашать для опрятывания покойника лиц соответствующего пола противостоит обычай, по которому независимо от пола умершего опрятывание совершалось чужими старыми женщинами, в том числе бабой-повитухой; наряду с повсеместной практикой опускать на порог гроб с покойником подчас наблюдается выход из дома без остановок; в противоположность широко известному представлению о том, что душа умершего невидима, как "воздух", фиксируется и представление о душе-бабочке, душе-мушке; и др. Примечательно, что многие из упомянутых выше фактов не являются специфически украинскими, ибо повторяются у белорусов и русских, имеют более или менее точные соответствия у других славянских народов и их соседей.

В сравнении с Полесьем структура погребальной обрядности Карпато-Буковинской зоны осложнена обрядами, происходящими во дворе дома ("проща", "парастас" и др.), и, особенно, традицией раздавания поминальных даров ("за простибіг", "помана"), действующей с момента выноса покойного из дома, по дороге на кладбище, во время остановок на перекрестках дорог и у мостков, на самом кладбище и во время поминального обеда. Это определяет наличие ряда этнографически специфических черт, которые имеют соответствия в обрядности южных славян, восточнороманских и некоторых индоиранских народов. Напротив, полесский обрядовый комплекс по характеру и составу ритуальной системы (если иметь в виду отсутствие обычая прощаться с покойным во дворе; простоту обрядовых форм во время остановок похоронной процессии и правило останавливаться только около места гибели человека - "у

креста"; слабую выраженность обычая поминальных дарений и др.) тяготеет к обрядности белорусов, русских и ряда соседствующих с ними народов.

Можно, таким образом, считать, что выявление в украинско-восточнославянском, славянском и более широком ареале синхронных по времени распространения явлений (форм явлений) погребальной обрядности, установление в них общего и особенного – один из необходимых путей, который в совокупности с сравнительно-историческим поиском ведет к пониманию степени древности явлений и их этнической принадлежности.

ОБРЯД ПОГРЕБЕНИЯ АТТИЛЫ И "ТРИЗНА" ОЛЬГИ ПО ИГОРЮ

Л.А.Гиндин (Москва)

Уже А.Жотляревский рассмотрел оба пассажа (Iord. XLIX, 256–258 и ПВЛ, 6453 г.) для реконструкции похоронного обряда у древних славян. Недавно параллелизм данных отрывков вновь привлек внимание В.Н.Топорова (1979, 10), пришедшего к выводу о "соответствии" strava Иордана и тризна ПВЛ и об их отношении "к одному и тому же моменту погребального обряда". Однако детальное рассмотрение указанных пассажей дает, на наш взгляд, основание опять вернуться к этому вопросу.

1. Фраза относительно strava (начало § 258) находится в середине целостного описания погребальной церемонии Атилы (§ 256–258). Предшествующий же контекст содержит изложение той части обряда, семантика которой в наибольшей степени совпадает с древнейшим из значений слав. *tryzna : trizna (Фасмер IY, 102 склонен рассматривать в качестве праслав. первую форму: в Изборн. Святосл. 1073, Лавр., Ипат. трызна), представленного ст.-слав. и русск.-п.-слав. текстами, где слав. лексеме соответствует в Супр. ἔπαθλον, в Златостр. XII в. – καλαστρα, 10. Льств. XII в. – στάδιον, Гр. Наз. XI в. – ἄθλον (εὐράμενος) – трызнѣ (обрѣть), при том, что греч. ἔπαθλον значит "награда (победителям в состязании)", а основной коррелят – ἄθλον означает "награда в ритуальных состязаниях, играх, борьбе" и сами "состязания, борьбу, подвиг и т.п. (за награды)", см. особенно XXIII песнь "Илиады". Необходимо отметить, что в Супр. (376, 10) ст.-слав. тризна = ἔπαθλον может значить только "награда", точнее "вознаграждение", ср. Sadn., Aizet. 138; сличение с греч. оригиналом показывает, что здесь рядом употреблены две кальки: ВЪЛѢПОТѢ с ἐν κλισίῃ и НА ТРИЗНАХ с ἔκ-αθλον.

В тексте Иордана, предшествующем предложению относительно strava говорится буквально следующее: (§ 256) "именно, когда труп (Аттилы) поместили посреди степей и внутри шелкового шатра, устраивается зрелище (*spectaculum*) удивительное и торжественное. Ведь самые отборные всадники из всего племени гуннов, объезжая кругом то место, где он был положен, подобно цирковым ристаниям (*in modum circensium cursibus*), его деяния вспоминали погребальным пением в следующем порядке... (§ 258). После того как такими стенаниями он был оплакан, они пышно празднуют на верху его кургана страву, как они сами называют, в виде огромного пира (*stravam super tumulum eius quam appellant ipsi ingenti commessatione concelebrant*) и выражают попеременно противоположное, сочетая похоронную скорбь с радостью, и ночью тайно труп, скрытый в земле, защищают покрытиями: первое из золота, второе из серебра, третье из твердого железа". Затем рассказывается о помещении в гробницу оружия, драгоценностей, украшений и, в конце всего пассажа – об убийстве всех людей, осуществивших погребение (видимо, рабов). Следует отметить, что перевод Е.Ч.Скржинской содержит целый ряд неточностей, в частности, предложение о страве по существу является глоссой этого термина посредством *ablativus modi*: *ingenti commessatione*, к которому должен был прибегнуть Иордан, встретив неизвестное ему в эпитоме из Приска обрядовое слово или переписав, как в других извлечениях, дословно с указанием *quam appellant ipsi sc. Hunni*. Мысль о глоссе подтверждается разночтением в Лауренцианском кодексе, где переписчик, изменив аблатив на accusativ, понял место в качестве словарной глоссы. Скржинская переводит: "они справляют... страву..., сопровождая ее громадным пиршеством", разрывая тождество между strava и его глоссированием и создавая впечатление о более широком семантическом объеме strava по сравнению с погребальным пиршеством.

Таким образом, в ритуале погребения Аттилы можно выделить 8 составных частей: 1) помещение трупа до погребения на всеобщее обозрение в шатре, 2) ритуальные состязания, 3) погребальная хвала в песнопении в сочетании с похоронным плачем и радостью, 4) воздвижение могильного кургана, 5) ритуальное пиршество на нем, 6) собственно захоронение, 7) помещение в гробницу оружия и пр., 8) убийство на могиле исполнителей погребения.

II. Анализ текста ПВМ затрудняется тем обстоятельством, что

весь отрывок явно легендарен и отмечен печатью устной традиции, в то время как описание погребения Аттилы достаточно этнографично. Текст следующий (дается по: А.А.Шахматов. Повесть временных лет, I. Пг., 1916, 65-66): И посъла къ Древляномъ, рекущи сице: "се, уже иду къ вамъ, пристроите меды многы у града, идеже убисте мужа моего, да поплачюся надъ гробомъ его, и сътворю тризну мужу своему". Они же, то слышавъше, съвезоша меды многы зѣло, и възвариша. Ольга же, поимъши мало дружины, и лъгко идущи, приде къ гробу его, и плакася по мужи своемъ. И повелъ лядемъ съсуги мѣду велику, и яко съсѣноша, повелъ тризну творити. Посемъ сѣдоша Древляне пити, и повелъ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними. И рѣша Древляне къ Ользѣ: "къде суть дружина наша, ихъже посълахомъ по тя?" Она же рече: "идуть по мѣтѣ съ дружиною мужа моего". И яко упишася Древляне, повелъ отрокомъ своимъ пити на ня, а сама отъиде кромѣ, и повелъ дружинѣ сѣши Древляны; и иѣкоша ихъ 5000.

Интерпретация приведенного текста наталкивается на кажущееся противоречие в функционировании интересующего нас термина тризна, значение которого летописцем и другими светскими памятниками нигде не раскрывается. Употребление в начале отрывка говорит, как будто, о его непосредственной связи с ритуальным питьем, т.к. основным условием тризны как компонента погребального обряда, на первый взгляд, оказывается "приготовление многих медов", и тогда правомерно семантическое уравнение: strava Иордана = меды многи = тризна. Но поскольку требование приготовления обильного питья предваряет желание Ольги "поплакаться на могиле", это требование выглядит типичным эллипсисом, обозначающим самостоятельное ритуальное действие. Мысль об эллипсисе находит подтверждение во втором употреблении термина тризна, когда только после насыпания могилы и совершения тризны начался пир с древлянами. В чем состояла тризна, можно предполагать, исходя из приведенных выше эквивалентов греческих оригиналов и типологии составляющих погребальный ритуал Аттилы актов; диалектное значение "тризны" как ритуального напитка почти определенно позднее, возникшее по смежности ритуальных актов и глубинной этимологической близости лексем strava и тризна < *tryzna : праслав. *s₁trava - *trava - *traviti - *truti в цслав. trouti - tryti, и.-е. trōn = trū-, ср. греч. τρῆν "растирать, уничтожать, изнурять", сюда же *tryzna (см. специально Гиндин 1983).

Порядок составных частей выполняемого Ольгой погребального обряда по князю Игорю следующий: 1) погребение Игоря древлянами, 2) плач Ольги над гробом, 3) насыпание могилы, 4) тризна, 5) пир, 6) убийство древлян. С незначительными вариациями порядок тот же, что и у Иордана. Из этого сопоставления в совокупности с вышеописанным семантическим объемом тризны совершенно очевидно полное совпадение *cursus* (=греч. *ἄθλον*, гот. *ǣθolon*) Иордана и тризна: тризна ПВЛ, т.е. 'ритуальные ристания, борьба', ср. отождествление похоронных ристаний у гуннов и тризны у славян Котляревским; о параллелизме ст.-слав. ТРИЗНА и греч. *ἄθλος* см.: Chantrain, Dict. I, 21; судя по словарю Срезневского, все родственные и производные от тризна, за исключением тризнице, содержат смысл "борьба, (военная) игра, битва".

В итоге *strava* Иордана, справляемая посредством *ingenti oommessatione* не может соответствовать тризне ПВЛ ни содержательно, ни композиционно, а полностью адекватна лишь поминальному пиру с обильным питьем; объединение в тризна ПВЛ значений 'погребальные состязания' и 'пиршество' (Нидерле 1956, 212, Фасмер IV, 102, Лихачев 1950, II, 300-301) не исключено, но только на уровне реконструкции. Надо полагать, какой-то состязательный момент ощущался в ритуальном пире *resp.* питье, отразившись в выражении *пити на ня*. Срезневский (там же), опираясь на параллельное употребление в ПВЛ: Р⁸ Котопанъ: *кнѣже, хочю на тѣ пити*, — толкует "пить на здоровье" (так же Котляревский, II7); В.Панов (1936, 26): "пить за них", Лихачев (I, 239): "пить за их честь". Однако нечеткость контекста, вызвавшая разночтения (в Ипат. "поити" Миклошич правил на "ити"), заставила Шахматова (указ.соч., 380), избрав буквальное пространственное значение предлога *на*, специально оговорить сохранение чтения "пити", но истолковать "отроки должны были напоить (т.е. перепить — Л.Г.) древлян, а дружина избить их"; таким образом, перед нами не военная игра, но реальный бой, подобно гладиаторским боям в Риме и т.п., ср. Лихачев II, 300.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ НА ТЕРРИТОРИИ ЛАТВИИ В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ БРОНЗЫ И РАННЕГО ЖЕЛЕЗА (КОНЕЦ II ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ ДО Н.Э. — НАЧАЛО Н.Э.)

А.А.Граудонис (Рига)

В центральной части Восточной Прибалтики, т.е. на территории теперешней Латвийской ССР, уже с середины эпохи бронзы со-

прикасались западно-финский и балтский этнические массивы. Здесь же скрещивались восточные и западные культурные течения. Все эти явления нашли отражения в погребальных традициях.

В северной Латвии во второй половине эпохи бронзы и в начале железа (I тысячелетие до н.э.) были распространены курганные могильники. Курганы (Ø – 6–14 м, высотой 0,5–2,0 м) небольшими группами обнаруживаются близ речных долин, озерных низменностей, реже среди теперешних полей. Для устройства курганов характерны каменный венец у подножья, каменные погребальные конструкции и каменный покров толщиной 0,2 – 0,7 м, перекрывающий как погребальные конструкции, так и каменный венец. В центре курганов обыкновенно расположен более тщательно сложенный каменный ящик с погребением в С – Ю направлении, вокруг которого обнаруживаются от нескольких до 8–12 захоронений различной ориентировки в более небрежно построенных каменных конструкциях. Для более раннего времени характерны труположения, для позднего – трупосожжения. Могильный инвентарь встречается редко.

Курганы с каменным покровом известны в Эстонии и на юго-западе Финляндии, где они появляются около конца II тысячелетия до н.э. Они являются памятниками западнофинских племен и относятся к северо-западному культурному кругу Восточной Европы.

В средней и южной частях Латвии обнаружены как грунтовые, так и курганные могильники. В грунтовых могильниках конца II тысячелетия до н.э. впервые в Восточной Прибалтике вскрыты погребения в дубовых колодах. Для могильных ям характерны подсыпка дна белым песком, каменные конструкции, обмазка красной глиной. Отдельные элементы погребального обряда обнаруживают аналогии как в могильниках фатьяновской и верхнедвинской культур, так и в погребальных традициях культуры шнуровой керамики Средней Европы. Могильный инвентарь – костяные изделия, янтарные украшения, кости животных.

В курганных могильниках конца II – первой половины I тысячелетия до н.э. обнаружены погребения в трех ярусах. Нижний, более древний ярус содержит труположения без каких-либо каменных конструкций, средний образуют трупосожжения (гнезда кальцинированных костей) без камней, а верхний, позднейший ярус, состоит из каменных ящиков с трупосожжениями и труположениями. Могильный инвентарь – каменные и костяные изделия, янтарные украшения, кости животных, а также уже и бронзовые предметы.

По археологическим данным упомянутые грунтовые и курганные

могильники с многоярусными захоронениями следует отнести к кругу балтской культуры юго-восточной Прибалтики.

В раннем железном веке (2 – 4 вв. н.э.) происходит смена погребальных традиций: для Северной Латвии характерными стали могильники с каменными оградками, для центральной и южной Латвии – **песчаные курганы с каменными венцами у подножья и коллективными погребениями**. В могильном инвентаре богато представлены железные орудия труда и **оружие, а также бронзовые украшения**.

Такая дифференциация погребальных обрядов является свидетельством дальнейшего развития экономики, а также более тесной консолидации этнических массивов Восточной Прибалтики.

ОБЕТНЫЕ И ДРУГИЕ КРЕСТЫ РУССКОГО СЕВЕРА

С.И.Дмитриева (Москва)

1. В панораму многих севернорусских деревень входили деревянные, нередко очень высокие кресты. На северо-восточных окраинах рассматриваемого региона подобные кресты сохранялись до недавнего времени. Во время полевых работ Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР (1970–1971, 1975–1976 гг.) нами было зафиксировано несколько десятков крестов.

2. Среди современных севернорусских крестов можно выделить три группы. Во-первых, кресты надмогильные. На Севере их сооружали не только на кладбище, но и рядом с домом (напротив переднего угла дома, около порога, на огороде), что объясняется сохранявшимся в этом крае до начала XX в. обычаем хоронить родственников рядом с домом. Языческий обычай захоронения рядом с жилищем в древности был в той или иной мере свойствен всем славянам, но лишь в немногих районах он сохранялся до недавнего времени. В некоторых деревнях (например, в мезенской Кимже) лишь в 20-х годах нашего столетия по распоряжению органов Советской власти было создано общедеревенское кладбище, после чего древний обычай захоронения стал уходить в прошлое. Возможно, столь длительному его сохранению в северных деревнях способствовала старообрядческая часть населения, приверженность которого к старине общеизвестна.

4. Другую группу крестов составляют кресты обетные, поставленные по обету (обещанию), данному богу в благодарность за добро или за избавление от несчастия рыбаками, промышлявшими на море. Крест ставился или на берегу моря, в непосредственной бли-

зости от места спасения, или в деревне, рядом с домом. Помимо этих обетными назывались все кресты, к которым ходили или ездили "по обету". Обычно обещали пожертвовать "на крест" отрез материи, полотенце или свечку. Существовали наиболее почитаемые кресты, к которым ездили за многие километры. Характерно их расположение или на высоком берегу реки, или в роще над рекой, или при слиянии двух рек. Именно в таких местах в прошлом располагались часовни, сооружавшиеся, в свою очередь, на месте древних языческих погребений.

Существовала еще одна группа обетных крестов, расположенных в потаенных местах, обычно в лесу, на некотором расстоянии от селений. Такого рода потаенные места для культовых отправок считались характерными для финских народов.

4. В отличие от почитаемых обетных крестов, кресты, расположенные по обочинам дорог и на перекрестках, играли охранительную роль. Они, как и подобные кресты в Западной Европе, восходят к древнему обычаю погребения родичей на границах родовых владений, дорогах и, особенно, на перекрестках дорог. Охранительную функцию, по всей видимости, несли и кресты на полях. Имеются основания возводить некоторые, связанные с такими крестами обряды, к культу "заложных" покойников.

5. В ряде деревень помимо крестов было принято ставить столбы, к которым прежде сверху приделывали маленький крестик, а к самому столбу прибавляли небольшую икону. В современных захоронениях подобные столбы устанавливаются без крестов, а вместо икон к ним прибавляют фотографию умершего. В этом обычае можно видеть реминисценции языческого способа погребения, восходящего, очевидно, к зафиксированному в летописях обычаю хоронить "на столбах, на путях".

6. В то же время форма крестов, многие из которых покрыты двускатной крышей с резными причелинами и коньком, свидетельствует о языческих погребениях другого рода — домовинах, воспроизводивших, как известно, жилища живых.

КУРГАНЫ БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКО-ЛАТЫШСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Л.В.Дучиц (Минск)

Белорусско-литовско-латышское пограничье включает часть бассейна Западной Двины — реки Дисна, Друйка, Аута, Мнута, Дрисса, Сарьянка с их притоками. Здесь имеется до 40 курганных мо-

гильников. На 25 из них в разные годы археологические раскопки проводились Ф.В.Покровским, Е.Цетак-Голубович и В.Голубовичем, З.М.Сергеевой и автором. В настоящее время установлено, что заселение данной территории славянами проходило в период с УП-УШ до XI-XII вв. В большинстве могильников от 20 до 80 насыпей. Их форма в плане круглая, овальная, близкая к прямоугольной, удлинённая. Вдоль основания ровики и перемычки. Могильники расположены как на возвышенных местах, так и на низменных, чаще вблизи водоемов и вдоль дорог.

По обряду погребений насыпи подразделяются на курганы с трупосожжением на стороне и трупоположением. Раскопано тех и других почти одинаковое количество. Много "пустых" курганов. Для большинства насыпей, в том числе и без следов погребений, характерны зольно-угольные прослойки у материка или в насыпи. Ранние по времени (УП-IX вв.) курганы с трупосожжением принадлежат к культуре длинных курганов. Остатки сожжений здесь, как и в более поздних (X-XI вв.) курганах, встречаются в ямах диаметром 0,7-0,9 м и глубиной 0,2-0,4 м., на материке, в насыпи и у вершины. Обычно одно захоронение. Курганы с 2-4 захоронениями единичны. Обряд сожжения умерших в XI веке был вытеснен обрядом трупоположения на материке, в насыпи и в ямах.

В ранних курганах встречены глиняные лепные сосуды, иногда перевернутые вверх дном над сожжением, ножи с длинными черенками, калачевидные кресала с язычком, железные и бронзовые пряжки, спиральные пронизки, трапециевидные и грибовидные подвески, бусы-лимонки и синие бисерные. Встречены височные кольца, идентичные древностям полоцко-смоленских кривичей. Погребальный инвентарь в курганах с сожжением X-XI вв. почти не отличается от инвентаря ранних курганов. Встречены сосуды как лепные, так и кружальные.

Ассортимент погребений с трупоположением намного разнообразнее. Помимо прежних видов погребального инвентаря, характерны бронзовые подковообразные фибулы, лировидные пряжки, провололочные, пластинчатые, звериноголовые и витые с завязанными концами браслеты, провололочные перстнеобразные и браслетообразные височные кольца, на правом берегу Западной Двины - щитковосерединные перстни. Обнаружены также топоры, наконечники копий, кружальные сосуды. Разнообразны стеклянные бусы. Ряд вещей, найденных в погребениях, не известен на поселениях данного региона. На левом берегу Западной Двины у основания многих насыпей зафиксированы

валуны и булыжники, расположение которых подобно обкладкам.

Погребальные памятники рассматриваемого региона начала II тыс. по обряду погребения и инвентарю расчленяются на 4 микрорегиона: дисненский, brasлавско-миорский, богинский и освейский. Наиболее близки между собой дисненский и освейский. Для них характерны браслетообразные височные кольца. В то же время дисненский погребальный инвентарь характеризуется звериноголовыми браслетами, а освейский – щитковосерединными перстнями. Для левобережья Западной Двины отмечено больше балтских элементов, а для правобережья – кривичских.

В ходе изучения погребальных памятников удалось установить, что расселение славян в пределах региона проходило несколькими потоками. Намечается три этапа славянской колонизации: 1. VII–IX вв. – начало проникновения славян; 2. X – начало XI в. – усиление притока славян и возникновение их новых могильников; 3. конец XI – XII вв. – массовое расселение славян и возникновение крупных укрепленных форпостов Полоцкого княжества.

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА БАЛТО-СЛАВЯНСКУЮ ПОХОРОННУЮ ПРИЧЕТЬ В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

И.И.Земцовский (Ленинград)

1. Этномузыковедческое изучение причети относится к числу самых сложных: оно поныне не разработано ни методологически, ни практически (Подробнее см. И.И.Земцовский. Славяно-финно-угорские отношения по данным мелодий причитаний. – В кн.: Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979, с. 118–124).

2. Целесообразно прежде всего дифференцировать два основных вида причети – в форме ритуального "плача" ("вопл", "крик" и т.п.), более или менее условно имитирующего реальные рыдания, и в форме обрядовых погребальных "песен", достаточно удаленных от натурального плача. Эта по музыкальной сути универсальная типология охватывает два основных жанра похоронного мелоса, обычно сосуществующих во многих традициях. Они зафиксированы с причетными текстами разного назначения (погребальными, поминальными, свадебными и др.). Церковные традиции и их отражения в музыкальном фольклоре исключаю из рассмотрения.

3. Причетный и песенный жанры похоронного мелоса могут быть систематизированы более детально – по формам исполнения (коллективным и сольным), ладо-ритмике и композиции. По этим показате-

лям обнаруживаются как типологические, так и этногенетические связи индоевропейской причеты.

4. Указанные жанры, несмотря на их современное сосуществование, могут быть охарактеризованы и как стадийные феномены. В соответствии с предполагаемой эволюцией погребальной обрядности и сопутствующих ей представлений, допустимо усматривать в "плачах" явление более новое, в рамках типа индивидуально-новаторское, импровизационное, а в "песнях" — явление более архаичное, восходящее к коллективным реакциям на смерть и, в сущности, выступающее в функции магической обрядовой формулы, структурно более стабильной. Автор принимает гипотезу о том, что архаичные причитания индоевропейцев имели магический смысл и лишь в исторически более позднее время стали выражать скорбные чувства. Тем самым музыкально-стилистическая дифференциация похоронной причеты может быть прочитана и в качестве ее стадийной стратиграфии (с учетом осложняющих картину вторичных традиций, взаимосвязанных с этнической спецификой). Соответственно открывается путь и к прояснению исторической семантики причетного мелоса, что первостепенно важно.

5. Дальнейший анализ ограничен материалом формульных напевов причитаний "песенного" жанра. Исконно магический характер песенной причеты доказывается принципиальным совпадением ее важнейших, системообразующих музыкальных признаков с мелосом древнейших обрядовых и трудовых песен всех соответствующих этносов (примеры — славяне, балты, финно-угры, грузины, армяне и др.).

6. Исключительный интерес для подтверждения ритуально-магической природы причеты представляет сопоставительный анализ так называемых "мажорных" (большетерцовых) мелодий песенных причитаний, наиболее далеких от современных представлений о погребальных музыкальных образах, но сохранившихся во всем индоевропейском мире в корпусе обрядового фольклора.

7. Сравнительный анализ мелоса погребальных обрядов выявляет линию этнических параллелей от Балтики и Полесья через Карпаты к Балканам. В каждой "точке" этой линии отмечается свой "пучок" региональных связей, достаточно сложных. Индоевропейская традиция поныне прослеживается на этномузыковедческом сопоставлении плачевых формул, например, балто-славянских и памирских.

8. Предлагается сопоставительный анализ одного из редких и потому этнически показательных мелодических типов песенных причитаний, состоящего из двух музыкальных фраз с секундовым сдви-

гом (встречается в похоронных напевах-формулах балтов, венгров, румын, южных славян; ср. армянский материал).

9. Опыт предварительной частичной реконструкции "интонационного словаря" балто-славянской похоронной причеты на индоевропейском фоне (будут представлены соответствующие нотные таблицы ладовых формул).

10. Задачи и перспективы этномузыковедческого изучения меллса погребальных обрядов.

ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ОБЩЕИНДООЕРОПЕЙСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА И РИТУАЛЬНОГО ТЕКСТА

Вяч.Вс.Иванов (Москва)

1. Общеиндоевропейский обряд, включающий кремацию покойника, соби́рание его праха, изготовление символического изображения, которое везут на колесной повозке, запряженной лошадьми, восстанавливается на основании совпадения всех основных деталей архаического обряда хеттских царских похорон с описываемым в ведийских гимнах, а также с гомеровским обрядом кремации (хотя в последнем случае нельзя исключить и диффузию обряда через Малую Азию). Поскольку сходный обряд известен и в Месопотамии (начиная с Халафа, судя по недавним раскопкам), возможен его ареальный характер, важный и для локализации прародины.

2. Для уяснения адаптационных причин, приведших к обряду кремации, следует учесть значимость таких заразных смертельных заболеваний, как чума, приходившая через юг Передней Азии из зоны африканских великих озер (ср. типологически сходную мотивировку сожжения по отношению к мору животных в восточнославянском обряде и т.п.). В этом плане приспособительное значение могло иметь и разбивание посуды умершего, сжигание принадлежавших ему вещей и т.п. Техническая возможность кремации зависит от уровня достигнутого обществом температурного потенциала, необходимого для изготовления керамики, плавки металлов и т.п.

3. Из символических представлений, отраженных в хеттских текстах похорон, следует особо выделить образ загробного мира как пастбища, находящий соответствие (в том числе и на языковом текстовом уровне) во всех основных индоевропейских традициях (включая и славянскую, и балтийскую). Согласно хеттскому поэтическому тексту, исполнение которого сопровождает кремацию, следует связать с этим представлением и сжигание жертвенных домашних животных, особенно коней, отраженное во всех индоевропейских

традициях (иногда позднее и вне погребального обряда). К ритуалу сожжения (или захоронения) коня примыкает и захоронение (или сожжение) колесницы (ср. такие археологические комплексы, как Синташта).

3. Особый интерес представляет архаическая роль коня (и конской головы) в греческих и иранских представлениях, связанных с погребением. У иранцев соответствующие представления не только свидетельствуются археологическими данными и сообщениями древних авторов, но и сохраняются пережиточно в таких современных традициях, как осетинская и курдская (где при всем многообразии разновременных напластований роль коня в обряде "коталь" и других подобных может быть возведена к общеиранскому).

ТОХАРСКАЯ В СТИХОТВОРНАЯ НАДПИСЬ НА СТЕНЕ: АНАЛИЗ ТЕКСТА ОБРАЩЕНИЯ К СМЕРТИ

Вяч. В. Иванов (Москва)

Сохранившиеся тохарские тексты позволяют составить картину напряженной духовной жизни, философских и эстетических поисков их переводчиков и составителей, ориентировавшихся на буддийские ценностные представления. Один из наглядных примеров представляет надпись на стене, под которой на буддийском гибридном санскрите назван исполнитель надписи (писец или художник) – монах с санскритским именем Джармачандра. В начале надписи указан метр (*kantsa-karṣanne*, ремарка, очевидно, 'в метре' – тох. *A kaṃ* с тох. В окончанием, 'таком-то', в других местах название не встречается, от глагола *karṣ=?*), далее следует тохарский В текст:

arai srukalyně | oisa nta kca mā prāskau |
pontas srukelle | kā nīś [s.]eske tañ prāskau |
s-ārai nī palsk[o] | oisa prāskau por prekenne |
twe ŋke kalatarā | apīś warñai nrejentane ||

'О смерть, как будто | тебя и не боюсь я. | Все смертны, Разве |
один тебя боюсь я? | Мысль у меня есть: | боюсь тебя все время я |
– Меня ведешь ты | из ада в ад, что всех страшней || .

Первое, что поражает в этом коротком стихотворении – одним из стихотворных шедевров в том мировом ряду, который подытожен текстами XIV-й симфонии Шостаковича – это глубочайшая эстетизация темы смерти и страха перед ней. Большое отличие от ветхозаветного описания сходного текста на стене (в сцене Валтасарова пира) – уже в том, что с самого начала указан метр: вводится сперва форма, а потом начинается тематическая подготовка. Она

построена парадоксально: автор (или переводчик: возможный санскритский оригинал, на который как будто указывает санскр. *Avici* > тох. В *apis* 'ад Авичи, наипугающий из буддийских адов', в последней строке остается неизвестным) начинает с отрицания своего страха, переходит к логическому обоснованию его неоправданности (в стихотворении есть переименованные цитаты из тохарского философского трактата "Уданапанкар", I-3, и тохарской версии "Уданавагги"; соответствующее место "Уданапанкары" разительным образом напоминает такие произведения Рильке о смерти, как "*Der Tod ist groß*"). Кончает автор утверждением своего страха. Этому переходу соответствует смена метрических структур: от двенадцатисложника (5 слогов до цезуры / 7 слогов после цезуры) в первых двух строках к тринадцатисложнику (5 слогов до цезуры / 8 слогов; 13 было магическим числом в тохарской системе исчисления времени по лунным месяцам) в двух последних строках четверостишия. Тематический перелом подчеркнут третьим повтором основного глагола (*prāskau* 'боясь'), на этот раз не в конце строки, а в середине, и сплошной аллитерацией на *p(r)*= в этой же строке. Повтор формы *pontas* 'всех' (= *pontamts*, род.пад.мн.ч.) - *pon* (= *pont* 'все') связывает вторую и третью строки, повтор производных от *sruk*= 'убивать/умирать' в одной и той же метрической позиции - первую и вторую строки, повтор междометия *arai* 'О!' в начальной позиции - первую и третью строки, которые связаны и одинаковым местом местоимения *cisa* после цезуры. Четвертая строка выделена введением личной формы глагола во 2 л. в начало - перед цезурой. Столь изощренная поэтическая техника - вовсе не отличительная черта этого стихотворения. Большинство сохранившихся тохарских буддийских текстов либо метрические целиком (иногда с переменными метрами), либо содержат метрические вставки. О высоте стихотворного мастерства свидетельствует то, что во всех тех случаях, когда известен санскритский оригинал, можно обнаружить стремление тохарского переводчика передать смысл в рамках заданных метрических ограничений. Тохарские тексты отражают и сомнения тохарского переводчика в том, насколько успешно эта задача им решена; сами тохарские тексты убеждают в важности этой стороны деятельности для тохарских переводчиков. Не меньший интерес представляют и тохарские тексты, славословящие искусство писца и его занятия. Говоря о роли тохарской культуры в передаче санскритской (и вообще индийской) культурной эстафеты на восток Азии, не

следует забывать помимо религиозно-философского аспекта и о собственно эстетическом, позднее развитом и в китайской, и в японской традиции.

К СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ЯЗЫКА ЭТРУССКИХ ПОГРЕБАЛЬНЫХ НАДПИСЕЙ

Вяч.Вс.Иванов (Москва)

Значительно продвинувшийся благодаря целой серии работ (Н.Рих и др.) анализ "формул" этруских погребальных надписей позволяет использовать их результаты и в сравнительно-исторических целях. Это относится не только к нарицательным именам — именам родства (этр. *śek* 'дочь': хуррит. *šala=*, этр. *puia* 'жена': хуррит. *ašti*, бабб. *puīn*) и названиям должностей (этр. *zilat=*, название высшей должности: хатт. *zilat* 'престол'), но и к суффиксам собственных имен. В частности, многочисленные формы на *=na(=ni)* разъясняются при сопоставлении с хурритским суффиксированным определенным артиклем *=n=*. Со сравнительно-исторической точки зрения можно усомниться в правильности часто принимавшегося сближения этруских падежных форм на *=ś*, *=sa* с и.-е. род.п. на *=s*; хуррито-урартские параллели скорее говорят в пользу интерпретации этих форм как эргативных (что не исключает и генитивной функции, достаточно частой для эргатива). В данном случае сравнительно-историческое истолкование помогает и эпиграфическому, т.к. определение падежа как эргативного снимает противоположные его интерпретации то как им.п., то как род.п.

"СТОЯЧАЯ ВОДА" И "СМЕРТЬ" В ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В.П.Казанскене (Ленинград)

Для индоевропейских верований постулируется представление о "мертвой воде", отделяющей мир живых от мира мертвых, в частности, обращалось внимание (П.Тиме) на исключительную роль клятвы подземными водами у Гомера и в ведийской традиции. Примечательно, что реки подземного мира — мутные, медленно текущие, болотистые. Таков Ахеронт (одноименная река протекает в Эпире через *Ἀχερουσίαν λίμνην* — болотистое озеро). По сообщению Фукидида (Thuc. I, 46), у нее вода иловата и горька. У Вергилия (Verg. Aen. 6, 297) Ахеронт впадает в Коцит и вместе с ним образует Стикское озеро (Aen. 6, 323: *Cocytus stagna alta*

vides Stygiamque paludem). Эти представления широко зафиксированы текстами. Мы пытались показать ("Античная балканистика", 1984), что понятие 'стоячие воды' передавал и.-е. корень **mer-*; первичный глагол от этого корня должен был обладать значением '(медленно) течь, сочиться(ся)'. От глаголов с такой семантикой часто образуются имена, обозначающие 'стоячие воды', ср. греч. *ῥέομαι* 'литься, разливать(ся)' и *κρο-ῥεῖν* п.р. 'излияние, грязь'. Для понимания семантики интересующего нас корня важна также параллель, которую мы находим в лит. глаголах *al-mėti*, *el-mėti*, *alvéti*, где исконной формой, скорее всего, является форма с начальным *e-* (ср. *álksnis* в м. *elksnis* и проч.) '(медленно) течь, струиться, сочиться', ср. названия рек *Álmė*, *Ēlmė*, *Almajà*, *Almuonė*, названия озер *Ēlmiš*, *Ālmajas* (другие примеры см. *Vanagas*), прусск. *Elmone*, *Ilmune*, а также лит. *ál-ka-na* 'лужа, болото', ср. лтш. *al-(u)-ksna* 'болотистая местность'. Другими бесспорными дериватами того же корня являются следующие лит. имена: *almė*, *álmė*, *ēlmės* f.pl. 'сукровица, гной, жидкость изо рта или носа умирающего, мокроты', *al-miū*, *al-mėis* 'тж.; гной', *almėtas* 'содержащий *almė*, жидкость из раны'. К этому же корню Френкель относит норв. *ulka* 'гноиться'.

Широко расходящиеся значения отглагольных образований со значением 'медленно течь, сочиться' позволяют поставить вопрос, не связаны ли между собой и.-е. корни **mer-* 'сочиться, медленно течь' и **mer-* 'умирать'. Как кажется, на взаимосвязь этих корней указывают греч. поэтические слова *βρότος* м. и *βροτῆις*, этимология которых до сих пор не установлена. Греч. гом. *βρότος* входит в постоянное формульное сочетание *βρότων αἵματ' ἐντα* (II, III, 425 и др.). Устанавливаемое для этого слова значение 'кровь' вызывает некоторое возражение: *βρότων αἵματ' ἐντα* приходится понимать как 'кровоавую кровь'. Объяснение М. Лейманна, что плеонастическое употребление должно было способствовать пониманию гомеровского неологизма, не кажется убедительным; *βρότος* и *βροτῆις* не были понятны уже античному читателю и с этим связан разноречивость в толкованиях, из которых интересны 1) *βρότων = τὸν ἐκ τοῦ αἵματος πολυσιδόν* (Eustath. 688) и 2) *βρότων δ' ἐν τῷ μὲν ἄνθρωπον, παρὰ ζῴων δὲ σημαίνει τὸν ἐκ φόνου ἄθροον* (Hsch.). Указание Гесиохия, что *βρότων* обозначает 'кровоавую жидкость', а не саму кровь, наводит на мысль о

возможности возвести $\beta\rho\beta\tau\omicron\varsigma$ к корню $^*\mu\tau$ = с нулевой ступенью. Сосуществование эолийской и по огласовке слогового сонанта и по ударению формы $\beta\rho\beta\tau\omicron\varsigma$ со словом $\beta\rho\alpha\beta\omicron\varsigma$ 'смертный' не представляет собой гомеровского новообразования. Это скорее древнее реликтовое слово, в котором отражено представление о крови как о жизненном соке, истечение которого обозначает смерть. Истекая из тела кровь (сукровица) воспринималась через метафору подобия смерти – медленно текущей воды.

МАСКА В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБЯДЕ ВОСТОЧНОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ Н.Н.Казанский (Ленинград)

Древнейшая погребальная маска обнаружена в Иерихоне (VI тыс. до н.э.). Белый гипс с вставленными на месте глаз ракушками явно передает индивидуальные черты лица. Ракушки вместо глаз обнаруживаются и много позднее на одной из золотых масок микенского времени, также явно портретных. Несомненно, именно в погребальной маске впервые отражено портретное сходство и индивидуальные черты. Между тем, такой "портрет" не предназначен для обозрения или действия, как маски-дубликаты в римской традиции (одна маска закрывала лицо покойника, вторая помещалась в атриум и использовалась для похоронного обряда). Портретная маска может быть сопоставлена с портретами, найденными в могилах Фаяма – портрет с индивидуальными чертами человека помещен в его могилу.

Сопоставление этих находок с палеолитическими статуэтками "Венер" показывает полную смену представлений от безглавых изображений палеолита к портрету VI тыс. до н.э. Распространение портретной маски чрезвычайно широко: Египет, Палестина, Италия, Греция, возможно, что и более северные районы Европы. За этой географической широтой стоит распространение определенных представлений, вытеснивших предшествовавшие и сохранившихся местами еще в первых веках новой эры. Определенное единство обнаруживается и сам способ погребения в специального вида постройках (пирамиды в Египте, купольные гробницы в микенской Греции, возможно, и захоронения катакомбной культуры). В основе этих комплексов лежит идея сохранения тела как вместилища "души". Наиболее подробно эту идею можно проследить по египетским источникам. Одновременно необходимость сохранения "души" покойника должна быть связана с возможностью присвоения чужой души и, следовательно, "многодушия". Эти представления для Греции были открыты

А.И.Зайцевым (ВДИ, 1976, № I), который считает их периферийными уже в гомеровскую эпоху, а возникновение этих идей объясняет восточным влиянием на рубеже II-I тыс. до н.э. Мне кажется возможным постулировать и для Греции классического времени более широкое распространение этих идей (ср. пассаж о "многодушии" в Гипократовом Корпусе: "О диете", I, 25, показывающий, что данные представления использовались и при научных объяснениях) и большую их древность по сравнению с идеей Аида. Ареал распространения масок представляет собой часть более обширного, но единого по своей культуре ареала, включающего и Балканы, и более восточные части, в том числе Поднепровье. Можно думать, что на периферии ареала в качестве основного материала для масок использовался воск, не сохраняющийся в условиях захоронений. Можно было бы предполагать, что для праиндоевропейской эпохи погребальная маска и сопутствующие ей представления о "многодушии" были если не главенствующим, то, во всяком случае, одним из соперничающих между собой комплексов идей.

В качестве типологической параллели, показывающей соответствие идеи многодушия предгосударственным объединениям того типа, какой может быть постулирован для праиндоевропейцев, можно указать на этнографические данные по Северной Америке.

МЕД-ПИВО НАРОДНОЙ СКАЗКИ

Л.С.Клейн (Ленинград)

1. "И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало". Эта финальная формула русской народной сказки полифункциональна: она содержит намеки на желательность компенсации (угощения), на нереальность сказочных событий (преодоление мифа сказкой), из-под этого проглядывает более древнее подтверждение реальности событий ("мотив присутствия") и намек на характер мира, в котором они происходили ("тридевятое царство" — мир предков, загробный, по В.Я.Проппу).

2. Сказка имеет двойное пространственное обрамление, двойную глубину. Фокус повествования переносится за тридевять земель дважды: в тридевятом царстве побывал сказочник, но оттуда еще дальше — в тридевятое царство, так сказать, второй ступени — отправляется герой.

3. При поступлении в загробный мир герой должен испытать два напитка — живую и мертвую воду. Но тому, кто хочет вернуться, нужно избежать этого. Именно так и поступает сказочник с медом-

пивом: "по усам текло, а в рот не попало".

4. Что мед и пиво использовались в погребальной обрядности славян, известно по многим древним свидетельствам. Такое же применение засвидетельствовано и у германцев, причем у последних мед считался ритуальным, магическим питьем, а пиво — обыденным (аналогично *соме* и *суре* у индоариев).

5. Особенно интересны в этой связи данные археологии о германских погребениях I в. н.э.: в них обычно находят по два сосуда для питья. В Скудструпе в таком погребении сделан химический анализ осадка в двух рогах. Оказалось: в одном — от медовухи, в другом — от пива.

6. Редкость подобных находок объясняется тем, что они обнаруживаются только в труположениях, а германцы тогда большей частью кремировали своих покойников. Славянские погребения того же времени просто неизвестны сколько-нибудь достоверно, а во всем ареале предположительного обитания славян господствовал обряд кремации.

7. Оппозиция меда пиву в погребальной обрядности как сладкого горькому, сакрального обыденному, вероятно, соответствует мифологической и сказочной оппозиции двух напитков: мертвой и живой воды. Обыденность пива, его постоянная доступность смертным аттестует его как мертвую воду, тогда как мед, причастный бессмертным (напиток Ашвинов, Одина и т.п.), сопоставим с живой водой.

РУСАЛКИ И ЦАРЬ САЛТАН

Л.С.Клейн (Ленинград)

1. Из всех гипотез о происхождении образа русалки наибольшей объяснительной силой обладает гипотеза Д.К.Зеленина о превращении заложных покойников в русалок. Однако и эта гипотеза оставляет без объяснения важные особенности образа, в частности, избирательность и странное сочетание видов заложных, становящихся русалками: только молодые утопленницы и дети, умершие некрещеными.

2. Именно это сочетание *mutatis mutandis* находим в сказке о царе Салтане (мотив "Чудесные дети"). Женщина высокого статуса (жена царя), родившая необычное дитя или детей-близнецов, предается за это казни вместе с детьми — их заключают в засмоленную бочку и сплавляют по реке или морю. В сказке, как водится, счастливый конец, но проступает утопление в прототипе.

3. Бросанием в воду испытывались ведьмы (затем они карались утоплением или сожжением). Сплавлялись по воде священные (причастные к божеству) объекты, подлежащие устранению из обихода. Но дьявол, связь с которым определяла статус ведьмы в христианское время, подменил собой языческих богов. Таким образом, героиня сказки первоначально рассматривалась как зачавшая от языческого бога, а дитя (дети) – как сын(овья) бога.

4. Проводы заложных вообще и русалок в частности связаны с обеспечением благоприятной погоды, с молением о дожде, тем самым – о плодородии. Обряды эти были обращены к Перуну. Прототипы русалок были посланцами к Перуну – как пеперуды, т.е. "бабочки", в Болгарии (у южных славян душу ведьмы представляли в виде бабочки). Кукушка (ипостась русалки) у индоевропейцев – птица громовержца.

5. Связь славянских молений о дожде (и обрядов обливания зелени) с поминовением усопших, похожим на византийские русалии (от римских розарий), привела к переносу этого названия на русские весенние обряды вызывания дождя проводами утопленниц, а затем и на самих утопленниц.

6. Бондарное ремесло в Европе возникло лишь в средние века, следовательно, бочка вошла в сказку поздно. Она подменяла собой другой сосуд; в хеттском мифе близнецов, рожденных царичей, спускают на воду в горшках, имитируя часть хеттского погребального обряда – урнового трупосожжения. У языческих славян был тот же погребальный обряд. Примечательно, что в русских обрядах со следами человеческих жертвоприношений (кушальские, Масленица и др.) зажженную смоляную бочку поднимают на шесте – как в языческие времена поступали с урной после трупосожжения.

7. Имя женщины, которую провожают указанными обрядами (Мара, Марена, Марина и т.п.), вошло в этот мотив из христианской религии по ассоциации с богородицей Марией. Другая линия ассоциаций – с "рожаницей" – привела к совпадению русалки с покровительницей рождений Албасты (нем. Alpfrau). Так в этот круг поверий вошли имя "лобаста", непомерно длинные груди русалки и конь (он связан с Албасты).

ПОХОРОНЫ БОГА И СВЯТОЧНЫЕ ИГРЫ С УМУРУНОМ

Л.С.Клейн (Ленинград)

1. В восточнославянской обрядности есть ряд праздников (Ма-

сленица, купальские проводы Мары, похороны Костросмы, Ярилы и др.), в основе каждого из которых – проводы-похороны персонажа, изображаемого чучелом, куклой или ряженым. В.Я.Пропп, подметивший структурное сходство этих праздников, интерпретировал их как земледельческую магию и объяснил их повторяемость в годичном цикле длительной сохранностью факторов, стимулировавших эти магические действия: пока посеянное не собрано, нужно было время от времени поддерживать магией плодородие полей. Однако при таком объяснении непонятно одинаковое стимулирование разных стадий роста посеянного.

2. В Масленице налицо признаки причастности к обрядам солнечного цикла и следы передвижки на зиму с летнего солнцеворота. Причина передвижки – вытеснение системой христианских постов и подвижных праздников, время – становление Московской Руси (Масленицы нет на Украине и в Белоруссии, зато в великорусских областях не сохранилось празднование Купалы). Можно показать, что и другие подобные праздники разошлись в разные места календарной шкалы из одного места – от летнего солнцеворота – и что они представляют собой видоизменения одного обряда – умерщвления божества.

3. Контаминация с обрядами, имитирующими человеческие жертвоприношения (отправление посланцев к этому божеству), и забвение первоначального смысла привели к колебаниям в обозначении пола умерщвляемого персонажа.

4. В этих обрядах выступают признаки того, что умерщвляемым божеством был громовержец Перун (прирученность к четвергу, связь с Юпитеровым колесом, прыжки через костер, купание под гром и др.). Также и по иным данным Перун, подобно некоторым другим громовержцам, оказывается умирающим и воскресающим богом.

5. Большей частью проводы-похороны бога реализовывались как его утопление или сплавление по реке, с делением участников праздника на две группы – убивающих и оплакивающих. Летописные рассказы о низвержении идолов Перуна в Киеве и Новгороде, по-видимому, представляют собой не понятое летописцем описание ежегодных проводов бога. Примечательно повторение летописного призыва "Выдбай, боже!" в песне при "похоронах Костросмы".

6. Если к летнему солнцевороту было приурочено умерщвление бога (поворот солнца на зиму), то естественно связать с зимним солнцеворотом воскрешение бога. Действительно, святочные похоронные "игры с умуном" отличаются от летних тем, что ряженный,

изображающий покойника, не подвергается захоронению, а наоборот, воскресает. Близкий смысл носит и святочная "игра в кузнеца" (кузнец перековывает старых на молодых).

7. Оба праздника – летний и зимний – насыщены оргиастическими элементами, а основную роль в оплакивании бога и его воскрешении играли женщины. Это заставляет вспомнить, что ведьмам приписывалась власть над погодой и урожаем, полученная от дьявола (а дьявол подменил языческого бога). Эта стихия была в ведении Перуна, стало быть, и ведьмы слетались на Лысую гору к нему.

8. Оргиастический характер обоих празднеств подчеркивает функцию громовержца в земледельческом обществе как бога плодородия, защитника хлеба, покровителя молотбы (ср. молния – молот mjŕlnir — млын).

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА В БЕЛОРУССКИХ ГОВОРАХ

Ф.Д.Климчук (Минск)

Преимущественно рассматриваются лексемы, картографированные в 3-м томе Лексического атласа белорусских народных говоров (рукопись; карты № II03–III1). Темы карт: крест (№ II03), мертвый, умирать (№ II04), покойник до похорон (№ II05), покойник после похорон (№ II06), мертвец (№ II07), гроб (№ II08), могила (№ II09), хоронить умершего (№ III0), похороны (№ III1).

Погребальная лексика в белорусских народных говорах распределяется примерно по тем же ареалам, что и другие языковые черты.

Отметим основные ареалы.

1. Изоглоссы меридионального направления: а) западная граница спорадического употребления слова крэст 'крест', б) восточная граница преимущественного употребления слова нябожчык в значении 'покойник до похорон', в) западная граница спорадического употребления слова гроб 'гроб', г) дамавіна, дамаўе 'гроб' – западная граница.

2. Изоглоссы, выделяющие восток и юг Белоруссии: а) хрэст 'крест', б) пакóйнік (и пакóйнік) 'покойник до и после похорон' – широкое употребление слова (на остальной территории спорадическое употребление), в) хара́ніць 'хоронить умершего' – широкое употребление слова (на остальной территории единичные случаи).

3. Изоглоссы, образующие северо-западный клин: а) дол 'могила (яма)', б) паграбі́ны, паграбе́не, пограб, грабкі́ 'похороны', в) пахаванне 'похороны'.

4. Изоглоссы, выделяющие северо-восточную половину или крайний северо-восток Белоруссии: а) хаўтуры 'похоронн' (на остальной территории спорадическое употребление), б) дамавіна, дамаўё – восточная граница преимущественного употребления (восточнее употребляется спорадически); гроб 'гроб' – западная граница преимущественного употребления (западнее употребляется спорадически).

5. Изоглоссы, выделяющие Западное Полесье и юго-западную часть Понеманья или только Западное Полесье: а) мярліны (и мырліны) 'похоронн', б) мрэц (и мрэць), мярэц (и мырэць) 'мертвец'; в) умёрлы (и умёрлыі) 'мертвый', г) уміраць (и уміраці) 'умирать' (на остальной территории Белоруссии – паміраць и уміраць). Западное Полесье отличается от остальной Белоруссии такой, например, этнографической погребальной чертой: кроме крестов здесь имелись надмогильные памятники в виде колод (нарубы, прыхоромы, столы, застолы, прыклады) – в других регионах Белоруссии встречались надмогильные памятники в виде домиков.

6. Для отдельных лексем (крыж 'крест', труна 'гроб'), при их распространенности по всей Белоруссии, характерно постепенное "ослабление" их употребительности в направлении с запада на восток.

7. Изоглоссы, образующие локальные ареалы: мярцвяц, мярцвяк, мярцвік 'мертвец', дамоўка, дом, склеп 'гроб'.

8. Лексемы распространенные по всей Белоруссии: мёртвы 'мертвый', уміраць 'умирать', нябожчык 'покойник после похорон', мярцвец 'мертвец', магіла 'могила', хаваць 'хоронить умершего', похараны (и пахароны, похаран, пахарон) 'похоронн'.

Некоторые из приведенных пучков изоглосс дополняют друг друга и таким образом объединяются. Так, пучки № 2 и № 3 объединяют изоглоссы, направление которых следующее: север или северо-запад, затем юго-восток, затем юго-запад. Направление пучков изоглосс № 4 и № 5 – с северо-запада на юго-восток.

Приведенные пучки лексем в лингвогеографическом аспекте показывают корреляцию (противопоставление) отношений определенных лингвистических ареалов: а) № 1, 6 запад – восток; б) № 2, 3 северо-запад – юго-восток (с отклонениями на северо-восток и на юг); в) № 4, 5 юго-запад – северо-восток.

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ТРАДИЦИОННОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА ПОЛЕССКОГО СЕЛА АНДРОНОВО

К.С.Корнелюк (Гродно)

Приводятся особенности погребального обряда села Андронново Кобринского района Брестской области.

Существовала традиция "купляты могилу": когда кого-либо хоронили, выбирали себе место для будущей могилы и завещали родственникам, чтобы похоронили именно там. В одной быличке повествуется, как одна женщина, узнав, что на "купленном" ею месте на кладбище вырыли могилу для другого человека, изъявила желание умереть преждевременно.

Когда человек умирал, открывали окно или дверь, чтобы душа покойника могла улететь. Одевали покойника в новую одежду или хотя бы в чистую. Девушкам обычно надевали свадебное платье и фату (вэлён). Считалось, что она на том свете может выйти замуж. Тело покойника накрывали рушником, что висел над иконой в его доме. Кроме того, тело покойника-мужчины накрывали сверху ветками тополя, женщины – чаще всего ветками березы. Умершему в рот и в правую руку было принято вкладывать деньги. В гроб настилали сено и накрывали его полотном. Подушку, на которую клали умершего, тоже набивали сеном, шили ее слева направо. Для выхода души делалось в гробу небольшое отверстие.

Перед погребением практиковалось окуривание и прокаливание могил, чтобы к мертвецу не смогли проникнуть злые духи, преследовавшие его при жизни. Использовался для этого можжевельник, реже солома. (Ср. обычай прокаливания могил у степных племен андроновской культуры II тыс. до н.э.).

При выносе покойника старались, чтобы его тело не коснулось порога. Сопровождающие одевались в черную одежду, вывернутую наизнанку. Когда везли покойника на кладбище (могилы), бросали на дорогу цветы и ветки ёлки, и даже камни через плечо. Гроб укладывали на слой желтого песка либо подстилку из березовых веток или можжевельника. В могилу бросали деньги. В гроб клали запасную одежду. Дети бросали в могилу песок, взятый у дома умершего.

Когда участники похорон возвращались с кладбища, запрещалось оглядываться назад. Дети при этом собирали цветы и ветки, брошенные на дорогу, когда покойника везли на кладбище.

Существовал обычай изгонять душу умершего, возвратившуюся в дом: выметали веником комнату, где лежал покойник, размахива-

ли топором.

Гости, присутствовавшие на поминках (обідов), призывали души предков разделить с ними трапезу, благодарили их за то, что угостились. Душам предков для угощения выливали под стол остатки недопитой водки и бросали кусочки хлеба. Во время поминок

жене покойника нужно было улыбаться и даже смеяться, чтобы не прогневить душу умершего. В день похорон под вечер и на следующий день покойнику на могилу "носили вычёраты".

Некрещенных детей хоронили ночью, гробик с телом младенца несли "позагумэннем". Могилки их находились в левом верхнем углу кладбища, у ограды. Насыпи на могилах некрещенных детей имели форму овала или круга. (Ср. круглые могилы у древних славян).

Кладбище села Андроново расположено на открытой местности, но поодаль со всех сторон его окружает лес. Находится оно на перекрестке нескольких дорог.

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ПРУССОВ, СКАЛЬВОВ И ЛАМАТОВ В УШ-ХІ вв.

В.И.Кулаков (Москва)

1. Могильники раннесредневекового населения междуречья рр. Ногаты и Немана, племенных группировок пруссов, скальвов и ламатов, являются основным источником информации об их культуре. Исходя из данных раскопок этих могильников, ряд предвоенных исследователей относил все эти племена к "восточно-прусской культуре".

2. Погребальный обряд пруссов, оперирующий в целом характерными для балтов аспектами обряда (трупосожжение на стороне и конское захоронение), ввиду весьма необычного сочетания этих признаков (погребение в два яруса) выделяется на фоне погребальных традиций остальных балтов. Территориальная обособленность, интенсивное влияние небалтских элементов наиболее ярко отразились на погребальном обряде пруссов. Обращает на себя внимание сугубо прусская тенденция смены трупосожжений трупоположениями на рубеже ХІ-ХІІ вв. (в отличие от остальных западных балтов).

3. Черты погребального обряда скальвов и ламатов, территориально занимавших промежуточное положение между пруссами и остальными балтскими племенами, тяготеют к традициям куршей. Это характеризуется тенденцией к преобладанию обряда трупосожжения (рубеж І-ІІ тысячелетий н.э.).

4. Если от пруссов обряд скальвов и ламатов отличается

принципиально различным набором конструктивных признаков, то между собой два последних племени разнились деталями вещевого набора.

5. Погребальный обряд населения западной окраины балтского мира – пруссов, скальвов и ламатов – позволяет говорить о максимальной обособленности пруссов на фоне погребальных традиций остальных балтов. Сближение в конце XII в. обрядов пруссов и скальвов является отражением прусской экспансии, направленной в понеманские земли.

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ РИТУАЛ И ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ (К ОСМЫСЛЕНИЮ АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ I – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ II ТЫС. Н.Э.)

Ю.М.Лесман (Ленинград)

Археологически фиксируемый погребальный обряд – остатки материализованных ритуальных действий. Как принадлежащий к "мертвой культуре", он не имеет самостоятельного значения. Реально функционировал и развивался в рамках "живой культуры" погребальный ритуал. Реконструкция его ("оживление") является одной из основных источниковедческих задач изучения погребальных памятников. Под погребальным ритуалом понимается последовательность действий людей при захоронении умершего (В.А.Назаренко). Только изучая погребальный ритуал, можно рассчитывать на получение результатов, сопоставимых с информацией о духовной культуре.

Одним из основных компонентов погребального ритуала является создание погребального сооружения и его использование для захоронения. Для лесной и лесостепной зоны восточной Европы во второй половине I – первой половине II тыс. н.э. основным типом погребальных сооружений являлись курганы. В последние годы, после работ М.П.Грязнова, активизировалось внимание к кургану как к культовому архитектурному сооружению (А.З.Винников, Г.С.Лебедев, В.А.Назаренко и др.).

Форма, конструкция и использование могильного сооружения, как материализованные части погребального ритуала, позволяют реконструировать в ряде случаев назначение памятника. Можно назвать две основные функции могильного сооружения: 1 – место пребывания покойника (души или одной из ее ипостасей), 2 – средство путешествия в загробный мир. Первая функция восстанавливается из конструкций, моделирующих жилище, вторая – из конструкций, моделирующих средство передвижения. В обоих случаях курган может

быть либо основным моделирующим элементом, либо включать в себя меньшую по размерам модель. Распространен и третий вариант — курган-холм, но он не содержит в себе элементов ни жилища, ни транспортного средства. Если отсутствие этих элементов достоверно, можно предполагать и отсутствие связи кургана по крайней мере с постоянным местопребыванием души покойника.

Представления о кургане-доме или кургане-холме находят достаточно отчетливое отражение в конструкции насыпи. Для моделей построек наиболее характерно наличие стен — каменных, деревянных или земляных (последние, к сожалению, большинством исследователей не фиксируются), что проявляется в насыпании кургана начиная с его периметра. Иногда прослеживается костер-очаг в центре. Курганам-холмам, не несущим функции построек, свойственно возведение насыпи начиная с центра при постепенном наращивании ее размеров.

Хронология погребальных памятников лесной и лесостепной зоны Восточной Европы второй половины I тыс. н.э. позволяет отметить постепенное возрастание доли курганов-домов. К ним, в частности, относится по крайней мере часть насыпей культур пражской, Луки-Райковецкой, боршевской, смоленских длинных курганов, курганов Верхней Оки, сопки, приладожские курганы западного региона, в то время как длинные курганы VI—VII вв. представляют собой типичные курганы-холмы. Не связано с идеей дома, по-видимому, и большинство грунтовых могильников третьей четверти I тыс. н.э. В древнерусское время обе разновидности курганов сосуществуют, по-видимому, несколько расходясь территориально; для надежных выводов, к сожалению, не хватает хорошо зафиксированных в процессе раскопок насыпей, хотя можно отметить, например, типичность для Верхней Волги XI—XII вв. курганов-холмов, в отличие от Новгородчины, где, по-видимому, преобладали курганы-дома.

Для понимания особенностей могильного сооружения часто приходится прибегать к реконструированной картине смыслового содержания ритуала. В качестве примера можно привести курган 10 из 2-го торпецкого курганного могильника IX—X вв. (культура смоленских длинных курганов). Пустой курган (высота 2 м, размеры основания 9 x 13 м), скорее всего — кенотаф, является типичным примером кургана-жилища. При сооружении насыпи по периметру были возведены деревянные стены, укрепленные подсыпками. В центре "постройки" был разведен костер. Затем пространство, ограниченное стенами, было засыпано землей, причем края насыпи вписались в пределы сруба, окруженного глубоким (до 1,8 м) рвом. Странным

выглядело отсутствие деревянных стен с юго-восточной и отсутствием рва с северо-восточной сторон. Однако, если курган являлся кенотафом (т.е. "жилищем" покойника, захоронанного в другом месте), отсутствие одной из стен при наличии с той же стороны рва может объясняться необходимостью оставить умершему, обладающему способностью летать-прыгать (А.И.Афанасьев, В.Я.Пропп), открытым вход в курган, отгородив его в то же время от живых.

Имея в виду перспективу комплексного археологического, этнографического, фольклористического изучения погребального ритуала, необходимо подчеркнуть обязательность выполнения не проделанной пока работы по систематическому восстановлению на основе археологических данных погребального ритуала как части "живой культуры". Без этого подавляющее большинство сопоставлений окажется поверхностным и преждевременным.

ТРИЗНА И СТРАВА

В.В.Мартынов (Минск)

Самое древнее описание поминального обряда, известного впоследствии у славян под названием тризны, мы находим у гота Иордана (VI в.н.э.). Знаменательно, что у Иордана зафиксировано также название части этого обряда (поминального пира) – стравы. Последнее этимологизируется в готском (*straua:straujan* 'стелить' = стол:стелить), что дает основание предполагать готское происхождение и тризны. Мы в свое время выдвинули гипотезу (Беларускае і славянскае мовазнаўства, Мінск, 1972, с. 212-213) о том, что *trizna* < гот. *trigō(n)* (ж.р.) (=греч. ἄβη 'скорбь, мука'). Ср. чеш. *trýzeň* 'мука', словацк. *trýzeň*, 'тж', польск. *tryźnić* 'мучить, терзать'. Возможность субституции ударного готского *ī* как славянского *ī* поддерживается, например, гот. *duwigan* 'двигать' > прасл. *dvigati*. Таким образом, мы вправе ожидать гот. *trigō(n)* > слав. *trizenъ* (ср. чеш. и словацк. *trýzeň*). При этом западнославянские формы, как уже не раз отмечалось, восточнославянского происхождения. Форма *trizna* обязана своим происхождением известной модели с суффиксацией на *-izna*. Семантически западнославянское *trizenъ* 'мучение, терзание' соответствует части поминального обряда, известной под названием "лицедрание".

ОСНОВНЫЕ МОТИВЫ СЕРБСКИХ ТУЖБАЛИЦ

О.О.Микитенко (Москва)

На материале особого черногорско-герцеговинского типа сербских плачей (тужбалиц), отличного от плача других районов, составлен основной набор традиционных "семантических элементов", элементарных образов" тужбалиц. Классификация основных мотивов, сгруппированных по семантическим полям, дана в следующей последовательности:

I. Семантическое поле "смерть",
 II. Семантическое поле "покойник",
 III. Семантическое поле "ритуал" } , - что является более мелким членением общего поля представлений о "том мире".

I.1. Антропоморфизм действий смерти, не получившей тем не менее антропоморфного облика:

Али смрт је варалица, / свакоме је изненада.

Смрт пријека предукрати.

I.2. гром-муња как знаки смерти:

Гром загрмљ е муња пуче, / ... те ми брата погодила.

Док се муња одпучила, / од зла леда и снијега.

Опали их свијех муња.

I.3. зла стријела соотноситим с I.2:

Зла стријела ударила, / те им младост опалила.

Подиге се зла стријела.

Зла стријела од невида.

О ђевојко стријељ енко, / стријела те ударила.

Но стријела крадом дође, / те ми сестру устријели.

Док загрмљ е зла стријела, / погоди ми домаћина.

I.4. "удаленност" пространства смерти, понимаемого как "чужое" пространство:

На вучје вијалиште, / на врановско грајалиште.

Ја отидох у планину, / ту му ледну кућу нашла.

У планини и пустини, / где му мајка дође не може.

Ти су пути недоходи.

На том тамо путу далекоме, / оклено се никад не долази.

Внутри данной группы можно выделить: I.4. а) мотив с маркированным 2-ым членом оппозиции верх-низ:

Куд си ми се замануо, / није небу у висину, / ни облаку у ширину, / него земљ и у дубину.

Црној земљ и ускочила.

I.4. б) мотив "темноты", "черноты", "слепоты" как атрибутов

пространства смерти:

Пођи, сестро, по тавниду.

Да тамнује у тамници.

I.4. в) мотив могилы как вечного, закрытого, необычного дома – "кућа" – "двор":

Двори самотвори. Кућа необична. Сиротни двор. Кућа затрњена.

Тавни двор. Вечна кућа. Мрамор камен.

Тексти демонстрируют постоянный мотив закрытости пространства смерти:

Кућа ти се затворила, мој затворе!

Дичан дане затворени.

П.1. Семантическое поле "покойник" имеет трехчленную структуру: гавран – вук – змија, которую можно толковать также и в пространственном отношении:

Туда нико не долази, / осим вуци и бауци / и несретни гавранови, / те јуначке кости носе.

Мрки вуче из корице.

Мој из братства мрки вуче.

Љута змија (ребенок).

П.2. Аналогия ипостаси смерти и умершего в семантическом ряду орао/соко – змај/вила:

Крсташ орле.

Зорни орле испод неба.

Мој соколе с оба крила.

Братско крило, људска вило.

Вило горска.

Змају огњевити. Змају брате. Змају бабо.

П.3. Мотив "муња-гром" и позитивная номинация умершего: (ср. I.2):

Љупка муњо. Моја муњо с ведра неба. Снажни гrome. Мој ујаци громовници. Сува муњо из облака. Куј си тако полетио, хитра муњо!

П.4. Для описываемого семантического поля характерен мотив "уподобления дома и его частей телу человека и его частям":

П.4. а) Твоја плећа граду врата, / твоје руке на град гране; граде срећо саломљена; пунаи доме; доме рањен.

П.4. б) Метонимическое наименование покойного: очи-срце-рука-глава: очи моје, очни виде, живо срце, срце сине, моја руко, зелена јабуко, дична глава, мудра главо од језика и т.д.

П.5. а) В сербских плачах широко представлен мотив смерти-

свадбон: Ја кукала с таквом свадбом,
а также П.5. 6) мотив "неисполненной, неоправданной надежды":
надо моја изгубљ ена; црна наде; грозни наде; празна надо.

П.6. Семантическое поле "счастье – несчастье" распадается применительно к объекту оплакивания на следующие элементы: дика – жель а – слава – срећа / рана – јад.

П.7. В силу особой функциональной значимости и семантической отмеченности выделяется ряд: дан – свијет – злато (златан) – сунце.

Тужбалицы отражают два восприятия смерти; о пиетете перед покойным, выражающемся в его восхвалении, см. выше. Страх перед покойником нашел отражение собственно в ритуале:

Ш.1. Запрет оплакивать покойного до восхода и после захода солнца: Не кукајте по засунцу, / не раните прије сунца, / брате сунце на истоку.

Ш.2. Ритуальная отмеченность участников: Своје лице нагрдила, / дуге косе оцрнила, / дуге косе ошишала, / у црно се замотала, / нек се знаде кукавица.

Ш.3. Мотив "коло" – "тужно", "уваћено", "наопако", "жаловито", "необычно" – как определенная ритуально-магическая имитация.

ПИЦА ЛИТОВЦЕВ НА ПОХОРОНАХ И ПОМИНКАХ

В.Милос (Вильнюс)

После христианизации литовцев в конце XIV в. и жемайтов в начале XV в. продолжало существовать много старинных верований и сопровождавших их обрядов, особенно связанных с похоронами и поминками. По опубликованным материалам, а также по этнографическим записям можно проследить за изменением в употреблении пищи в связи с похоронами и поминками в период с XVI по XX вв.

На протяжении исследуемого периода пища и напитки клались в могилу или в гроб, а также употреблялись участниками похорон и поминок. В XVI–XVII вв. западными литовцами хлеб и пиво клались в могилу во время похорон. Имеются также сведения, что в XVII в. во время бдения в гроб клали хлеб.

В XVIII в. у западных литовцев в случае, если у умершего оставалась жена или у умершей – муж, участники похорон из большого горшка у могилы ели вареное мясо. Этот обычай был упразднен духовенством как пережиток язычества.

В XIX в., особенно в Восточной Литве, любителям курить в гроб клали трубку и кисет с табаком или нюхательный табак

в табакерке из рога животного и приспособление для **зажигания трубки**, а любителям выпить – бутылку водки. Вариантом такого обычая следует считать обливание могилы водкой после похорон. По народному толкованию, вышеуказанные предметы в гроб клались, во-первых, для того, чтобы умершему было чем подкрепиться, во-вторых, чтобы он легче мог отвыкнуть от этих предметов, и, в-третьих, чтобы умерший не унес с собой долю живых. Все эти обычаи отражают дохристианское воззрение, что и после смерти человек отчасти продолжает вести земную жизнь.

В XVIII в. у западных литовцев траурный обед начинал старший сын или кто-нибудь из самых близких родственников умершего. Начиная траурный обед, отпив из ковшика пиво и часть его выплеснув на землю для Жемелеле (богини земли и плодородия), молился богу за умершего. Участники траурного обеда после песнопения бросали на землю перед едой также по 3 куска хлеба и мяса и выливали по 3 ложки пива.

В XIX в. отмечались случаи, когда во время траурного обеда оставляли одно свободное место, а на столе – посуду для души умершего. В Восточной Литве до сих пор сохранился обычай после траурного обеда оставлять на столе на ночь несъеденные блюда.

До сих пор родственники умершего и соседи на траурный обед приносят пироги, мясо, сыр, масло. Крестьяне этот обычай объясняют как помощь пострадавшей семье. К реликтам обрядового значения следует отнести обычай во время обедения класть на стол буханку хлеба. По народному толкованию, это делалось для того, "чтобы умерший долю живых из дома не унес". Кроме того, женщины, приходившие **навестить** умершего, клали на стол куски хлеба, которые затем отвозились в местечко и раздавались нищим.

Подобное угощение подавалось и на поминках, происходивших через год после смерти. В XVI в. западными литовцами поминки устраивались в корчме, на поминках перед едой каждый участник бросал на землю душе умершего немножко еды и отливал пива. В XVII в. поминки устраивались ежегодно в течение 3–4 лет подряд, а в XIX–XX вв. – только раз – через год после смерти. Более зажиточные крестьяне устраивали поминки также на **девятый** день, через месяц и через

полгода после смерти, однако такие поминки были уже без вышеупомянутых обрядов перед едой.

В XIX–XX вв. на траурном обеде и поминках подавались хлеб, пироги, вареный картофель, мясо, сыр, масло, суррогатный кофе, в постные дни – сельдь, а у жителей приозерных местностей – и пресноводная рыба. В первой половине текущего столетия траурный обед начинался с мясного супа. В Западной Литве этот обычай сохранился и по настоящее время.

Поминки по всем умершим по католическому календарю происходили 2 ноября. К этому дню в XIX в. были приурочены и старинные народные поминки, которые раньше происходили в октябре. В прошлом столетии в некоторых местностях в этот день на могилу клали яичницу, насыпали крупу. Кроме того, в День всех святых (1.XI) крестьяне относили в местечко хлеб, а иногда и мясо и отдавали нищим, чтобы те помолились за души их умерших родственников. Этот обычай следует считать заменой прежнего обычая класть хлеб в гроб и на стол.

Поминались умершие и в очельник, после которого на ночь на столе оставляли блюда для утощения душ людей, живших в этом доме.

Таким образом, в течение последних четырех столетий употребление пищи и напитков на похоронах и поминках из обрядово-бытового явления превратилось в бытовое.

МОТИВЫ ОСНОВНОГО МИФА В БАЛТО-СЛАВЯНСКОМ ПРИЧИТАНИИ

Л.Г.Невская (Москва)

В балто-славянской погребальной причете вычленяются такие сюжеты и элементарные образы, которые сравнительно легко объединяются в блоки воссоздающие фрагменты фабулы мифа о поединке Бога-громовержца с его противником (особенно полно воссоздается сюжет мифа в сербских причитаниях): змея, камень, конь, микросюжет "раскрытие могилы (=мать, сыра земля): Со восточной со сторонушки Подымались да ветры буйные Со громами да со гремучими, с молоньями да со палочими... Расшиби-ко ты, громава стрела, еще матушку, да мать-сыру землю! и т.д. для этих текстов характерно также использование терминов, архаическая семантика которых находится в соответствии с основными представлениями, характерными для основного мифа" (*vėlės* и производные, *пестрый* и нек. др.)

ОБ ОПЫТЕ КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРИ СРАВНИТЕЛЬНОМ АНАЛИЗЕ КУЛЬТУР ПО МАТЕРИАЛАМ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА

Г.Ф.Никитина (Москва)

1. Историческая интерпретация является конечной целью любых археологических исследований. Вся наша черновая работа – описание, классификация, датировка археологических источников – нужна в конечном счете для реконструкции истории человеческого общества.

2. Мнение, что погребальный обряд является важнейшим археологическим источником при изучении древней истории, общепринято и не требует дополнительной аргументации. Однако вопросы правильного методологического определения интерпретационных возможностей этого источника и разработка четких методических приемов обработки соответствующей информации еще мало разработаны и не имеют общих подходов.

3. Каковы же приемы исторической интерпретации, применяемые сейчас? Попробуем проследить их на примере зарубинецкой культуры. Наблюдая локальные различия в погребальном обряде этой культуры, исследователи относят их за счет разных погребальных традиций предшествующих археологических культур. В настоящее время существует не менее четырех гипотез ее происхождения и несколько вариантов в системе доказательств каждой версии. При рассмотрении доказательной части каждой из гипотез оказывается, что она построена на основе одной или двух связующих черт, которые не анализируются ни количественно, что весьма существенно, ни с точки зрения причин возникновения наблюдаемой аналогии. И как правило, выделение отдельных черт сходства, а также и выделение отдельных черт различий, считается достаточным для заключения о генетическом воздействии или отсутствии такого у сравниваемых культур. Такое поверхностное сопоставление и приводит к возможности "мирного" сосуществования взаимоисключающих гипотез.

4. Многолетняя работа с погребальным обрядом убеждает нас, что для получения аргументированных выводов по вопросам этнической принадлежности и происхождения культур необходимо разрабатывать единый метод сопоставления различных археологических культур, а следовательно, и единый метод описания исходных данных. Только сравнение культур, обработанных по единой методике, может дать аргументированные выводы об их сходстве и различиях, а следовательно, и точный исходный материал для реконструкции истории

изучаемого человеческого общества.

О НАЧАЛЬНЫХ ЭТАПАХ ФОРМИРОВАНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ НАРОДНОСТИ В СВЕТЕ ДАННЫХ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА

В.Я.Петрухин (Москва)

1. Древнерусская народность – восточнославянское население древнерусского государства – Руси, обладавшее относительно единым языком и самосознанием. Помимо памятников древнерусской литературы, прежде всего – "Повести Временных лет" (ПВЛ), для которой Русь X–XII вв. в большинстве случаев – название государства в самом широком смысле, свидетельством относительного единства древнерусской народности является материальная культура. Важнейший источник для изучения общих черт культуры – погребальные памятники.

2. Погребальные памятники времени славянской колонизации Восточной Европы до сложения древнерусского государства отражают племенные традиции (собственно у славян) и влияние субстрата. "Чисто" славянские трупосожжения VI–IX вв. в Среднем Поднепровье отличаются по обряду и керамике от длинных курганов Верхнего Поднепровья и Псковщины, сопки Новгородчины. Длинные курганы традиционно соотносятся с восточнославянским племенем кривичей, в Верхнем Поднепровье в их культуре очевиден балтский компонент; сопки считаются памятниками словен новгородских, отражающими и финские погребальные традиции.

3. Естественная этническая пестрота в культуре славян эпохи колонизации усугубляется иноэтничным происхождением самого названия Русь: из др.-сканд. *roþ(e)R через фин. Ruotsi. Данные погребального обряда в состоянии не только подтвердить значение скандинавского термина – 'гребцы, участники похода на гребных судах' – но и позволяют проследить его проникновение в Восточную Европу. Скандинавские погребения в ладьях (особый тип обряда, позволяющий предполагать и особую социальную группу, его отправляющую) появляются в Финляндии уже в вендельскую эпоху (VIII в.), в IX в. они известны под Ладогой в сопковидных насыпях. Таким образом, выходы из Скандинавии внедряются в метисную финно-славянскую культуру Новгородчины, причем их "профессиональное" название у финнов, а первоначально и у славян (ср. легенду о призвании варягов в ПВЛ) приобретает значение этнонима (экзонима), относящегося к скандинавам (свеям, шведам, – ср. также Бер-

тинские анналы).

4. В обстановке этнической метисации, усилившейся со сложением древнерусского государства, название Русь, при этносоциальной двойственности его значения ('скандинавы' и 'социальная группа, дружина') подходило для обозначения разноплеменных дружин киевского князя: Русью прозывалось разноплеменное воинство Олега в Киеве (ПВЛ).

5. Главные погребальные памятники эпохи сложения древнерусского государства (кон. IX – нач. XI вв.) – большие курганные группы Смоленского Поднепровья (Гнездово), Верхнего Поволжья (Тимерево и др.), собственно Киева, Чернигова и Шестовицы, включают дружинные курганы и обнаруживают далеко зашедший процесс аккумуляции и ассимиляции балтских, финских и скандинавских компонентов преобладающим славянским населением. Формируются общерусские черты погребальной обрядности (трупосожжение под полусферической насыпью); специфический обряд трупоположения в камере в древнерусских памятниках (Гнездово, Тимерево, Псков) связан с погребальными традициями как Скандинавии, так и дружинников Киева и Черниговщины. Относительно единая на всей территории Руси "дружинная культура" аккумулирует скандинавские, тюркские и др. культурные элементы на восточнославянской основе. Наиболее интенсивные процессы этнической консолидации проходили в важнейших для древнерусского государства пунктах – городах и погостах на главных речных артериях, где происходила концентрация дружины и разноплеменного, в основе – восточнославянского населения, воспринявшего "надплеменное" название Русь.

НЕКТАР В МИФЕ И ОБЯДЕ

Е.Г. Рабинович (Ленинград)

Хотя наличие в слове *νεκταρ* корня *νεκ-* (ср. *νεκρός* = *νεκρός* и пр.) вполне очевидно, однако такая этимология порой представляется противоречащей значению нектара едва ли не во всех мифологических контекстах. Действительно, уже у Гомера нектар противопоставлен амбросии только как питье пище, а функции их тождественны: насыщать бессмертных и вечных богов и (реже) умащать смертные тела, делая их – когда они живые – крепкими и бодрыми или – когда они мертвые – нетленными. Так, Афина, возвращая силы голодному и скорбному Ахиллесу, и Фетида, спасая

труп Патрокла от разложения (Il. XIX, 23–30), пользуются в обоих случаях сразу и нектаром, и амвросией.

Нетленность Патрокла можно определить как непреходящую и неживую юность, но гораздо заметнее в греческой традиции миф о непреходящей и живой старости – история Титона, полнее всего изложенная в гомеровском гимне к Афродите (IV, 219–238). Особенно примечательными кажутся стихи 231–232 о Заре, кормящей своего стареющего любовника амвросией, но не поящей нектаром, хотя выше в этом же гимне нектар в качестве напитка богов упомянут. Представляется допустимой следующая интерпретация сюжета: соглашаясь даровать Титону бессмертие, Зевс тем самым позволяет Заре кормить его амвросией, пищей бессмертия, которая не дает душе расстаться с телом, однако же не сохраняет тела в вечной неизменности, т.е. юности, выпросить которую Зара позабыла. Далее допустимо реконструировать, что, выпросив амвросию, она забыла именно о нектаре.

Эта реконструкция поддерживается распространенным в русских сказках мотивом живой и мертвой воды. Повествовательная эмфаза обычно так выделяет действие живой воды (возвращение к жизни), что действие мертвой воды становится как бы подготовительным и второстепенным. Между тем оно конкретно: мертвая вода возвращает испорченному (расчлененному, израненному и т.п.) телу прежнее или даже большее прежнего совершенство – если телесное совершенство смертью не нарушено, то и необходимости в мертвой воде не возникает. А если вообразить себе существо, для которого возможно постоянное употребление мертвой воды, то для него она будет молодильной. Это и есть нектар.

Как известно, в космологии амвросия – лекарство от смерти, а в ритуале – возбуждающий наркотик или алкоголь. Тогда нектар, реконструированный для космологии как молодильное зелье, в ритуале будет выступать как средство бальзамирования, что выражается уже "трупным" корнем νεκ- (если вслед за младшими софистами взяться уточнять Гомера, то возможно предположить, что Афина бодрила Ахиллеса амвросией, а Фетида берегла Патрокла от тления нектаром). Ритуальной эпифанией нектара был, несомненно, в первую очередь мед, широко использовавшийся в погребальном обряде не только для жертвоприношений и возлияний (μελιτβοσα, μελιμρτον и пр.), но и для символического бальзамирования, достаточного при обычной погребальной практике – значимым исключением явился долгий спор диадохов о теле Александра. Египетское

влияние могло быть в данном случае лишним доводом против кремации, но не в пользу египетской (пусть самой авторитетной) системы бальзамирования: даже привезенный, наконец, в Египет мертвый Александр по-прежнему покоился в меду – в греческом нектаре.

ПРЕЛОМЛЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ПОЭЗИИ Й.СЕФЕРИСА

Е.И.Светличная (Харьков)

1. Тема смерти является одной из главных в творчестве новогреческого поэта Й.Сефериса. В этом проявилась трагическая основа мироощущения и мировоззрения поэта. Тематическая направленность определяет в его поэзии богатую символику смерти и широкое использование элементов погребального обряда, чаще всего – античного.

2. Миф используется Сеферисом как основной способ структурирования художественного произведения и средство выявления в современной действительности и сознании современного человека архетипических основ. Связь вневременного мифа с настоящим осуществляется, главным образом, путем придания описываемым событиям характера реально совершаемого ритуала.

3. Как такой ритуал представлен, в частности, мотив посещения автором-Одиссеем подземного мира мертвых, через который разрешаются практически все главные темы поэзии Сефериса. При этом в поэме "Дрозд", например, эффект непосредственно происходящего действия достигается автором путем соотнесения мотива спуска в Аид и описания похорон как совершаемого в настоящий момент в присутствии автора и читателя обряда.

4. Функцию временного определителя, связывающего неопределенное временное описание с конкретным моментом современности, мотив похорон выполняет во второй части поэмы "Дрозд", в которой гибель современного мира в результате войны также представлена как реально совершаемый похоронный ритуал (см. часть "Радио").

5. Относящиеся к погребальному обряду образы и мотивы обычно используются Сеферисом как многозначные символы. К ключевым образам его поэзии относится, например, образ золотых погребальных масок, символизирующий былое национальное величие. Это же вариант – "тусклые маски" – наделяется прямо противоположным смыслом, становясь символом деградации современного буржуазного общества.

6. Как знак присутствия прошлого в настоящем выступает образ пепла. Погребальный пепел – останки предков – с одной стороны, обозначает прошлое как урок истории и относится к многочисленным в творчестве поэта символам познания (см. мотивы "изучения пепла", "познания пепла"), а с другой – является показателем вырождения современного мира, в котором от славы древних остался только прах.

7. Образ пепла связан с мотивом горения, сгорания, сожжения (см. сборник "Три сокровенные поэмы"), который предстает одновременно и как погребальное сожжение, и как сожжение для гадания на пепле, т.е. как процесс познания, и как гераклитовский мировой пожар, в котором сгорает, очищается и возрождается мир.

8. Носителями основополагающей в мировоззрении поэта идеи тождественности жизни и смерти являются символизирующие смерть образы белых погребальных лекифов и погребальных монет в заключительной части поэмы "Дрозд".

9. Сеферис широко использует символику деревьев. Традиционно связанные со смертью и погребальным обрядом платан и лавр наиболее часто упоминаются в его произведениях. Образы этих деревьев являются, в частности, опорными символами написанных в жанре эпитафии стихотворений "Эпитафия" и "В память".

10. Значительно реже, чем к античному, Сеферис обращается к христианскому обряду погребения (отпевание, молитва, омование и др.). В отличие от античных, относящиеся к нему мотивы обычно не наделяются символическим значением, а выступают в своем прямом значении.

11. Обращение Сефериса к ритуалу, погребальному в частности, продолжает драматическую линию его поэзии, по-своему выражая идею человеческой жизни как нескончаемой драмы, в которой одни и те же роли периодически разыгрываются новыми исполнителями.

12. В конечном итоге, процесс разрушения, умирания, захоронения современного мира имеет в творчестве писателя значение ритуального очищения человечества от некоего совершенного им *hibris*, поэтому глубинной его сущностью является надежда на будущее возрождение жизни и восстановление мировой гармонии.

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В СТАРОБЕЛОРУССКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

В.М.Свежинский (Минск)

Специфика старобелорусской терминологии погребально-го обряда обусловлена сложностью ее формирования. В условиях образования белорусской народности погребальная обрядность строилась из разноэтнических элементов. Не была она одинаковой и в разных слоях феодального общества. Она была христианизирована в своей основе еще в эпоху Киевской Руси. Затем устойчиво сохранявшиеся языческие элементы получили поддержку в результате подчинения белорусских земель язычниками-литовцами. Посредницей в передаче западного влияния оказалась Польша. Разнообразие погребальной обрядности в древней Белоруссии было в значительной степени обусловлено и сосуществованием нескольких христианских традиций: православия, католицизма, протестантизма.

Ряд конструкций с полонизмом остатний иносказательно передают понятие 'конец жизни'. При массе употреблений нетабуированного общеславянского термина смерть отмечены табуированные бра-земы души от тела розлучене, зэште зь свята, иллюстрирующие мифологическое представление о смерти. Книжная конструкция незрелая смерть и народно-разговорная наглая смерть передают понятие 'преждевременная, не-своя смерть'. Из исконных дериватов умерети, умерти, померти нормой современного белорусского языка стал последний. Вариантной нормой были польские соответствия умарти, помарти. Метафора уснути была книжной, конати — народно-разговорной. Мифологическое происхождение имеют метафорические словосочетания внийти вь царство небесное (книжное), душу выригнути (народно-разговорное). Исконные древнерусские лексемы покойный, покойник крайне редки. Основной является белорусско-польская изолекса небожчик, ставшая нормой современного белорусского языка. Типичными для названий умершего после похорон являются формы множественного числа отцы, родители.

Термин жглице 'погребальный костер' в фиксирующих его описаниях языческих похорон был уже историзмом. Церковнославянизм погresti, полонизм погреб были книжными. Основной была белорусско-польская изолекса похованье, ставшая нормой современного белорусского языка. Иносказательно данное понятие передается фраземами польского происхождения остатняя послуга, послуга тела.

В текстах всех жанров отмечено исконное гробь. Вариантной нормой является полонизм труна, являющийся нормой современного белорусского языка. Общеупотребителен был исконный термин могила. Встречаются иносказательные ровь, яма. Исконные кладбище, кладовище очень редки. Более распространены образования множест-

венного числа от могила: могилы, могилки, моглицы, могилищи. Нормой современного белорусского языка стал дериват могілкі. Для названия кладбища на церковном (костельном) дворе употреблялся полонизм цминтарь, цвинтарь. Для народно-разговорной речи было характерно образование от дедь 'предок', дедко (дидко) 'хранитель кладбища'.

Древнерусское тризна уже было историзмом. Церковнославянское панихида отмечено в одном случае. Из вариантов поминание, память, поминки основным является последнее. Церковнославянская письменность является источником названий ритуальной каши канунь, коливо (колива), кутья.

Таким образом, в терминологии старобелорусского погребального обряда просматриваются несколько традиций: церковнославянская, древнерусская, иноязычная и народно-разговорная. Тенденцией развития данной терминологии было освобождение от архаических церковнославянских и древнерусских элементов при одновременном широком использовании заимствований. Результаты этого процесса закрепились в современном белорусском литературном языке.

ВОЛК В КОНТЕКСТЕ РУМЫНСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА Т.Н.Свешникова (Москва)

Среди румынских мифологических представлений о волке выделяется несколько, так или иначе связанных с погребальным обрядом. Прежде всего, следует отметить, что волк входит в круг животных, которые сопровождают умершего по дороге на тот свет. Ср. в частности, следующий плач, где в качестве таких провожатых выступают волк, лиса и выдра: *Scoală, - numele persoanei, - scoală, | Că soarele arune, | Calea-n codru-ți tună, | Codrul este mare | Și lumină n-are, Codru este des, | Intri, nu mai ieși. | Capul să-l apleci, | 'Nainte să mergi, | Iar sama să-ți iei, | Că ți va ieși | Lupa înainte | Să nu te spăimînte, | Mîna să-ți întinzi, | Bun frate să-ți prinzi | Că el iar că știe | Sama potecilor | Și a pădurilor, | Și a ocolinelor |* (Т.Гăлoescu. *Folclor din Gorj. - Grai și suflet*, 1937, VII, 262-263)

'Вставай, имярек, вставай, | Дорога в лес тебя зовет (досл.: тебе гремит громом), | Лес велик | И темен, | Лес част, - | Войдешь и не выйдешь. | Склони голову, | Иди вперед, | И знай, | Что тебе навстречу | Выйдет волк, | Не бойся, | Протяни руку, |

Стань ему братом, | Ведь ему ведомы | Леса | И тропинки, | И холмы'. Тесная связь существует также между погребальным обрядом и представлениями о волках-оборотнях. Считается, что некоторые мертвецы становятся оборотнями и, приняв облик волка или собаки, начинают преследовать своих живых родственников. Поэтому существенную часть румынского погребального обряда составляют ритуалы, призванные помешать превращению покойника в оборотня. Так, существует обычай сторожить покойника в первую ночь после смерти, чтобы кошка или мышь не перепрыгнули через него, а собака не проскочила бы под ним, – в противном случае он становится оборотнем. Из других превентивных мер следует отметить использование колющих орудий и колющих стеблей некоторых растений: так, перед выносом покойника в пупок **вонзают** иглу, веретено, спицу, шило, гвоздь и даже деревянный кол, в сердце втыкают серп, а тело перевязывают колочими стеблями ежевики. Из других растений используют любистик (*levisticum officinale*), корни которого кладут вокруг гроба. Кроме того, около покойника кладут речные камни, а нос, рот и уши наполняют мелкими камешками, зёрнами ладана или проса. Далее пытаются узнать, станет покойник **оборотнем** или нет. Гадают при помощи черного коня, которого подводят к могиле и заставляют перескочить через нее. Если конь заупрямится, значит покойник превратился в оборотня. В этом случае совершают ритуалы, ограждающие живых от злокозненных действий оборотней. Для этого выкапывают мертвеца из могилы, сжигают его самого или его шапку и одежду, иногда снимают кожу и вынимают сердце.

Изложенные выше частные наблюдения являются фрагментом исследования культа волка в румынской культурной традиции.

СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ ПЛАН СЛАВЯНСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА
(На материале восточных и южных славян XIX–XX веков)
О.А.Седакова (Москва)

Богатый и хорошо сохранившийся материал погребальной обрядности восточных и южных славян позволяет определить некоторые особенности его содержательного плана, в которых, как представляется, содержатся элементы архаичного славянского язычества. Намеченные ниже содержательные элементы воплощаются как в "этнографическом" (предметно-действенном), так и в "лингвистическом" (метафорическая лексика) составе обряда – таким образом, два эти плана взаимно проясняют семантику, заключенную в них.

Общая семантика погребального обряда соответствует типологической специфике переходных обрядов (*les rites de passage*). В обряде ритуально закрепляется перемена статуса человека, осмысленная в пространственных категориях выхода из одного локуса (ср. костр. выход - 'смерть') и входу в другой. Жизнь и смерть противопоставлены пространственно, как "этот" и "иной" (болг. тѣзи, сев.-русс. о́нный) свет, причем пространственные представления "иного" мира у славян сложны и противоречивы. Основные характеристики содержательного уровня славянских языковых моделирующих систем на широком славянском материале были показаны Вяч.Вс.Ивановым и В.Н.Топоровым в виде набора бинарных оппозиций. Одна из этих оппозиций, жизнь/смерть, является центральной для погребального обряда и его лексики и в обоих случаях выражается через ряд других, изоморфных ей оппозиций (мужское/женское, день/ночь и т.п.). Замещение оппозиций "на поверхности" дает устойчивые традиционные метафоры: смерть ~ тьма (слепота), могила (гроб) ~ дом. Такие метафоры, являющиеся элементами содержательного уровня обрядового текста, обозначаются как темы (Θ). Специфическими для погребального обряда оказываются три темы: смерть ~ доля, смерть ~ путь, могила (гроб) ~ дом.

С темой "доли" связано разграничение "своей" и "не-своей" смерти, некогда формировавшее разные типы погребального обряда. Следы этого разграничения сохранила лексика "чистых" и "нечистых" покойников, т.е. "не избывших своего века" (что впервые в русской науке отметил Д.К.Зеленин) или "переживших век" (ср. русск. чужой век заедает - о слишком долго живущем старике). В представлении века оживает архаическая индоевропейская семантика (**vēk* < **veik* < **vei* = /*vo* =) 'жизненная сила', *vis vitalis*. Представление доли (иногда персонифицированное как Доля) покрывает оба члена оппозиции жизнь-смерть: доля (болг. късмет) умершего - это его жизнь, имущество (дом, скот, хлеб - в том числе, плодотворяющая сила скота и хлеба, спора, которую умерший может "унести" из дома) и, одновременно, доля - это смерть, "своя смерть". Слав. **sk-mŕ-tŕ* и именованья связанных с ее семантикой персонажей, как Мара и под., восходят к и.-е. ряду **mer* = /*mor* = /*mŕ* =, в котором значение смерти соединено со значением 'части', 'доли'; эти славянские персонажи низшей мифологии, несомненно, аналогичны греческой *Μοῖρα*, связанной с тем же рядом, - при том, что функции

Мойры по частям распределены между сев.-русс. Ма́рой, Кикимомо-рой (пряжа) и укр. Ма́ра (сестра Сна, персонификация "умирания"), блр. Ма́ра (привидение, тень). Исходное значение слав. *bogъ, реконструированное как 'доля', 'часть', участвует в лексике, означающей 'умершего', во всех славянских языках: блр. небо́жик, ня-бо́жчик, укр. небо́го, небо́жчик, чешск. nebožtík и др., обозначающая при этом и 'нищего'. Однако богатство в той же мере, что и нищета, является признаком загробного мира: "долю" живым "засылают деды". Реальным воплощением "доли" в обряде оказывается хлеб и еда вообще (синонимия хлеба ~ доли подтверждается, в частности, характерной славянской лексикой 'урожай', 'хлеба в зерне', использующей указанный корень bog=: укр. збо́жжа, збі́жжа, блр. збо́жжа, польск. zboże и др. < слав. *az-bož-je, а также материалом болгарских родопских клятв и проклятий: "Да ме уби́е хля́бът", "Ля́бо да го фа́не за о́чите" и под.). Один из основных мотивов погребальных актов – деление живых с умершим, выделение умершему его доли; сохранение живыми своей доли. В акциональном и агентном планах обряда этот мотив выражается рядом жертв, которые родные отдают "заместителям умершего". Ср. термины таких актов – болг. да́ва да́рове пряз умря́лото, влад. подава́ть через грóби, закарп. бе́ре за го́лову, зап.-укр. пода́ўник, влад., казан. встрéчник, стрéшник, костр. пéрва встрéча и др. Участие в фразеологии этих актов дериватов и.-е. *ad-, *bher- (а также синонимов глаголов брать, давать: принять, отпустить и под.) и в лексике 'кончины' (русс. отда́ть ду́шу, болг. бе́ре ду́ша, да́ва ду́ша, бране́ ду́ша) обнаруживает исходную взаимную семантику данных корней, столь же актуальную для свадебного обряда. С ними соотносится ряд фразеологизмов 'обрядовых актов', использующих дериваты слав. vod-/ved-, nos-/nez- (болг. прена́сяне 'летаргия', волог. вести́ ду́шу, полес. води́ть ду́шу, прово́ды ду́шки, русск. но́сить 'хоронить', арханг. Мака́рушка носи́ть, полес. носи́ть снеда́ть 'второй день по погребении' и др.). В самой яркой форме взаимное значение "брать-давать" в обряде выражает поминальная трапеза, участники которой одновременно являются приносящими и принимающими жертву.

Тема пути – второй характернейший символ похорон как переходного обряда (ср. болг. пѣтнина – 'обрядовый хлеб', 'деньги', варн. 'трапеза в день смерти'; комр. 'свечи на гробе'; комр. пѣтненици 'полотенца, которые раздаются в день смерти'; болг. плев. пѣтник 'умерший', комр. 'заупокойный хлеб'; болг. е на

пѣтя, пѣтува 'умирает', влад. подорожна 'погребальная жертва', витеб. збѣща з дороги, збѣть с путя 'затянуть агонию' и под.). Тема пути репрезентирована в обряде несколькими конкретными и равноправными метафорами. Одна из них: путь – мост – водная стихия – реализует отмеченный Э.Бенвенистом в и.-е. *pont- синкретизм этих представлений. Путь в загробный мир по морю (реке) или через море (по мосту) выражен и обрядовыми актами (изготовление мостов, кладок по мертвом – в связи с которыми, очевидно, находится др.-русс. КЛАДА 'погребальный костер'; отправление вещей умершего по воде; сев.-зап. болг. помана и под.) и в лексике: укр. ма́вки, болг. на́вьяци, др.-русс., ст.-болг. НАВИ 'умерший', 'загробный мир', дериваты этого корня, связанного с и.-е. * nau- 'корабль': Навско́й (Номско́й, На́вский) де́нь; на́вья кость, орл. на́вьи про́воды 'летние поминки', 'похороны'. О той же связи смерть ~ вода (путь через воду) говорят общие для 'гроба' и 'ладьи' термины: полес. дуб, влад. коло́да 'гроб', 'лодка';

такие обозначения 'кончины' как полес. брод 'агония' и многие другие лингвистические и фольклорные факты. Другая метафора пути: вода – мост – огонь репрезентирована в обрядовых актах сжигания вещей, в поминальном разложении огней на могиле или во дворе, в возвращении с кладбища через огонь (серб.-лужиц.) и др. Лексическое выражение она находит в терминах др.-русс. ПЬКЮ, укр., блр. пéкю, болг. пѣ́къл 'загробный мир', 'ад', витеб. пикéльники 'грешные предки'; болг. прегора́лка, польск. zgro 'саван' и др. Третья метафора пути лестница – гора: печение обрядовых поминальных лесенок, по которым "душа всходит на небо" (воронеж., моск. и др.), представление о карабкании на стеклянную гору (мотивация вкладывания ногтей в гроб). Четвертая метафора пути: дерево (об этимологической связи "дерева" и "дороги" – *der-u-, *der-gu- – писали Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров). В обрядовой лексике эта метафора представлена такими терминами, как русск. дубу да́ть, блр. глядéць на дуб (ў дуб), суходэ́рець 'покойный'; в терминологии гроба: полес. дуб, смо́л, поддубе́на и пр., закарп. дереви́не 'игры при покойном' и др. В каждой из перечисленных метафор мы имеем синкретическое слияние значений пути и цели 'дороги' и 'загробного мира', который может быть воплощен у славян в образах воды (навъ, остров Буян в океане – ср. олонец. бу́ева, буя́вка 'могила'), огня (болг. пѣ́къл), горы (неба, места обитания птиц), дерева (рай). В любой из своих репрезентаций путь, который моделирует погребальный обряд,

противопоставлен блужданию "нечистых" покойников (лишенных нормального обряда), как прямой, невозвратный, достигающий цели; ср. такие обозначения умерших "не своей смертью" как блр. звих-лєннїкї, сланяюща па разнуму статку, хѳдят, полєс, хѳдят вупѳром, снѳются.

Тема дома ("нового дома") столь же существенна для погребального обряда, "кодом" которого в целом наравне со свадьбой может быть избран обряд новоселья (погребальные плачи), переезда в горєнку без окон (сев.-русск.), укр. нѳву хату; серб. лєдна кућа. Эта тема отражается, прежде всего, в терминологии 'гроба' и 'могилы': домѳука, домѳище, хѳрѳмина, кѳща, болг. от нєговата кѳща 'угощение из гроба', орл. домѳй 'на кладбище', смол. покуѳье 'кладбище' при русск. диал. 'красный угол' и под.

В предметно-действенных планах обряда символ дома воплощается в ритуале строения нового дома – гроба (часто имитирующего жилище, вплоть до окна у плеч (сев.-русск., гуцул.) и иконы в головах; в устройстве "моделей дома" над могилой (сев. голѳицѳ, струѳицѳ, полєс. прѳхѳром).

Наряду с тремя описанными выше темами, специфическими именно для погребального обряда и обозначенными как ѳ сонєст, разбираются некоторые другие символы, общие для многих славянских обрядовых, фольклорных и лингвистических контекстов. Это темы: смерть ~ темнота (невидимость, слепота) – см. такие термины обрядовых актов, как полєс. свитицѳа, укр. карп. їти со свѳчѳкѳу (свет в самих этих актах противопоставлен темному пути умершего). Невидимость же рассматривается как признак, перекрывающий оппозиции близкий/далекий, верѳ/низ, земля/небо, земля/преисподняя, по которым распределяются логически несоединимые представления славян о пространственном расположении загробного мира (каким его изображают обрядовые акты, напр., кормление могилы, отправление вещей по воде, отправление душек на небо, представление об обитании их в печи и т.п.). ѳ смерть ~ сон: "сны забудущие" (сев. плач), "просонье вековечное", ср. укр. спѳчити, цєл. усѳпшиѳ, болг. диал. пучивалу 'гроб' и др. ѳ смерть ~ холод (зима), смерть ~ опьянение и др. Рассматриваются некоторые териоморфные и растительные символы смерти: змеи (ср., напр., др.-русск. убѳже 'домовая змея'), птицы (пташка подземельная 'смерть' в причети), в частности, кукушка, утка; бабочка, пчелы и др.; мак, лен, зерно, мед; цветовая символика (красный, белый). Интерпретируются актуальные для погребального обряда славянские

представления о теле (в частности, символика рук, ног, мизинца, пятки, ногтей, волос) и душе (обозначения 'души' \approx *vis vitalis* переносятся на лексику 'умерших', часто в суффиксальном оформлении: душки, душонки, душечки, и поминальных дней: задушные, польск. *zaduszne*, болг. задушнице и др.). Высказывается гипотеза об архаическом представлении двух воплощений *vis vitalis* у славян: болг. духо и душé, укр. душá и сянка (тінь, блр. мáра), русск., блр. душá и пáра, причем принцип их противопоставления неотчетлив. Душа во всех этих парах воплощает более "высокое" начало, духо, дух, сянка, пáра – более "телесное"; тень, отражение, подобие; ее предметным символом служит мерка человека (гезр.рост: ср. многочисленные обрядовые акты с меркой умершего); ей семантически соответствует возраст (ср. роль сверстника в обрядовых актах). Таким образом, в представлениях о душе-паре-двойнике засвидетельствован архаический комплекс век-рост-возраст. Обсуждается также проблема противопоставления "своей" и "не-своей" смерти в позднейших обрядах на фоне более древнего представления о всякой насильственной смерти как "не-своей", лишающей умершего права на погребальную почесть и превращающей его в "ходячую нечисть", воплощение "самой смерти" (укр. опір, блр. вупóр, болг. вампíр, впéр, лепíр, русск. унырь – ср. летописн. русск. ѠПИРИ, русáлка, укр. мавка, србхрв. вјештица; болг. устрел, укр. поторóча, потéрча, эмтчáта, збiгленáта 'не-крещенные дети'). Описывается эволюция этого представления, стирающая противопоставление "чистой" и "нечистой" кончины, причем наиболее "нечистые" в архаическом представлении виды кончины приобретают статус "святых" (смерть от грома и пр.). Вместе с тем, за противопоставлением "своей/не-своей смерти" (известным как индоевропейским традициям, так и за их пределами, в т.наз. "примитивных культурах"), можно предположить изначальное неразличение и восприятие в с л а в я н с к о й смерти как "не-своей". С наибольшей яркостью это показывают славянские данные, касающиеся лексики 'всех умерших' на календарных поминках, особенно дериваты слав. **aǫd-*. Во всех славянских языках дериваты этого корня обыкновенно означают: 1. 'всех умерших' (причем "своих", не "заложных"), 2. 'поминальные обряды осенне-зимнего цикла': полес. диды править, блр. дeдý, дзeдý, польск. *dziady*, ярсл., волог., вят., костр., нижегор. дедовая неделя, укр. субóти дiдiвни, полес. пéршнe (дру́гие и т.п.) диды, дедовица, блр. Тро́йчанне, мяс-нне диды и т.п. Как и др.-руссск. НАВИ, деды могут обозначать

'загробный мир': полес. с дедáми гуля́ет, поше́л до дедо́в 'умер'; костр. к дедушке под бок. Терминология поминальных дней, включающая дериваты *ded-, тяготеет к осенне-зимнему циклу, который может быть генетически связан с "рожаничными трапезами" (в весенне-летнем поминальном цикле, сохранившем реликты "тризны по заложным", употребительны дериваты *nav-: полес. На́мска Тру́йца и под., получившие в славянских языках отрицательную коннотацию (ср. бол. на́ви, на́ваци 'вампиры' разных видов). Тем не менее, дериваты *ded- в славянских языках связаны и с обозначением 'нечистой силы' (водяные деды и прадеды, укр. дідько - 'владелец кладбища, первый покойник'), противопоставленной Богу: укр. карп. виддати Богови ду́шу, а дітькови с..., русск. диал. дед 'знахарь', 'колдун', 'водяной', 'черт', русск. дедушка, болг. дядо 'домовой'. На основании устойчивого узуса слова дед и бабушка в прямом значении могут табуироваться как "чертовские". Наконец, полностью смешивая разграничения "своих" и "заложных", болг. пирин. дядо, болг. гюмюрдж. деделар означают 'вампира'. Таким образом, славянские языки не располагают таким обозначением умерших, которое не имело бы прямой или косвенной отрицательной коннотации.

В связи с этим рассматривается отношение славянского "культ умерших" с персонажами низшей демонологии (русалка, упирь, устрел; домовой, овиняник, бука, ригачник, водяной, межник, полудница, полес. пара 'дух кладбища', русск. встречник 'вихрь') и такими природными стихиями, как гроза, град, засуха, заливные дожди.

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД СЛАВЯН В НАЧАЛЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В.В.Седов (Москва)

Археологические памятники У-УП вв. неоспоримо свидетельствуют, что у славян длительное время господствовал обряд кремации умерших. Трупосожжение совершалось на стороне, по-видимому, на избранных небольших природных всхолмлениях. Остатки кремации — кальцинированные кости, собранные с погребального костра с небольшим количеством золы и угля, хоронились на грунтовых могильниках в неглубоких ямках, реже рассыпались прямо на поверхности земли. Могильники, как правило, состоят из сравнительно небольшого числа захоронений. Как заметил еще Л.Нидерле, для славянского ритуала были характерны безинвентарные и безурновые погребения.

Очевидно, украшения и вещи, сопровождающие умерших, сгорали на погребальных кострах, лишь в редких случаях встречаются единичные вещи или обломки глиняных сосудов.

Обряд трупосожжения тесно взаимосвязан с языческим мировоззрением древнего славянства.

В VI–VII вв., когда славяне расселились на обширных пространствах Европы от Эльбы на западе до Днепровского и Ильменского бассейнов на востоке и до Пелопоннеса на юге и сформировались племенные образования позднего периода праславянского состояния, возникают явные региональные различия в погребальной обрядности. В средней части славянского мира появляется курганный обряд погребения. Переход от грунтовых могильников к курганам был постепенным. Первые курганные насыпи на широкой территории сооружаются в VI в. и они сосуществуют с грунтовыми погребениями вплоть до VIII в. включительно. Появление курганов здесь не было обусловлено какими-либо внешними импульсами. Курганы зародились у части славян или в связи с какими-то изменениями языческих представлений, или это было обусловлено расселением в равнинной местности, где отсутствовали природные возвышения, используемые прежде для захоронений. Все ранние курганы славян были коллективными усыпальницами, погребения в основной массе совершались уже в готовые насыпи, в которых вырывались ямки.

В северо-западном регионе славянского расселения, в междуречье нижней Эльбы и Вислы в VI–VIII вв. продолжали функционировать грунтовые могильники. Для этого региона был характерен обряд трупосожжения на стороне с последующим разбрасыванием остатков кремации на поверхности земли. Курганный обряд здесь появился позднее под воздействием неславянских переселенцев.

На юго-восточной окраине славянского ареала, там, где согласно письменным источникам жили анты, имеются только грунтовые могильники. Курганный обряд здесь не получил распространения вовсе, в том числе в развитом средневековье. Наряду с обрядом кремации в этом регионе бытовал и обряд трупоположения. Первоначально число ингумаций было небольшим, но постепенно этот ритуал вытеснил трупосожжения. Появление обряда трупоположения в антской среде вряд ли является результатом влияния христианства. Скорее всего, этот обряд уходит корнями в римскую эпоху и связан с иранской обрядностью, со славяно-иранским симбиозом, имевшим место в Северном Причерноморье во II–IV вв. н.э.

На окраинах славянского мира, там, где славяне расселились

среди балтов, финно-угров и иных племен, в славянской погребальной обрядности сказывается влияние ритуала неславянских этносов. Это проявляется как в деталях обрядности, так и в присутствии в захоронениях различных вещевых материалов, причем в различных регионах влияние отражается довольно разнохарактерно.

ПОМИНАЛЬНОЕ И РИТУАЛЬНО-БЫТОВОЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ ХЛЕБА У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

А.Б.Страхов (Москва)

Преломление хлеба в ряде местностей входит как обязательный элемент в похоронный и поминальный (частный и календарный) ритуалы. Горячий хлеб или блин не режут, а ломают (или рвут) на части и раскладывают на окнах, чтобы из него выходил пар, которым питаются души умерших (Чернигов., Гомельск., Минск., Могилевск. губ.). Нередко отмечается, что преломляется (рвется) п е р в ы й хлеб (пирог, блин), вынутый из печи или снятый со сковороды. Аналогичные действия отмечены в Белоруссии и на Украине на Коляды, Благовещение, Пасху. Требование ломать, а не резать хлеб на похоронах и поминках следует сопоставить с требованием не резать, а раздирать руками полотно или "покривец" для покойного (Чернигов. и Волковысск. уу.), чтобы "не зарезать другого члена семьи" (Касимовск. у. Рязанск. губ.).

Оппозиции л о м а т ь / р е з а т ь и р а з д и р а т ь / р е з а т ь можно рассматривать как частные реализации оппозиции п р и р о д а / к у л ь т у р а, причем акцент на "природе", возврат к ней в ритуале явление обычное.

Между тем распространен также запрет резать и обычный неритуальный хлеб каждодневной выпечки: "Ломай ломком, будешь жить домком" (Сев.-Казахстан. обл.), "Христос ломал и нам давал" (Брянщина), "нефела да се реже погача с нож" (Македония). Нередко запрещают резать и требуют ломать хлеб, только что вынутый из печи, пока не выберешь из печи остальных (Харьков. губ., Волинь), а то хлеб, оставшийся в печи, испортится (Ровенщина, Черниговщина, русский Север). Мотивация этого запрета, видимо, связана с тем, что этот хлеб, вынутый из печи, п е р в ы й из всей выпекаемой партии. Первый по сакральной синекдохе изоморфен всему ряду однородных явлений, а будучи выделен как часть некоторого целого, изоморфен или равен целому.

Первый же хлеб (блин) предназначен для усопших не только в

поминальных ритуалах или генетически восходящих к ним святочных гаданиях, но и в актах его общенной выпечки. Ср.: "Души прилетают ("ковтатъ пару") к окнам в те дни, когда благочестивые хозяйки кладут на них ку-ски п е р в о г о вынутого из печи хлеба... Если в семействе был утопленник, то куски горячего хлеба кладут для души его над кадучкой с водой" (Харьков. губ.). В Касимовск. у., наливая на сковороду первый блин, призывают всех покойных родственников есть блины. В Старобельск. у. Харьк. губ. все умершие родственники вспоминаются при печении хлеба из "новины", т.е. первого хлеба из первого обмолота. В Узденск. р. Минск. обл. "спякуць першы блін, разломлюць на кусочкі, кладуць на вокна, мерцэвіцом, кажуць". Связь печи с загробным миром, общая зависимость благополучия живых от благо-расположения мертвых в верованиях превращала к а ж д ы й а к т печения хлеба в контакт с умершими родичами, которые как бы участвовали в выпечке хлеба и которым теперь принадлежит право его почать.

Преломление обыденного хлеба – это дань предкам, акт, реставрирующий практику обращения с архаическим хлебом, хлебом предков: пресным, сухим и твердым, грубого помола. Преломление обыденного хлеба апеллирует непосредственно к культу предков, к пласту социальных ценностей, лежащему глубже окказиональной обрядности и тем более обрядности календарной в многослойной духовной культуре народа.

ПОХОРОНЫ КАК ВТОРИЧНАЯ РИТУАЛЬНАЯ ФОРМА

С.М.Толстая (Москва)

Для характеристики и интерпретации традиционных обрядов определенный интерес представляют вторичные (в том числе и пародийные) воспроизведения этих обрядов или их фрагментов, сохраняющие или даже дополнительно акцентирующие семантику воспроизводимого (ср. вторичные ритуалы свадьбы, крещения, похорон, пахоты, боронования, сева и т.п.). Пожалуй, наиболее широкой сферой вторичного функционирования обладает погребальный обряд и в особенности его главный компонент – похороны. В самых разных областях славянской календарной и окказиональной обрядности обнаруживаются близкие друг к другу ритуальные формы, соотносимые с погребальным обрядом: это хорошо известные обряды "похорон" Масленицы, Зимы, Смерти, Костромы, Ярилы, Кузьмы-Демьяна, Мар-

ны, Германа; кукушки, соловушки, воробья; насекомых (мух, пауков, тараканов, клопов, вшей), лягушки, рака, ужа и т.п., символических предметов (стрелы, сулы). Эти обряды имеют разные объекты, разную календарную приуроченность, разные функции и соответственно воспроизводят погребальный обряд в разной степени и в разном отношении. Общей для них является сама ориентация на структуру и семантику погребального обряда, его вторичная ритуализация. В этих вторичных похоронах имитируются основные действия и составные элементы погребального обряда: смерть (убиение, умерщвление, в том числе потопление и повешение кукол, чучел, птиц, насекомых, животных; разыгрывание смерти участником обряда), обряжение в смертную одежду; прощание с покойником, степевание; оплакивание, голошение; похоронная процессия, рытье могилы, собственно погребение (закапывание в землю), поминки. В них воспроизводятся также основные реалии погребального обряда: покойник (соломенная, тряпичная, глиняная и т.п. кукла, чучело; деревце, трава; веник; живой человек, исполняющий роль покойника; убитый зверек, птица, насекомое; символический предмет — лента, шпилька, монета), саван (рогожа, лоскут), гроб (корыто, ящик, коробка, носилки), могильная лопата (палка), могила, кладбище (поле, огород), поминальная еда.

Поскольку в большинстве случаев вторичные похороны входят в состав того или иного календарного обряда (святки, проводы зимы, масленица, троицкие обряды, купальский обряд, кузьминки), то они обычно рассматривались и истолковывались в общем контексте и в связи с общей семантикой этих обрядов или семантикой других компонентов этих обрядов, что неизбежно приводило к разноречивости и разноплановости толкований (Фрэзер 1907, Аничков 1908, Чичеров 1957, Пропп 1963, Соколова 1979, Бернштам 1981) в связи с культом умирающего и воскресающего божества, солярной теорией, культом растительности и др. Меньше внимания до сих пор уделялось таким видам вторичных похорон, как южнославянский обряд Герман (Маринов 1914, Зечевич 1981) и восточнославянские обряды убиения и похорон лягушки, рака и т.п. (Толстые 1978), составляющие особые окказиональные обряды и имеющие четко выраженную функцию — вызывание дождя (иногда остановку дождя). В отличие от восточнославянских святочных игр в покойника, похорон Масленицы, Костромы, Кузьмы-Демьяна и т.п., в этих обрядах полностью отсутствуют смеховые, пародийные элементы, и погребальный обряд воспроизводится с совершенной серьезностью и со всеми необходимыми церемо-

ниями (вплоть до участия настоящего попа в отпевании). Обращают на себя внимание и требуют специального истолкования такие особенности этих похорон, как девственность "покойников", отраженная в их убранстве, женский состав исполнителей, особая роль голошения, оплакивания, "нечистые" места захоронения (перекрестки дорог, рвы, вода) и другие ассоциации с "нечистыми" покойниками (ср. восточнославянский обычай убивать и вывешивать на ветках деревьев, на заборах, над колодцем ужа, жабу, медведку, паука, вошь, рака).

ДЕДЫ В ПОЛЕССКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ

С.М.Толстая (Москва)

Поминки (как частные, индивидуальные, так и общие, календарные) и в структурном, и в семантическом отношении составляют продолжение погребального обряда в узком смысле слова, ограниченно-го событием смерти, с одной стороны, и погребением, с другой. Но если частные поминки, связанные с обычаем 3-, 9-, 40-дневного, полугодового, годового поминовения умершего, просто расширяют временные рамки обряда, не изменяя его статуса, то календарные поминовения, закрепляя переход умершего из области индивидуального существования в область предков вообще, переводят погребальный обряд из разряда семейных и окказиональных (с линейным временным планом) в разряд календарных (с циклическим временным планом).

В полесском народном календаре различаются два типа поминальных дней, посвященные предкам вообще: это Навская (намская) паска (великдень), Навская (намская) троица и Радунца (Проводы), когда покойников обычно поминают только на кладбище, и деды, когда поминки устраивают дома, куда якобы приходят покойники.

Обычно деды справляются два дня: либо в пятницу и субботу, либо в четверг и пятницу; реже — три дня (четверг, пятница и суббота) или один день: в пятницу или субботу. Деды чаще всего отмечают (правят, робят, ставят, строят) в следующие сроки:

1. в конце поминальной (дедовой) недели мясоеда перед Великим постом, т.е. в пятницу-субботу перед сыропустной (масляной) неделей (Великопостные д., Зимние д., Масляные д., Мясоедные д.),
2. после Пасхи перед Радунцей (Проводами), т.е. чаще всего в понедельник Фоминой недели (либо накануне, в воскресенье или даже в субботу в зависимости от дня, когда отмечают Радунцу

или Проводы) (Раданичные д., Радоницкие д., Радунские д., Радунские д., Радунские д., Великодные д. и т.п.), 3. в субботу, пятницу-субботу или четверг-пятницу-субботу перед Троицей (Духовая суббота, Семичные д., Средние д., Троицкие д., Троицкие д., Троицкие д. и т.п.), 4. в пятницу-субботу перед Дмитриевым днем, т.е. перед 26.X/8.XI (Богородичные д., Димитровы д., Змцтриевы д., Казанские д. и т.п.), 5. в пятницу-субботу перед днем Кузмы и Демьяна I/14.XI (Кузьмин д., Кузьмы-Демьяновы д.), 6. в пятницу-субботу перед Михайловым днем 8/21.XI (Михайловы д., Михайлины д., Михайловские д., Осенние д., Пилиповские д., Роздвяные д. и т.п.). В отдельных селах отмечают и другие деды (Никольские д., Сретенские д. и др.). В каждой отдельной локальной традиции (в одном или нескольких соседних селах) деды отмечаются три-четыре раза в год. Самыми известными в Полесье следует считать деды перед масляной неделей, перед Троицей и осенние, чаще всего Михайловские, деды. Множественность и вообще значимость осенних поминальных дней характерна для восточного Полесья (вост. Гомельщина, Черниговщина), тогда как в западной его части осенью деды справляют один раз.

Обычно деды понимаются как общие годовые поминки, посвященные всем умершим предкам. Но в отдельных случаях те или иные деды могут пониматься как специально посвященные определенным категориям умерших: только женщинам или только мужчинам (оппозиция деды – бабы), детям, холостым, заложенным покойникам – утопленникам и висельникам. Если деды справляют два дня (обычно пятницу и субботу), то в пятницу готовят постный поминальный ужин (вечеру, деды), а в субботу – скоромный обед (раньше обычного времени, до полудня) или снѣданье. Нередко считают, что на вечеру или обеде должно быть определенное число блюд: 3, 7, 12. В большинстве случаев считается обязательным приготовление специального поминального блюда – канѹна, колива, сытѹ или кутъѹ. Во время ужина соблюдают определенные правила: не режут хлеб ножом (ломают руками), оставляют еду недоеденной, не убирают еды и посуды со стола, не запирают во время ужина дверей и не закрывают печную трубу, вывешивают рушники и т.п. Существуют различные обычаи в отношении остатков поминального стола (ужина и обеда): их могут позже съесть сами (или только причащаться), отдавать скотине, сжигать в печи, относить на воду, носить на могилу, бросать на крышу птицам, носить в сад под плодородное дерево, носить в реку для утопленников, выливать на дрова (ср. южнославянский

обычай кормления бадняка).

Повсеместно в той или иной форме бытует поверие, что покойники (деды, духи, душки, святые души, души, мерлые, мертвяки, небожчики, родители, батьки, святые и т.п.) приходят на деды в свои дома и едят приготовленную для них пищу. В ряде сел отмечен обычай приглашения дедов на ужин и записаны специальные формулы приглашения и выпроваживания. Кое-где отмечен ритуал кормления душек.

Известны разнообразные способы увидеть, услышать дедов или получить знак об их приходе (во сне или наяву). Иногда считают, что умершие являются лишь тем, кто не приготовил им поминального ужина на деды, что их могут видеть только дети или те, кому суждено в этом году умереть, наконец, те, кто соблюдает строгий пост и т.п. Особенно много рассказов о том, как покойники мстили своим родным или укоряли их, если те не справили деды или не оставили покойникам поминального ужина.

Отношение к дедам как к опасным (варовитым) праздникам объясняет строгость запретов и предписаний, касающихся этих дней. Чаще всего в связи с дедами говорят о запретах на прядение, снование и другие работы ткаческого цикла, т.е. об обычных для пятницы запретах.

ГЛАЗА И ЗРЕНИЕ ПОКОЙНИКОВ В СЛАВЯНСКИХ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Н.И.Толстой (Москва)

Тема перехода в иной мир как в мир темноты или через мир (полосу) темноты ярко отражена в настойчиво соблюдаемом обряде зажигания свечи в руке умирающего во время его агонии (у сербов, западных украинцев и других славян) и в необходимости выполнять целый ряд специальных, дополнительных ритуалов (сербск. привег, црни пост, рајска свећа, бела помана, Зечевич, 1982) в случае несоблюдения этого обряда. Освещенность дороги, отклонение препятствий на дороге в иной мир (иногда, как в случае поминальных дней, из иного мира) и в период умирания (смерти) и после нее, когда покойники (деды, родители) должны приходить на этот свет и в родной дом в определенную пору, зафиксирована не только рядом народных представлений и действий (былички, видения, обряды и т.п.), но и речевыми формулами, о которых речь пойдет ниже.

У русских еще в начале XIX в. было отмечено, что в Тульской и Псковской губ. "старики и старушки после вечерни выходят на

кладбище обметать троюшными цветами могилы родителей. Этот обряд называется глаза у родителей прочищать" (Сахаров П, 1849). Намного раньше (26. IX. 1826) Пушкин рассказывал о нем Снегиреву ("обметать гробы родителей, чтобы прочистить им глаза").

Засорение глаз родителей у восточных славян нередко связано с прядением в табуированные для этого действия дни поминовения или в пятницу. В бывш. Воронежск. губ. (Нижедевицкий у.) считали "большим грехом мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу из уважения к родителям, чтобы не засорить им глаза костриком" (Малыгин, 1853). Полагали, что "кто прядет в пятницу, у того на том свете будут слепы отец с матерью" (воронежск. Селиванов, 1864). Ср. также представление, что прядение в пятницу засорит глаза Параскеве Пятнице или сама "матушка Прасковья своим непочетным бабам может засорить глаза куделью и намыком от пряжи" (тамб. Бондаренко 1890). А.А.Потебня отмечал в Курской губ. табу на лпть в поминальные дни, ибо "кто шьет в эти дни, тот колет родителям (покойникам) глаза". В Полесье нельзя в неположенное время "шкурить", т.к. этим будешь отцу и матери (= умершим родителям) "кострицею пыльть в очи" (зап. Г.Трубицыной). На Черниговщине "в дни поминовения родичей нельзя мять пенки, прясть и чесать шерсть, чтоб кострицей не засорить глаз покойникам" (Гринченко I, 1895). Эти запреты мотивируются и иными способами. В том же Полесье, на севере Волыnsk. обл. в поминальные дни нельзя белить или подбелять хату – "подбілівати не можно, то покойниковы очи забелышь, то відеть не будет". А красный ("старший") сакральный угол, связанный с божеством и культом предков, можно белить лишь раз в год – цільый рік трэба щоб не біленая, – як забелишь той угол, то покойниковы бчі забелишь (с. Речица Волыnsk. обл., зап. А.Топоркова).

У сербов эти представления также связаны с поминальными днями. В Хомолье в родительскую (мясопустную) субботу (Задушна субота) женщины ставят поминальную еду на небольшой столик (софрину), зажигают свечу и подносят все это кому-либо из домашних мужчин, чаще всего тому, кого больше всего любил покойник. При этом происходит диалог. Женщина говорит: "Да се види пред нашега Мијајла!" (имя покойника) и получает ответ: "Бог да га прости!" У сербов в Хомолье помимо этой Задушницы есть еще две – осенняя, перед днем св. Дмитрия и весенняя – перед Троицей. Хомольцы верят, что "задушная свеча" горит и светит на том свете от Задушницы до Задушницы (Милосавлевич 1913). Если же не зажечь свечу на Задуш-

ницу, покойник останется в темноте. В том же Хомолье в Великий Четверг совершается на реке обряд "пускания воды" (пуштање воде), предназначенный покойнику, солнцу, месяцу и другим небесным телам. По воде пускают дощечки с зажженными свечами и при этом говорят "Да се види на оноем свету мом Јовану, Лазару!" (имена покойников, а затем и небесных светил).

Чрезвычайно интересная связь культа покойников с небесными светилами через мотив света-огня дополняется в той же зоне связью с культом змей. В Хомолье, в день 40 мучеников (сербск. Младенци), который посвящен змеям и потому называется Змијин дан, женщины месят 40 (реже 20 или 10) калачиков. Первые калачики даются "за душу мртвица". Женщина, подавая калачик, говорит: "Да се види на оном свету пред нашим Милојком (имя покойника)!" и получает ответ "Да Боже!". На связь змеи со зрением, хотя и косвенно, но красноречиво, указывает русский пример из б. Пермск. губ.: "От блох и клопов вносят в дом траву папоротник, а также вносят в дом мертвую змею с наговором "Змея в дом - клопы вон!" и вешают где-либо около пола. Если жезлею повесить выше глаз, то хозяева в доме ослепнут" (Зеленин, Описание III, 1916, с.1012). Ср. также сербск. рождественский диалог о выкалывании глаз змеи (Толстой, СБФ 1984). С приведенными фактами важно сопоставить культ змеи-домового (кућна змија), домового-хранителя очага и родителей-покойников, наделенных той же функцией, и в несколько ином плане мотив об огненном, рассыпающемся искрами змее.

С интересующей нас темой связан и белый траур, который судя по всему, архаичнее черного. У сербов в Свинице (в Румынии, в районе дунайских Железных Ворот) черный траур не носят, потому что от него "покойник ништа не види на другоме свету" (ср. сев.-русс. череповецк.: обряжали покойника в светлое, "чтобы жизнь светлая была, а темное положишь, так темной и будет" д. Колотуево, зап. Н.Брагиной). В той же Свинице исполняется специальное "коло" (танец) для мертвых, которым прекращается траур (обычно по большим праздникам Русале-Троица, Великден-Пасха и др.). Коло это ведется через платок с деньгами, на него и следует наступать. Если бы прекращающие траур не наступали на платок, они бы, по представлению сербов-свиничан, танцуя, всегда топтали глаза покойника - покойник би се газио по очима (Зечевич, 1971, 1983).

Существенны и мифологически опосредствованные факты, например, с курицей и утробным младенцем. Курица, вероятно, как символ души, в некоторых зонах была обязательным атрибутом похоронного

обряда. Так в Буковине ее передавали у могильной ямы через гроб, чтобы она "відграбала мерцови дорогу на той світ" и т.п. (Кузеля 1915). В Полесье на Черниговщине в пятницу "не пра́ли – бо ку́ры наслепнут" (д.Хоробичи), а на Гомельщине в пятницу нельзя было "золить" белье беременным женщинам, потому что "хто діти рожа́ет, не мо́жна таму́, во́чи, каа (кажут), повыпарываец" (с.Золотуха). И хотя утробный младенец своего рода антипод (антоним) покойника, оба они вне этого света – первый еще, а второй уже не на нем. Ср. непосредственное мифологическое представление: На Житомирщине считали, что в пятницу вообще нельзя прясть, ибо "засну́ешь о́чи на том сві́тэ" и придет св.Варвара и накажет (с.Кишин, Олевск. р-н).

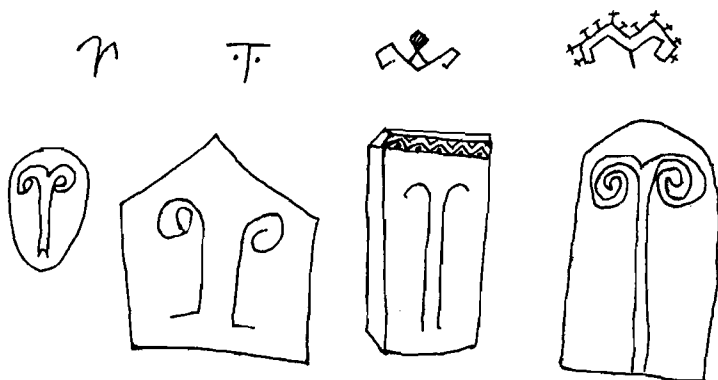
Сербская традиция сохранила множество прямых и стилизованных изображений глаз на надгробиях, средневековых и более новых, на "сте́йках" и других каменных плитах (Петрович 1960, Вензель 1965, Бешлагич 1971 и др.), имеющих свои соответствия в славянских вышивных узорах – русских (Маслова 1978), украинских, полесских и др. Это – один из очень распространенных и древних (дославянских) мотивов. Он символизирует зрение покойников, но входя в синтагматические символические связи, может приобретать и другое значение и просто десемантизироваться.

Десемантизация происходит и на вербальном уровне. Так болгарск. проклятие или просто упрек Да му се ни види! (что-то вроде "Чтобы ему пусто было!") того же происхождения, что и приведенные выше вербальные клише. Но тема клятв и проклятий в связи с загробным миром должна рассматриваться особо.

Наконец, отдельно следует анализировать ритуалы возжигания костров (на могилах, во дворах и т.п.), часть которых носит название греть покойников (Зеленин 1906). Эти костры, вероятно, также выражают не только тему тепла, но и тему освещения, света (Ср. синкретичность значения грѣјати, грѣя в сербском и болгарском: мѣсѣц грѣјѣ, изгрев сѣнце и т.п.).

Мотив глаз в старых сербских надгробиях





ОБ ОДНОМ СИМВОЛЕ В ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ И В ГАДАНИЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (ЛОЖКА)

А.Л.Топорков (Ленинград)

Ложка как субститут человека устойчиво используется при ритуальном кормлении душ: после похорон или Радуницы оставляют ложку на могиле, во время поминок раскладывают на столе ложки по числу умерших или все ложки, имеющиеся в доме; при покойнике или во время поминок кладут ложку покойного на миску, на стол или под скатерть; оставляют ложки на ночь немытыми на столе вместе с остатками ужина, чтобы ночью ели "деды": складывают в миску, кладут вокруг нее, просто оставляют на столе. Если ложка, оставленная на столе, к утру оказалась перевернутой, это указывает на то, что ею ели "деды". Во время поминальных трапез с ложкой обращаются, исходя из того, что помимо живых ею пользуются умершие: после каждого глотка кладут на стол на время, достаточное для того, чтобы один раз зачерпнуть пищу, кладут выемкой вверх, а не книзу, как это делают обычно, чтобы могли есть души или чтобы покойники не перевернулись в гробах. Если

во время ужина упала ложка, ее нельзя поднимать, т.к. она предназначается для умерших.

При гадании ложки **раскладывают** в ночь под Рождество вокруг миски, кладут венчиком на ее бортик, складывают в ней, втыкают в кутью. Упавшая или перевернутая ложка указывает на этот раз не на вмешательство "дедов", а на то, что владелец ложки в наступающем году умрет. При закономерном переносе с поминального ужина на рождественский сочельник гадание полностью сохраняет структуру ритуального кормления, меняя лишь его функцию. Гадание широко распространено на Украине и в Белоруссии, имеет аналогии у южных славян и литовцев; переходные формы между ритуальным кормлением и гаданием до сих пор фиксируются в Полесье. Важно отметить, что в быту оставлять ложки на столе, на бортике миски или в ней самой не разрешается в связи с представлением ложки медиатором или – буквально – мостом, по которому в еду может войти нечистая сила.

В русских гаданиях нет столь полной аналогии с поминальными обрядами, как в украинских и белорусских. Наиболее распространено гадание, основанное на символике могилы, смерти: в ночь под Новый год выносят ложки с водой на мороз; в чьей ложке вода замерзнет с буторком, того ждет богатая долгая жизнь, в чьей с выемкой ("ямкой") – смерть. Из поминальных обрядов с ложкой, помимо развитых форм приглашения и проводов умерших на кладбище, отметим обычай давать гостям на поминках по новой деревянной ложке "на помин души".

Еще один тип гаданий, особенно характерный для Украины, связан с осмыслением стука ложек как сигнала, обращенного к попустостороннему миру (ср. бытовой запрет: нельзя стучать ложкой – черти радуются, с другой стороны, "брязгание" ложками – устойчивая деталь быличек о приходе ходячего покойника). Девушка стучит ложками о забор, о ворота, встряхивает их в скатерти на пороге, бьет ложками друг о друга на перекрестке, обращается к Доле и слушает, где залают собаки, – оттуда будет суженый.

Корреляция между поминальными обрядами и гаданиями с ложками объясняется не столько их генетической связью, сколько сходной коммуникативной природой: в обоих случаях ложка предстает как субститут человека и как медиатор, как знак, посредством которого устанавливается связь между живыми и иным миром (мертвыми, нечистой силой, Долей).

К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

В.Н.Топоров (Москва)

В данном случае речь идет только о том аспекте реконструкции, который исходит, во-первых, из ранних текстовых свидетельств об обряде похорон в той или иной и.-евр. традиции и, во-вторых, из языковых данных. Лишь на следующем этапе могла бы быть поставлена задача соотнесения полученных результатов с данными о похоронных обрядах, обнаруживаемыми в тех археологических культурах, которые более или менее правдоподобно связываются с ранними индоевропейскими. Но и избираемый здесь аспект сопряжен со значительными трудностями и может быть обозначен лишь в общих чертах. На первых порах наиболее важные задачи – оценка источников реконструкции и определение основных звеньев ритуала, подлежащих реконструкции. Анализ источников приводит к заключению о сочетании в похоронных обрядах каждой традиции глубоких архаизмов, несомненно унаследованных от предыдущих стадий эволюции этих обрядов, и далеко зашедших инноваций, создающих определенный фонд мутаций, который – в определенный момент – делает довольно легким и быстрым переход от одного типа обряда к другому, по сути дела, ему противоположному. В этой связи целесообразно различать в похоронном обряде "технологическую" и "идеологическую" стороны. В эволюционном плане "технологическое" или механически переносится из одного типа обряда в другой (что обеспечивает преемственность архаических элементов), или же изменяется, в частности, и совершенствуется, при изменении условий (напр., климатически-почвенных и т.п.) или появлении новых технических возможностей (что определяет направление и характер инноваций). "Идеологическое" в похоронном обряде оказывается более устойчивым и принципиально единым в каждый данный момент, поскольку оно определяется более общей концепцией жизни и смерти, но при смене этой концепции оно быстро и решительно меняет свою ориентацию, не требуя того же от "технологической" стороны до тех пор, пока не обнаруживаются явные противоречия. Именно в силу подобной толерантности оказывается, что "технологическое" демонстрирует подобие в разных и.-евр. традициях на протяжении четырех тысячелетий (от хеттских похоронных ритуалов до аналогичных им балтийских). Более того, "технологическое" в значительной степени нейтрально и по отношению к типу обряда: во вся-

ком случае, как правило, "предметная" сфера обряда похорон не отличается заметно от таковой в любом жертвоприносительном обряде (что показательно само по себе для уяснения "внутренней" классификации похоронного обряда в общем ритуальном пространстве данной традиции), ср., напр., поражающее сходство в наборе ритуальных предметов между хеттскими похоронными обрядами и обрядами жертвоприношения, описываемыми в Игувинских таблицах. — Основные звенья похоронного обряда в разных и.-евр. традициях также оказываются общими, и различия фиксируются, главным образом там, где полнота описания ритуала неодинакова. Состав этих основных звеньев определяется в основном схемами четырех видов-пространственно-временных условий, самого похоронного обряда (его этапы, части), "предметного" мира и "персонажной" структуры (участники обряда, с выделением его главного субъекта и объекта). О пространственно-временных условиях говорилось в другом месте (отмеченность времени и места, ориентированность места по отношению к странам света, неким важным природным объектам, в частности, к воде, святилищу богов, поселению людей и т.п.); здесь важно лишь отметить, что правильное соблюдение этих условий (ср. особые ритуальные измерения) гарантирует включение данного конкретного исполнения ритуала в общую космологическую схему (благодаря чему, между прочим, данный случай оказывается воспроизведением сакрального обряда первопохорон) и, следовательно, достижение цели, преследуемой ритуалом. Этапы, через которые проходит похоронная церемония, в известной степени определяются типом обряда. В связи с возможностями и.-евр. реконструкции наиболее оправданным (учитывая источники) следует считать ориентацию на обряд трупосожжения, поскольку он известен как основной в индо-иранской, хеттской, греческой, италийской, балтийской и ряде других традиций и достаточно четко фиксируется во времени. Наконец, именно этот обряд наиболее полно и детально описан и с практической точки зрения. На первом месте здесь, бесспорно, стоят др.-инд. описания, отличающиеся совершенно исключительной, можно сказать — гипертрофированной, подробностью (более сотни операций) и высокой степенью институализированности соответствующих частей обряда. Вместе с тем это множество операций четко организовано в четыре основных блока, каждый из которых соотнесен с определенной крупномасштабной идеей. Эта четырёхчленная структура похоронного обряда, по сути дела (хотя и с разной степенью полноты), подтверждается и другими традициями, будучи близка к уни-

версиям: 1) сожжение тела покойного (как правило, обозначение этого этапа становится названием похоронного ритуала; ср. условно – "сожжение" при "погребение" (в земле), "утопление" (в воде), "подвешивание" или "положение" (на открытом месте) и т.п.); 2) соби́рание костей; 3) "искупительная" часть, состоящая в ликвидации для живых последствий похорон (ср. др.-инд. *śāntikarman*), в своего рода успокоении их; 4) увековечение памяти покойного (в широком смысле слова). Но для определенной эпохи и.-евр. восстанавливаются не только эти крупные блоки, но и более частные действия (некоторые из них могут неоднократно повторяться в разных блоках), ср. очищение места совершения ритуала, воздвижение костра, обмывание, одевание, украшение покойного, "обрезание" пут, "подсобные" жертвоприношения, тушение костра, установление сосудов для пепла и костей, окропление или мытье костей, выкапывание места для урны и для сосуда с костями, помещение их в приготовленное место, зажигание нового ("чистого") огня, обведение вокруг него скота, опаживание места сожжения, принесение даров, воздвижение ритуального ("памятного") сооружения, разбрасывание зерен и семян и т.п. "Предметный" мир похоронного обряда хорошо засвидетельствован многими традициями, но особого внимания заслуживают подробнейшие данные хеттской традиции. Их роль определяется не только их богатством, но и тем, что они зафиксированы в древнейших и.-евр. текстах; при этом весьма показательно, что эти данные, входя в значительной мере в состав общего ближневосточного комплекса ритуальных предметов, вместе с тем практически совпадают (за исключением мелких и частных различий) с данными других и.-евр. традиций, в том числе – сильно удаленных во времени и пространстве (и, следовательно, в самом типе культуры), ср. балтийскую и др. Из наиболее существенных и чаще всего воспроизводимых ритуальных предметов ср.: алтарь, стол, стул (трон), скамеечка, кровать (ложе); покрывало, скатерть, платок; сосуды разного типа (кувшин, кубок, кружка, горшок, таз, сковорода...), корзина, сито; лопатка, ложка, щипцы, нож; весы, плут; ритуальное сооружение (палатка, возвышение, шест, образ древа жизни...); хлеб, тесто, зерно, семена, фрукты; вино, пиво, мед, молоко, масло, творог, сыр, жир, мясо; корова, бык, лошадь, козел, овца, свинья (поросенок), птицы; голова (коровы или лошади), печень, сердце, кровь, рог; кости, зола, пепел; золото, серебро, камень, дерево, шерсть; огонь, вода и т.п. Сам набор "предметных" элементов в значитель-

ной мере определяет их связь в ритуальном тексте – как в том, что касается порядка следования (отчасти – и иерархии), так и в том, что относится к определению функций этих предметов вне текста, в самом ритуале. Во всяком случае сам этот "предметный" мир естественно разбивается на относительно компактные и единые "подмножества" с четкой семантикой и символикой. При этом для каждого предмета оказывается важным его вхождение в данный класс (в его пределах основное отношение – соположение, конъюнкция), а для всего класса в целом – его положение по отношению к другому классу (напр., включение одного в другой и т.п.). Естественно, что эти предметы специфицируются и в зависимости от точки ритуала, в которой они появляются, и от "персонажа", с которым они связаны, и от идеи, на которую они намекают. "Предметный" мир похоронного ритуала настолько тесен, что в ряде случаев позволяет говорить об импликациях высокой степени вероятности, на основании которых вскрываются многие фрагменты ритуального сюжета и отдельные смыслы этих фрагментов. Еще более важные сведения, разумеется, могут быть извлечены из "персонажной" схемы ритуала, поскольку именно в ней выступают главные участники всего сценария похоронного обряда – жрец (или жрецы, разные их специализированные виды) и покойный, т.е. субъект и объект ритуала, связанные между собой (если не в самом ритуале, то в мотивирующем его мифологическом тексте о прецеденте) отношением амбивалентности, основанном на их равном отношении к смерти; не случайно, что и жрец и покойный нередко одинаково соотнесены с божеством смерти, см. подробнее об этом в другом месте, а отчасти и ниже, где речь пойдет о сугубо языковом аспекте реконструкции похоронного обряда.

Языковая сторона этой проблемы связана с очень значительными сложностями и во многих отношениях остается неясной. Бросается в глаза, что при исключительном обилии сходных материальных элементов в похоронном обряде разных и.-евр. традиций очень многое общее представлено в разном языковом воплощении (кстати, это "разное" часто относится к ключевым понятиям соответствующего ритуала; ср. хотя бы разноречивые слова, используемые для термина трупосожжения: и.-вр. *daḥ* =, хеттск. *ḫarḫi* =, др.-греч. *καῶ* /ср. *καρκαί* 'погребальный костер'/, *φάτω*, лат. *stēto*, *combūto* и т.п.). В этих условиях создается ситуация, способствующая переклещиванию внимания с генетического на типологический аспект проблемы. В данном случае подобная ситуация, конечно, сигнализирует

относительно позднее оформление языковых способов выражения основных технических терминов похоронного обряда (при том, что соответствующие лексемы в принципе являются общеиндоевропейскими). Тем не менее, нет веских оснований для того, чтобы ограничиться простой констатацией факта различия в языковой форме. Во-первых, сами эти различия объяснимы многочисленными перекодировками, связанными как с табуистическими-эвфемистическими тенденциями, так и с введением конкретных новых технологий (напр., трупосожжение как /условно/ жарение, варение, превращение в пепел и т.п.). Во-вторых, подобные различия не отменяют в принципе возможности существования некоего общего ядра, которое послужило основой для разных модификаций этого ядра, в значительной степени перекрывших исходную общую схему. Можно предположить, что эта исходная схема более четко ("идеологично") отражала ранние представления о смерти и о тех взаимоотношениях, которые существовали между хоронящим и хоронимым, между смертью и жизнью, между утратой и ее компенсацией. Уже сейчас могли бы быть приведены отдельные частные примеры языковых следов этого общего исходного состояния. Но в данном случае целесообразно ограничиться только одним примером, преимущество которого в том, что он обладает предельно общим характером и представляет целый комплекс идей, связывающих воедино самые разные элементы, участвующие в акте смерти и соответственно в обряде похорон и в мифологических метатекстах. Речь идет об исключительной роли и.-евр. *del/*col в формировании терминов этой семантической сферы. В деталях на это уже обращалось внимание, но синтетическая картина, в которую могут быть включены и до сих пор не привлекавшиеся факты, не создана. Основная черта этой картины – пронизанность всех ее элементов двуединым смыслом смерти-возрождения. Ср. лишь основные узлы с необходимым минимумом иллюстраций. Смерть – покойник – души усопших – день поминовения: тох. A wāl = 'умирать', wālu 'мертвый', wālalu 'смерть', лув. ulant = 'мертвый', др.-исл. valr, лтш vēlī, velanieši 'души умерших', Veļu laiks, лит. vėlinės 'день поминовения' и т.п. Царство смерти, представляемое как загробный луг, на котором пасется скот – души умерших, или особое жилище: др.-греч. ἡλύσιον, ἡλύσιος λαεσίον, др.-исл. vǫllr 'луг', хеттск. dellu = (как раз в текстах похоронных ритуалов, ср. ú.SAL XXX 24a I 23; 24; II 1, 3, 4 и др. в очень показательных контекстах; ср. ú.SAL-da), русск. диал. вóля 'пастбище', 'хорошие луга' (ср. образ луга, на котором пасутся

кони и который оборачивается кровавым местом, в сказках. — Афан. ММ 135, 136 и др.; ср. круг поэтических ассоциаций: Кладбище называлось: "Воля". [Да! Песнь о воле слышим мы, | Когда могильщик бьет лопатой...]; др.-исл. valhǫll и т.п. Божество, связанное со смертью, повелитель царства мертвых, тот, кто принимает мертвых и ведаёт похоронами ("жрец"): балт. Vels, Vielona (ср. Velnias : vélnias), слав. Veles/Volosъ, др.-инд. Varuna (ср. germ. Völundr, Wieland и др.). Богатство (собственность, в частности, скот) — власть — высокое место в социальной иерархии: слов. last, чеш. vlastnictví 'собственность', праслав. *volstь, русск. волося, диал. во́лос 'власть', волосить 'властвовать', ряз. велес 'повелитель' и т.п.; тох.А wāl 'правитель', 'государь', В walo, тох.А wālkāt, где в первой части слово, обозначающее 'царь' (в этом контексте, возможно, объясняется и слав. *velijъ, *velikъ, русск. великий и др.; источник этих слов мог некогда, видимо, обозначать и покойника /ср. лит. vel- : vél-/); ср. соотношение болеть, больной : более и т.п.; характерно обозначение смерти царя в хеттском через 'стать богом' /ср. LUGAL-uš...DINGIR^{LIM}-iś ki-ša-ri XXX I6 I 2 и др./ при том, что сама эта смерть называется šal-li-iś ца-а-š-та-а-iś, великим (большим) уходом, исчезновением, грехом, ср. Велик-день и под. в аналогичной связи). Воля — желание — отрешение от уз: русск. воля, велеть, лит. vélti, лат. volo, velle, нем. wollen и т.п. (ср. образ смерти как отпущения на волю /умереть по Божьей воле, с доброй воли, о естественной смерти/, с одной стороны, и образ полноты жизни как воли, с другой). Речь — поэтическое творчество — жреческая (магико-юридическая функция): праслав. *volěti, болг., макед. веля 'говорить' /отмеченным образом/ и др. (ср. Варуну как Господина Слова и верховного судью, поэтическую функцию Велеса, ирландских поэтов — филидов /от и.-евр. *uel- / и т.п.). Уже отмечалась связь персонажей с корнем *uel- как с основным мифом, где этим элементом обозначается противник Громовержца, принявший — в реконструкции — первую смерть и ставший ее повелителем-хозяином царства мертвых, так и с другими мифологическими сюжетами, обладающими известной самостоятельностью (ср. словесный поединок Индры и Варуны — vīvās. RV I,42). Образ Варуны, позже специально связанного со смертью, заслуживает особого внимания в рассматриваемом аспекте. Его амбивалентность (тем

более рельефная при сравнении с "напарником" Варуны Митрой), отсылающая как к положительному, так и к отрицательному, сродни подобным же смыслам, связываемым с русск. воля. Варуна "продолжает" Митру, как периферия-центр (особенно в паре Mitra-Varuna), но он и противопоставлен ему. Отзвуки подобной ситуации постоянно встречаются в поздних отражениях в концепции мира и воли в русской традиции (сами эти слова этимологически относятся с Mitra-Varuna) и в многочисленных речениях, сочетающих эти слова (ср. мир да воля, дать мир-волю, волостной мир; мир окладывают, да волости окрадывают; как мир поволит, мирволить, мир - велик человек и т.п.), вплоть до поэтических актуализаций темы мира (покоя) и воли в контексте смерти: ... и глядь, как раз умрем. | На свете счастья нет, но есть покой и воля. Последние примеры намекают на ту роль, которую призван сыграть чисто мифологический материал в реконструкции и.-евр. представлений о смерти и того, как они были преобразованы в архичном типе похоронных обрядов.

МИТОЛОГИЗИРОВАННЫЕ ОПИСАНИЯ ОБРЯДА ТРУПОСОЖЕНИЯ И ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ У БАЛТОВ И СЛАВЯН

В.Н.Топоров (Москва)

Обряд трупосожжения, безусловно известный в позднеиндоевропейскую эпоху и сохранявшийся еще в отдельных традициях, фиксирующих его в своих древних текстах (у хеттов, индо-иранцев, греков, италийцев и др.), особенно долго (до начала II тысячелетия н.э.) удерживался у балтов и славян, которые в этом отношении выделяются среди подавляющего большинства других и.-евр. народов.

Это обстоятельство создает особые условия для изучения этой формы похоронного обряда, которые (во всяком случае в рассуждениях и.-евр. реконструкций этого типа захоронения) далеко не всегда принимаются во внимание. В частности, для этой цели совсем не используются некоторые данные поздних периодов, относящиеся к тому, что с точки зрения нормы рассматривается как исключение (ср. практику "огненных" смертей на Руси во второй половине XII в. или дифференциацию похоронных обрядов в зависимости от того, была ли смерть естественной или неестественной, или от социального статуса покойника; ср. "тройную" смерть и соответствующие виды захоронения - сожжение, предание земле и т.п.). Сведения об обряде трупосожжения у балтов и славян черпаются из

археологических раскопок и исследований и из показаний ранних источников, принадлежащих обычно перу авторов, чуждых данной традиции (ср. описание соответствующих обрядов, начиная с Вульфстана, у балтов и свидетельства арабских, еврейских и др. источников о похоронном ритуале у славян). Не подвергая сомнению исключительную важность этих источников, все-таки следует сожалеть, что обычно остаются в стороне некоторые, также очень важные, "внутренние" свидетельства, явно или прикровенно содержащиеся в текстах балтийской и славянской мифо-поэтической традиции и продолжающиеся отчасти в опытах последующих спекуляций ранних интерпретаторов этих текстов. Разумеется, анализ подобных источников и тем более реконструкция по ним реальной картины связаны с большими трудностями. Но здесь важно подчеркнуть иной аспект проблемы, относящийся к преимуществам источников этого рода по сравнению с уже указанными. Принципиально новое состоит в данном случае в том, что это голос самой данной традиции, говорящей об обряде и прежде всего о его внутреннем смысле. В этом отношении "внутренние" мифопоэтические описания обряда трупосожжения сопоставимы и с конкретными "практическими" описаниями соответствующего обряда (как, напр., у хеттов или древних индийцев, ср. исследования Оттена, Каланда и др.), и с их мифопоэтическими интерпретациями в текстах иных жанров (гимны, заговоры, эпос и т.д.). Ниже предлагается опыт анализа нескольких балтийских и славянских источников этого рода, объединенных соответствующими ключевыми персонажами.

1. Баба-Яга

"... следовало бы рассмотреть богатейший, почти неисчерпаемый материал мифов и религиозных представлений, проследить соответствие форм сожжения в мифах формам в обряде и установить, почему, как и где явление превращается в свою противоположность, выражавшуюся в том, что перемещается объект сожжения: сжигаемые дети заменяются сжигаемым сжигателем (В.Я.Пропп. Исторические корни волшебной сказки, с.84)

Связь Б.-Я. со смертью в целом очевидна (и об этом не раз писалось), хотя на уровне деталей эта тема могла бы получить еще более специальную разработку, а на уровне общих идей – осмысление, связанное с более широким контекстом явлений и с более тонким проникновением в основной нерв всей проблемы. Как известно, образ Б.-Я. амбивалентен, но эту двойственность обычно трактовали в оценочном (с точки зрения героя сказки) плане: Б.-Я. "положительна", когда она помогает герою, учит его, и она "отрицательна", когда злоумышляет против героя, ища его смерти. Однако более глубокая амбивалентность Б.-Я. оставалась в тени, хотя именно она самым непосредственным образом ориентирована на тему смерти. Прежде всего Б.-Я.-сама смерть и ее причина одновременно. Давно указывалось на то, что описание Б.-Я. имеет в виду, по сути дела, труп, уже основательно тронутый тлением (распадающаяся плоть, костеность, запах "иного" мира, слепота и т.п.). Избушка Б.-Я. может быть понята как гроб (жилище смерти), в котором она лежит (лежанье Б.-Я. – ее постоянный атрибут: в особых обстоятельствах она летает, но никогда не стоит, не сидит, не ходит), занимая в нем практически все пространство. Избушка тесна и обужена, и эти ее свойства воспринимаются героем сказки болезненно, приводя его в угнетенное состояние духа (ср. близость корней соответствующих и.-евр. лексем, Рок. 13, 42) и окружая его атмосферой сгущающейся смертной угрозы. Но Б.-Я. не только труп и смерть; она еще и церемониймейстер смерти, жрица, приносящая героя сказки в жертву (идея похорон как принесения жертвы-покойника объединяет русскую сказку с ведийской традицией), готовая предать его смерти (ср. ранее высказанные соображения об отражении в образе Б.-Я. особого типа жрицы, ведущей похоронный ритуал и аналогичной, напр., "старой женщине" хеттоких ритуальных текстов – SALŠu.gi). Но реальность сказки иная, чем идеальное задание, отражающее ритуальную действительность: жертвой, покойником оказывается не герой сказки, а сама Б.-Я., и, следовательно, жрецом, совершающим жертвоприношение выступает не Б.-Я., а сказочный герой. Иначе говоря, события в избежке развиваются так, что функции жертвователя и жертвы, оставаясь неизменными, меняют свои адреса, "разыгрываются" противопоставленными друг другу персонажами. В этих изменяющихся условиях особенно

существенна способность Б.-Я. выступать и как субъект и как объект при предикате "причинять смерть" (умерщвлять, убивать). Эта мена ролями снова отсылает к "парадоксальной" логике ритуала, когда потеря (жертва) оборачивается выигрышем. Разумеется, то, что герой, которому предстоит смерть, оказывается победителем, обладателем новых и более высоких жизненных ценностей, подтверждает мысль Проппа о связи описываемого в сказке с обрядом инициации, совершаемой "старой женщиной" в лесном доме. Однако, нужно думать, инициация в данном случае не последнее звено в цепи. Сама она мыслится как образ проведения испытуемого через смерть ради обретения новой жизни. В этом смысле обряд инициации и так или иначе отражающая его сказка ориентированы как на первоисточник на самое смерть и соответствующий похоронный обряд, который тоже всегда уравнивает ужас смерти идеей новой жизни, усиленного возрождения. В силу сказанного приходится признать, что сказка отражает не только обряд инициации, но и — через него — соответствующий похоронный обряд, моделируемый при инициации. И если в плане связи с обрядом инициации на первое место выступает "умерший" и возрожденный герой сказки, то контекст похоронного ритуала выдвигает вперед именно Б.-Я. Ее диапазон предельно: она единственная "реальная" покойница в сказке, так сказать, покойница по преимуществу, покойница — тип (есть веские основания говорить о Б.-Я. как образе "первопокойницы", первой принявшей смерть и первой прошедшей через обряд похорон, ставший началом традиции погребения; собственно, это "первенство" Б.-Я. и определяет ее выбор в качестве руководительницы похоронного ритуала), но она же и обновительница жизни, возрождающая героя (ср. хеттск. SAL hašaucaš = SAL šu.gi / при hašš = 'рожать'). Поэтому избушка Б.-Я. должна пониматься не только как смертное место, гроб, могила (к мотиву избушки Б.-Я. на столбах ср. столбы в жилище Ямы — RV X, 18, 12-13: sthūnā), но и как родимое лоно, колыбель новой жизни. В связи с изложенным уместно сделать следующий шаг — попытаться установить следы похоронного ритуала в сказках о Б.-Я. и определить его тип. Прежде всего бросается в глаза, что вся обстановка в избушке Б.-Я., все окружающие Б.-Я. предметы, хорошо соответствуют набору вещей, используемых именно в похоронном ритуале — полаты

(кровать), печь (очаг, огонь), лопата (совок), глиняная сковорода ("ладка"), ступа, пест (пехтиль), стол, накрытый для трапезы (но "иной", чем обычная: здесь вкушают "иное" и "иначе", чем принято) и т.п.; можно добавить, что в связи с этими предметами в сказку нередко вводится мотив разъятых (разрезанных, разрубленных) частей человеческого тела (мясо и кости) и мотив живой (и мертвой) воды, с помощью которой тело "собирается" воедино и оживляется для новой жизни (кстати, в мотиве бани, появляющемся перед мотивом изжаривания в печи, можно видеть вырожденный вариант подобного обряда обмывания и украшения покойника в др.-инд. традиции). Не менее очевидны и указания на тип похоронного ритуала, которые можно извлечь из ключевого мотива сказки, образующего высшее напряжение интриги и ее внезапное снятие. Б.-Я. сама или с помощью дочери пытается изжарить попавшего к ней героя, сунув его в печь на лопате, совке или сковороде. Но хитрый герой садится или ложится на лопату таким образом, что Б.-Я. не может протолкнуть его в печь. Объяснения Б.-Я., как надо ему разместиться, он отвергает постоянной ссылкой на его незнание, неумение (ср.: Яга-баба говорит: "Не так, не так!" А жихарь будто не знает. "Я, - говорит, - не знаю, поучи сама!" Афан. № 106; "Да как же? ... Я не умею". - "Вот как, пусти-ка, я тебя научу!" Афан. № 107; "Ступай, садись на лопату!" - Я еще мал и глуп ... я ничего еще не умею - не разумею; поучи меня, как надо сесть на лопату". Афан. № 108; Маруся толкуе, як треба сісти, а він усе як будто не поімає і просить ... " ... покажи мені". Афан. № 110; ... Начал отговариваться, что не знает, не ведает, как сесть на лопату: "Покажи ..., как надо садиться!" Афан. № 111 и др.). Мотив незнания попавшего в царство смерти героя существен как отклик постулированной выше темы Б.-Я. как "первопокойницы", которая прошла через смерть и похороны и поэтому знает, как и что надо делать покойнику (и с покойником), и может научить правильному ходу обряда, объяснить его этапы и детали (среди аналогий ср. историю Начикетаса - Таитт.-Бр. III, II, 8; Катха-Упан. I, 1-3, - чье имя толкуется как "не-знающий", "не-понимающий": оказавшись в царстве мертвых, он не принимается повелителем смерти Ямой, так как он молод и не знает, как умереть; Яма обучает его, открывая три вещи; в частности, он объясняет ему, что огонь -

начало мира и как устроен жертвенный алтарь; небесный огонь нарекается Ямой именем Начикетаса: трижды возжегший этот огонь (ср. три "огненных" попытки в сказке) и познавший триаду, преодолевает рождение и смерть, отбрасывая страх и печаль, и, достигнув покоя, радуется в небесном мире). Прообразом мотива "изжаривания" героя в сказке и соответствующих действий в ритуале инициации следует признать обряд трупосожжения. Во всяком случае мотивы, следующие за данным, по меньшей мере подтверждают предположение об отражении в сказке с Б.-Я. похоронного обряда: ритуальная трапеза, собирание и раскидывание костей жертвы, намерение "кататься-валяться" по ним (ср. "...собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься ..." № 107 и др.; в др.-инд. похоронном обряде первые два этапа составляют сожжение покойника и собирание костей — *asthisamśayana*). То же можно сказать и об изредка встречающихся в русских сказках мотивах взвешивания как своего рода загробного суда (ср. др.-египт., хеттск., христианск. и т.п. параллели) и "куколки" или "куколок", оставшихся на земле в качестве "заместителя" ушедшего в царство мертвых героя (ср. Афан. № 65 и др. в связи с изготовлением человекообразных фигурок как формой заупокойного культа). Наличие в сказках о Б.-Я. следов ритуала трупосожжения не исключает, однако, возможности наличия отражения и иных типов похоронного обряда. Более того, в тех же сказках есть, видимо, намеки такого рода (характерно, что даже в Ригведе иногда видят следы, позволяющие для доисторической эпохи реконструировать тип обряда, связанного с погребением в земле, см. еще *caland*); ср. мотив лежания "разлагающейся" Б.-Я. на полатях и мотив раздергивания на части трупа в связи с иранским обычаем помещать покойника на дахме (кстати, и собирание костей и хранение их в ступе, сосуде, сундуке и т.п. отражает ту же идею "костехранилища", которая обнаруживается — и на языковом уровне! — в иран. астодана; ср. также хеттск. *ē hešta-*, дом кости, костных останков; между прочим, ^{SAL}*šu.gi* собирает кости в сосуд с помощью *lappa*, особой лопатки или щипцов). Тем не менее, как "правильный", стандартный тип толкуется именно трупосожжение, идея и правила которого "разыгрываются" совместными действиями Б.-Я и героя сказки.

2. Совий.

В свое время был проанализирован сильно мифологизированный и принципиально "идеологичный" текст, представляющий собою апологию и мотивировку обряда трупосожжения у балтов и ряда других соседних народов. Речь идет о вставке, сделанной в 1261 г. западно-русским переписчиком русского перевода "Хроники" Иоанна Малалы и известной по двум старым рукописям. Текст этой вставки представляет собой первостепенный интерес в силу соединения в нем исторического начала с мифопоэтическим и мифа с ритуалом. В тексте рассказывается о некоем человеке Совии (Совии ѿ члѣкъ), поссорившемся со своими детьми (поймав веоря, он вынул из него 9 селезенек и просил, чтобы дети испекли их, но они не послушались отца и съели их). В гневе Совий пытался снизойти во ад через 8 ворот, но потерпел неудачу. После того, как один из сыновей указал девятые ворота, Совий проник во ад. Остальные сыновья рассердились на брата, и он отправился на поиски отца. Найдя его, сын устроил ему ложе и предал отца погребению в земле (сътвори емоу ложе и погребѣ и въ земли). Когда на утро сын спросил, хорошо ли было отцу, тот ответил, что был изъеден червями и гадами. На следующую ночь сын положил отца в дерево (и въ древо и положи), а утром узнал, что отцу было плохо (тажко спа^х), так как его заели пчелы и комары. Тогда Совий был предан огню (сътворивъ крадоу ѿгнуоу великоу и врьже и на ѿгнь). Утром на вопрос сына Совий ответил: Ако дѣтишѣ въколыбѣли сладко спахъ. Далее следует некое резюме: ѿ великаа великаа прелестъ дѣволяскаа Аже въведе въ литовскыи ро^уи и Атвезъ и въ проу-сы и въ емъ и во ливъ и иныа многы азъки иже совичею наричот-сѧ. мнѧше и дѣшамъ своимъ соуца проводника въ адъ соваѧ быв-шоу емоу въ лѣта Авимелеха иже и ннѣ мѣтва телеса своѧ сжигаютъ на крадахъ Ако Ахиле^у и Сантъ и ины по радоу Еллини. Сію прелестъ совии въведе внѣ и^х приносили жрътвуо сквернымъ богам андаеви и перкоунови рекше грому и жвороунѣ рекше соуцъ и тела-вели ісгкоузнѣцо сковавшѣ емоу слнцѣ Ако свѣтити по земли и въверьшю емоу на нбо о^лнцѣ. Си же прелестъ сквернаа приде внѣ ѿ еллинь ... ѿ авимелеха и многого родоу сквернаго соваѧ до сего лѣта внаже начахомъ писати книги си ... - Таким образом, Совий выступает как первый из смертных, кто, умерев, сам на себе испробовал разные способы захоронения, оценил их и выбрал наилучший из них - сожжение на костре. Пройдя через это испытание, Совий стал основателем и распространителем - в свое время и в своем кругу народов - этого типа похоронного обряда. Более того, он связал ритуал трупосожжения с культом богов, рассматривая сож-

жение покойника как жертву богам, сам набор которых отсылает к известному мифологическому сюжету, проанализированному в другом месте, как и к некоторым иным мотивам (вепрь, селезенки, врата, солнце, кузнец и др.; возможно, неслучайно упоминание в тексте суки, имея в виду роль собаки в похоронном ритуале в ряде традиций, напр., у иранцев, ср. также рv X, I4, I0-I2). Тема трупосожжения была очень близка автору вставки, носителю другой традиции. Косвенные отражения полемики по этому вопросу усматриваются в записи под 1114 г. из Ипатьевской летописи и так же в дополненной цитате из Малалы (тема Сварога, отца Солнца, отождествляемого с божественным кузнецом Гефестом и началом некоей новой "огненной" традиции; видимо, сознательны попытки сблизить Сварога с Совием, ср. вар. имени – Соварог). Во всяком случае есть основания думать, что угасание традиции трупосожжения сопровождалось активной дискуссией о природе "сей прелести" и о преимуществах трупосожжения. Но здесь уместно привлечь внимание к возможному объяснению самого имени Совий, бросающему, видимо, свет на самое технология обряда трупосожжения (до сих пор делались малоудовлетворительные попытки связать это имя с названиями объектов, выступающих в рассказе о Совии, – свиньи и солнца). Весьма вероятно, что в основе Совий лежит балт. слово типа *šovēj(a)s/*šovēj(a)s, nom. agent. от глаг. *šauti/*sauti со значением 'совать', 'толкать', 'двигать', 'бросать' и т.п. (специализировавшимся, в частности, в значении 'стрелять'). Ср. лит. šovėjas 'стрелок' и т.п. (: šauti, ср. šovinys и т.п.), лтш. šāvējs (: šaut, ср. šaviņš и т.п.). Характерно, что значения 'совать', 'толкать' и под. составляют самый архаичный слой семантики этих глаголов (ср. слав. *šovati из более раннего *suti < *soutei, ср. *sujq), что подтверждается и сочетаниями лит. šauti с ugnis, krėsnis..., лтш. šaut с uguns, krāsns... 'сунуть' (толкнуть) в огонь, в печь...', ср. русск. совать в огонь, печь... (ср. также сунуть в специфическом значении в связи с метафорикой vagina как печь, огонь [ср. в "коровайном" обряде: Печь регоче, бо коровая хоче...]); этот круг ассоциаций отчетлив в мотиве засовывания героя в печь в сказках о Б.-Я.). Учитывая мифо-ритуальное и символическое отожд-

дествление хлеба с жертвой, в частности, с животным, человеком или божеством (ср. в виршах "Винограда Российского" Семена Денисова: "Тако отец Варлаам огнем испечеса | и яко хлеб сладчайший Богу принесеса. | Божий бо священник сый, прежде Христа жряще, | потом же и сам себе в жертву возношаше"; а также мотив пресуществления хлеба в плоть, о чем см. Фрейденберг), заслуживает внимания исключительно распространенный тип – лит. *šauti duoną į krosnį* (į rėsių); *Duoną šauna po krosnimis* (помещении) хлеба в печь – особенно в связи с неоднократными разъяснениями относительно типа совка-лопаты, предназначенной для засовывания героя сказок о Б.-Я. в печь (... взявши лопату, што хлеб сажают ... Афан. № 109; ... узяла лопату, що в пічку хліб сажают ... № 110 и др.), и частым употреблением совать/сунуть применительно к намерению Б.-Я. изжарить героя – или наоборот – в печи (как вдруг сунет ее в печь ... № 107; взял лопату... и сунул ее в печь. № 111 и др.). Особенно показательно значение ст.-сл. совати (в Супр.), определяемое соотносительностью с *ῥιπτεῖν κυρῖ* (знач. глаг. – 'раздувать', 'разжигать', 'жарить' и т.п., но ср. *ῥιπῆ* 'метание', 'бросок'; 'натиск' и т.п.) и объясняющее отчасти такие обозначения костра ("огненной крады"), как польск. *stos* (нем. *Holzstoß* при *Stoß* 'толчок': *stoßen* 'толкать', 'ударять' и т.п.). Можно напомнить, что русск. костёр исходно обозначало как раз поленницу, кучу дров, ветвей, использовавшуюся в старину для сжигания трупов (ср. связь костер с костерь, костра и кость, а также многочисленные параллели, напр., лат. *cremō* 'сжигать', *cremātor*, *cremātio*, но *cremia* 'сухие дрова, хворост'); наконец, показательно, что имя Кострома применялось к сделанному из соломы и ветвей ритуальному образу покойника, умершего неестественной смертью, опасного для живых и подлежащего сожжению или утоплению (отсюда правдоподобное развитие: 'сожженный покойник' — 'неправильно похороненный' — 'опасный'). Таким образом не исключено, что имя Совий предполагает – *terminus technicus* не только для обозначения жреца, в функции которого как основной момент его деятельности входило помещение (всовывание, бросание) трупа на костер, но и для обозначения самого костра (места, куда "суют" дрова, хворост, а когда они подожжены – покойника). Мифологизированное предание о первосожжении послужило той средой, где апеллатив мог превратиться в

имя собств. учредителя традиции трупосожжения (Совий как носитель основного ритуального действия и как персонифицированный костер, так сказать, "костерщик"). Также и за названием народов, придерживающихся этого обряда, совица, видимо, угадывается балт. апаллатив *šovikas (*šovik/a/1, Pl.) , ср. лит. šovikas

(šovikė), в частности, 'тот, кто сует хлеб в печь' (= šovėjas). В высшей степени показательно, что действие Перкунаса-грома, сжигающего (поражающего) свою жертву, может кодироваться тем же глаголом šauti (Perkūnas šauna...; kad tave perkūnas šauti!) и, следовательно, сам Перкунас выступает как šovėjas (→ šovėjas , ср. Совий). В этом контексте находят свое объяснение и те мотивы в рассказе о Совии, которые обычно связаны с Громовержцем, и использование этого же корня в имени бога, отталкивающего болезни - прусск. Aušauts и являющегося, видимо, одной из ипостасей Перкунаса.

3. Швинторог.

Несколько ранее были описаны мифо-ритуальные аспекты текстов т.наз. "Швинторогова" цикла, сохраненные западнорусскими летописями и "Хроникой" М.Стрыйковского. Здесь внимание обращено на те конкретные предписания относительно правил совершения обряда трупосожжения, которые, по сути дела, можно квалифицировать как учреждение новых стандартных форм обряда трупосожжения, своего рода "реформу". Понятно, что Швинторог не был основателем самого обряда сожжения покойника (в отличие от Совия в мифологизированном описании), но он был реформатором этого обряда и учредителем того варианта культа, который стал ведущим у правящей династии в Вост. Литве в предгосударственную эпоху и который не мог не отразиться и на характере "типового" похоронного обряда. Сочетание двух обстоятельств могло бы, видимо, объяснить потребность в этой реформе и возможность ее осуществления в данном месте и в данное время: давление "извне", связанное с контрастом между формами погребения в вост.-литовском ареале (условно - с центром в Вильнюсе) и областях, примыкающих с запада (трупосожжение в курганах - в плоских погребениях), с одной стороны, и с востока и с юга (трупоположение у христианизированных вост. славян), с другой; правдоподобная жреческая функция Швинторога и других князей его рода, увековечивавших память о покойных из княжеского рода (ср.: кнзь великїи Куковокт... оучинил болвана

образом её чина, чи ей пам'ят і поставил того болвана именем матки своей По-м'яты выше озера Жосли ... и т.п.). Швинторог сам определил место для своего сожжения и, видимо, сформулировал некоторые "нетрадиционные" условия-правила совершения похоронного обряда и выразил волю, чтобы эти правила соблюдались в отношении последующих литовских князей. Прежде всего ключевым пунктом всего обряда был выбор места в конкретно-абсолютном и абстрактно-относительном (образец) плане. Тексты ярко свидетельствуют об особой важности этого аспекта похоронного ритуала: і оберет ... Швинторог место на пуши велми хорошо подле реки Велли где река Вилна оупадывает оу Велю. і просил сна... або на том месці было жглищю оучинено где бы его мертвого сожгли. і приказал сну своему aby по смрти его на том месці ... і всіх князей Литовских і знаменитых боар сожено было. і што бы вжо нигде инде телеса мртвых не были сожены только там бо и перед тым жгали тела мртвых на том месці, хто где оумрет ... Это специально выбранное и приготовленное (очищенное от леса) место было, видимо, особо ориентировано и по горизонтали и по вертикали. В первом случае значимо было соотношение с водой, горой и со святилищем (об этом писалось в другом месте), что поразительно близко др.-инд. практике, когда место кремации *śmaśāna* должно было на западе ограничиваться водой, а святилище (*devayajana*) — на востоке водой, горой, дорогой (соответственно приятный вид должен был открываться в одном случае на запад, в другом — на восток). Во втором случае отмеченным является положение внизу (на луцѣ, *między górami*), на долине у подножья высокой горы. Этот "вертикальный" мотив обыгран несколько позже в связи с необходимостью для покойных в судный день взойти снизу на верх горы, где будет восседать Бог. Фиксированность места ритуального трупосожжения и его связь с учредителем реформированного ритуала объясняют ситуацию, при которой и место и персонаж, его выбравший и ставший "первопокойником" этого места, обозначаются одним и тем же именем. Более того, ономотический аспект проблемы настолько неясен, что остается неизвестным исходное положение (персонализация названия места или локализация имени персонажа). Однако выбор места сожжения покойников сделан так, чтобы именно здесь с наибольшей полнотой и силой выявилась ведущая оппозиция огня и воды (стоит напомнить, что находящаяся в самой низине долина Швинторога регулярно заливалась водой), и эта особенность также объединяет установленный Швинторогом обряд с данными дру-

гих традиций, где переход из жизни в смерть и из смерти в новую жизнь предполагает участие космических начал (элементов, стихий), прежде всего огня и воды. Другая часть правил совершения похоронного ритуала относится к "внутренним" особенностям самого ритуала, которые, впрочем, могли быть действительны и до Швинторога. Во всяком случае о них сообщается в перечне того, что сделал его сын: ...ciało ojca swego...w e d ł u g z w y o z a j u spa-
lił, ubrawszy go w zbroję i w szaty jego co najdroższe, i szablę, sajdak, włócznię, chartów z wyźłami po parze, jastrzeba, sokoła i konia żywotnego... i sługę albo kochanka jego... żywego z nim pospołu spalili, złożywszy wielki stos drzew dębowych i sosnowych... Tym tedy sposobem Swintoroha... Germont syn na ón świat odprawił przez ogień, a kości zebrawszy, w trunę włożono zaspuntowaną, a potem na tym miejscu wyniosłą mogilę usypano...

Следует подчеркнуть, что и здесь сквозь "аксессуарный" уровень (в частности, "предметов" охоты) просвечивает более отдаленная связь с космическими параметрами (сокол – конь – собаки как териоморфные классификаторы трех зон Вселенной и т.п.). Но эти архаичные элементы обычно переосмыслиются в свете новых мотивировок. Так, бросание в костер, на котором был сожжен Швинторог, рысых и медвежьих когтей объясняется ссылкой на ситуацию судного дня, когда покойник с помощью этих когтей должен будет влезть на высокую гору. Вместе с тем известно, что когти (наряду с зубами, шкурками, волосами и т.п.) весьма часто даются иницируемому для успешного преодоления смерти, поскольку названные "животные" предметы обладают особой витальной силой. Впрочем, сам мотив судного дня, возможно, отражает уже некоторые христианские представления и своего рода ориентацию на возможное будущее языческого культа. Вообще Швинторог не был равнодушен к будущему, и он по-своему старался предусмотреть и организовать его. Так, учрежденный тип обряда трупосожжения предписывалось практиковать и в будущем. В другом случае Швинторог (через своего сына) позаботился о соединении нового похоронного обряда с культом Перкунаса (огонь X вода): A iżby ony zgłiska tym większej wagi i światobliwości były, ustawił na tym miejscu i fundował książę Giermont kapłany i woroźbity, którzyby modły i ofiary bogom opracowali. Ogień też wiesany z dębowych drzew na tych zgłiskach zawżdy we dnie i w nocy gorzał, na chwałę Perkunowi bogowi, który gromami, łyskawcami i ogniem władał...

Эта инициатива (отнодь не тривиальная, как может показаться)

была направлена на создание единой и централизованной религиозно-ритуальной концепции, которая, подобно христианству, мотивировала бы включение похоронного обряда в сферу своей компетенции и объясняла бы те или иные его особенности. В этом контексте установка на связь похоронного обряда трупосожжения с культом Перкунаса (а, напр., не с богом смерти и мертвых) достаточно специфична и диагностична; можно напомнить, что и в рассказе о Сивии тема введения обряда трупосожжения и тема культа Перкунаса оказываются связанными друг с другом. Это использование первоначально разрозненного и/или архаичного (ср., напр., противопоставление двух костров – тот, на котором сжигают трупы, и вечный /или чистый/ огонь – отчасти аналогичное ведийскому различению сжигающего трупы костра /*Agnī Kravyād*/ и нового очистительного костра) для создания целостной новой системы было, кажется, наиболее яркой чертой швинтороговой "реформы" похоронного обряда.

ПОХОРОНЫ СИДОРА КАРПОВИЧА

В.Н. Топоров (Москва)

Этот фольклорный мотив, отсылающий к сфере мифа и ритуала, не привлек к себе внимания исследователей и, строго говоря, даже не был сформулирован как самостоятельная мотивная единица (на важность этого мотива было указано автором настоящей заметки в 1978 г.). Такое невнимание может быть, в частности, объяснено тем, что соответствующие тексты о Сидоре Карповиче (С.К.) носят вырожденный характер, относясь к сфере низовой комедии, эксплуатирующей гротескно-абсурдистские ситуации, и, следовательно, трактуются как "несерьезные", "шуточные" и т.п. И, однако, за этим верхним слоем, за последней по времени стилистической "редакцией" текста обнаруживается не только вполне "серьезная", но и весьма архаическая схема мифа и ритуала, имеющая самое непосредственное отношение к теме похоронного обряда, который есть не что иное как воспроизведение прецедента, сохраненного в мифе, – первых похорон мифологического персонажа.

Уместно привести здесь два текста-источника мотива похорон С.К. Первый из них – Афанасьев № 533 – отнесен к разряду "прибауток": "Государь ты наш Сидор Карпович, много ли тебе от роду лет?" – "Семьдесят, бабушка, семьдесят, Пахомовна!". – "Государь ты наш С.К., когда ты умирать будешь?" – "В среду, бабушка."

в среду, П.!" – "Государь ты наш С.К., когда же тебя хоронить будут?" – "В пятницу, бабушка, в пятницу, П.!" – "Государь ты наш С.К., чем тебя поминать будут?" – "Блинами, бабушка, блинами, П.!" – "Государь ты наш С.К., во что после тебя позвонить будет?" – "В сковороду, бабушка, в сковороду, П.!" – "Государь ты наш С.К., много ли у тебя детушек?" – "Семеро, бабушка, семеро, П.!" – "Государь ты наш С.К., чем после тебя поить-кормить будет?" – "По миру, бабушка, по миру, П.!" – "Государь ты наш С.К., по миру ходить – зима студена!" – "В лапотках, бабушка, в лапотках, П.!" – "Государь ты наш С.К., по миру ходить – собаки съедят!" – "С палочкой, бабушка, с палочкой, П.!" – "Государь ты наш С.К., по миру ходить – не во что милостыню класть!" – "В сумочку, бабушка, в сумочку, П.!" – Второй текст приведен в этнографически очень точных "Петербургских трущобах" Вс.Крестовского (автор сам собирал и записывал материал, как правило, "на месте"), при описании "развлечений", которым предаются "заключенники Дядино-го дома" (арестанты тюремного Литовского замка) по случаю появления в камере "нового жильца" Вересова: – А что, братиц, поиг-рать бы нам, что ли, как? обратился Фаликов ко всей камере: – скука ведь! – Для чего нет? Вот и жильцу-то новому тоже скучно-вато, кажись, лежать без дела [...] надо бы сперва, чтобы жилец присягу принял на верноподданство по замку? – Ну, это опосля! авторитетно порешил Дрожин: – сперва давай покойника отпевать! Правильно ли мое слово, ребята? – Правильно, жиган, покойник не в пример занятней будет [...] – Кто же попом у нас будет? – Попом-то? А хоша Фаликов! – ну, ладно! [...] А упокойничком ко-го положим? – Да хошь тебя, жигана старого. – Ладно! Мне все едино помирать! Ну, теперича вы, певчие – по обе стороны стано-вись: на два клира, значит [...] – В минуту вся камера разде-лилась на две половины, Фаликов свил себе из полотенца крепкий и толстый жгут, а на плечи накинул арестантское одеяло, старому жигану бросили на пол подушку, на которую он лег головой, как покойник, сложив на груди руки, закрыв глаза – и затем началось отпевание. – Помяни, Господи, душу усопшего раба твоего!" загов-орил на церковный распев Самон Фаликов, становясь в головых у покойника и принимаясь кадить жгутом, как словно бы настоящим кадилком. – Умер родимый наш, умер наш Карпович, продолжал тем же речитативом Фаликов, обходя вокруг лежащего Дрожина, – как обыкновенно делается при отпевании. – Государь ты наш, батюшка, Сидор Карпович, как тебя, сударь, прикажешь погребать? – затя-

нул правый клир каким-то мрачным похоронным напевом. – В гробе, батюшки, в гробике, в могиле, родимые, в могилушке – дружно откликнулась левая сторона. А поп все ходит вокруг покойника, ходит крестится с поклонами да кадит своим жгутищем. – Государь ты наш батюшка, С.К., чем тебя, государь, прикажешь зарывать? начинают опять петь тем же порядком правые. – Землю, батюшки, землицею, [Землицею, родимые, кладбищенскою – подхватывает в голос левый клир, отдавая, при окончании каждого стиха, поклон стороне противоположной. – Государь ты наш батюшка, С.К., как с тобой прощаться-расставаться? – Все с рыданием, батюшки, о надгробным, с целованием, родимые, с расстанным. – При этом последнем стихе поп положил над покойником земной поклон и поцеловал его в лоб. За ним по одиночке стали подходить арестанты. Каждый крестился, кланялся с земли и, простираясь над Дрожиным, целовал его в лоб или в губы [...], сопровождая все это хихиканьем, которое долженствовало изображать горький плач и рыдание. А два клира, меж тем, поочередно продолжают свое мрачное, монотонное отпеванье: Государь ты наш батюшка, С.К., а и чем тебя, сударь, прикажешь поминать? – Водочкой, батюшки, водочкой. сивухю, родные, распрегорью. – Государь ты наш батюшка, С.К., а и чем прикажешь нам закусывать? – Нового жильца с почетом! обратились к двум сторонам Фаликов – и, по слову его, два дрожие арестанта взяли под руки Вересова [...] и, подведя его к покойнику, насильно положили ничком на последнего. – Миногами, батюшка, миногами, миножками, родимые, горячими [есть миноги – в тюремном аргю 'принять наказание плетью'] – fortissimo откликнулся левый клир и вслед за этим возгласом покойник внезапно облепил Вересова за шею, цепко оплел его ногами – и на спину нового жильца посыпались частые нешадные удары жгута. Толпа хохотала [...] – Это для того, чтобы вечная память была, наклоняясь к его уху прокричал Фаликов и, вслед за тем, по его знаку, оба хора завывли "вечную память", под аккомпанемент хохота остальной камеры. Истязание продолжалось до тех пор, пока все не натешились вволю. – Это, милый, не беда, что вздули, сказал Дрожин, отпуская Вересова из своих медвежьих объятий: – потом сам будешь над другими то же делать [далее, когда Вересов пытается броситься на своих мучителей, раздается крик: Ребята! отабунься! Колокол лить; все окружают жертву, образуя вокруг нее род пирамиды-колокола, и поют: Поп Мартын! | Попадья Малацья! | Спишь ли ты? | Звони в колокольник! | Бим, бам, бом! | Ти-ли, ти-ли, бом!; потом Вересова хва-

тают за волосы, отрывают от земли, раскачивают в стороны, как языком колокола, и постукивают им об пол, крича: – Лихо язык болтается, да и звонит-то гулко! ... пушай это ему за то, что дела моего купить не желал, окаянный. – Вот, ведь, оно тиранство – а люблю! дилетантски заметил Дрожин, с разных сторон любуясь на картину пытки: право люблю! Меня самого еще куда тебе жутче тиранили! Пушай и другой знает, каково оно жарко!]. – Наконец, сходная детская игра в похороны была известна еще в середине 30-х гг. нашего века в Москве и в Подмоскowie, причем покойник или был безымянным (чаще), или именовался Сидором (реже); к сожалению, описания этой игры остаются неизвестными, и поэтому в дальнейшем придется исходить в основном из двух приведенных выше текстов (ср. также Поэзия крест. праздн. 1970, № 630).

Уже при первых подступах к анализу этих текстов (особенно второго из них) бросаются в глаза следующие "внешние" их особенности: 1) особая стилистика, определяемая наличием элемента буффонады (торжественно-возвышенное и печальное событие [смерть] и соответствующий персонаж "высокого" ранга [Государь, бабушка] даются в комическом ключе – бурлескно-сниженно, с установкой на шутку, веселье, ср. абсурдный характер вопросов, ответы на которые ясны с самого начала [издевка над логикой здравого смысла в этом мире], или набор "низких" предметов: сковорода, лапотки, водочка, сивуха, блины и т.п. [ср. несоответствие между высоким чином отпевания и пародийным характером его атрибутов]); 2) стиховая форма текста, очевидная и сама по себе и тем более в реконструкции (в основе лежат парные комплексы, упорядоченные ритмически; первая их часть членится обычно на две последовательности в 10 и 9 слогов [соответственно – три и два сильных ударения, с анапестической установкой в первой половине и доминантой в виде ударения на третьем слоге от конца во второй половине], вторая также состоит из двух частей в 6 и 7 слогов [исключения легко объясняются: так, вместо В среду, бабушка ... следует исходить из В середу, бабушка ... и т.п.], соответственно – два и два ударения, с контрастной по отношению к первой части дактилической схемой, см. Афанасьев № 533; менее четко аналогичные ритмические тенденции обнаруживаются и во втором тексте; подробнее о стиховой структуре текстов этого рода и об ее истоках см. в другом месте); 3) вопросо-ответный характер текстов, образующих диалог, причем вопросы обращены к "покойнику" Сидору Карповичу, а ответы имеют в виду тех, кто его хоронит, – к Пахомовне или

бабушкам, которые, следовательно, выступают как участники и организаторы похоронного обряда.

Учитывая другие работы о природе, функциях и употреблении вопро-ответных структур, представленный в рассматриваемых здесь текстах "последний" диалог с покойником может пониматься как еще один аргумент в пользу ритуального происхождения текста о С.К. (существует немало аналогий таким диалогам именно в похоронных обрядах – при расставании с покойником его близких на земле или при вхождении-выпускании его в царство мертвых). Характерно, что в "Петербургских трущобах" обряд похорон, описываемый (и разыгрываемый) с достаточной подробностью, сам по себе оказывается лишь пространством-материалом, на котором разворачивается другой обряд – посвящения, присяги на верность тюремному братству, т.е. инициации, открывающей через подобие смерти путь к новой жизни. Эта актуализация ритуала через его повторное воспроизведение, через его перекодировку и переосмысление, через экспликацию его структуры очень характерна для способа существования ритуала во времени, позволяющего сохранять архаичные смыслы, заложенные в исходных схемах. Один из таких смыслов состоит в том, что схема, лежащая в основе текста о С.К. описывает "технологический" аспект обряда похорон – состав операций (и ритуальных предметов) и их последовательность. Такие тексты дают возможность узнать, проверить, вспомнить, как совершаются похороны, и, следовательно, принадлежат к классу т.наз. "операционных" текстов. В свою очередь было бы ошибкой усматривать в этих текстах исключительно (или даже преимущественно) трагический аспект. Не менее важен символический характер подобных текстов, выступающих как тексты-мифы по преимуществу, мотивирующие, в частности, и правила совершения похоронного обряда, как в случае текста о С.К. Мифологичность такого текста объясняется не только особенностью его функционирования, но и его предисторией. В основе "прототекста" о С.К., несомненно, лежит миф о первой смерти и первых похоронах; влияние этого "сверхотмеченного" события столь велико, что каждая реальная смерть и похороны ориентированы на мифологический прецедент, на первый случай, на то, что было в начале, повторяя его через соотнесение себя с ним и тем самым приобщаясь к сфере мифологически-сакрального.

В этой связи возникает вопрос о том мифе, который предполагается текстом о С.К. Одним из лучших проводников в кажущейся

неразберихе мифологических перипетий является имя главного персонажа текста – Сидор Карпович. Легко заметить, что в самых разных русских текстах (и особенно в тех, которые ориентируются на некую фольклорно-мифопоэтическую модель) элементы Сидор и Карп постоянно сочетаются друг с другом (правда, с различной степенью слиянности). Лишь несколько примеров на выбор, демонстрирующих скорее типологическое разнообразие ситуаций, чем многообразие этих примеров и их частные особенности: "На вопрос графа С.А.Салтыкова, принимал ли он сам участие в убийстве, Ванька Каин отвечал хитрым сплетением поговорок: "[...] Сидор да Карп в Коломне живет, а грех да беда на кого не живет! вода чего не поймет, а огонь и попа сожжет" (по материалам автобиографии Ваньки-Каина, см. В.В.Сиповский. Очерки по ист. русск. романа, I, 2. СПб., 1910, 834); – "...неужели для ветром зыблемой нивы нужен штамп, что эта нива произошла от зерна, лежавшего в амбаре Сидора Карповича" (Андрей Белый. Почему я стал символистом...); – "Ба! Да я узнаю эти черты ... Да это ты, Карп, Сидор, Семен, ярославский, рязанский мужичок, соотчик мой, русская косточка (Тургенев. Сфинкс); – "Кто, говорю, купил, кто? – Кому ни продано ... Сидору ли, Карпу ли ... не все ли равно" (Мельников-Печерский "На горах"); – "позволил человек, назвался не то Платоном Карповичем, не то Онуфрием Сидоровичем..." (Пенкин); – "Пускай мужики вкальвают, Сидоры Поликарповичи, им так положено..."; – "Да ведь эти Сидоры Поликарповичи тебя и продадут и купят..."; – "А такой мужик, такой Сидор Поликарпович ни хрена знать не хочет"; – "Дует на сидоровполикарповичей ... Вот теперь к тебе липнет" и т.п. (Домбровский. Факультет ненужных вещей, – в частности, в притче) – в связи с противопоставлением воров и мужиков, привязанных, по словам писателя, к своему скарбу (ср. Сидор & Карп \supset скарб) и др. Еще чаще эти имена порознь (особенно Сидор) употребляются в значении имярек, некоего человека, человека вообще, типового примера (ср. Иванов, Петров, Сидоров), генетически-конкретного воплощения-повторения мифологического персонажа, своего рода "первочеловека". Кроме этой функции названные имена очень часто встречаются в ситуациях, где они характеризуются экспрессивной отмеченностью (обычно с комическим заданием), что и объясняет их употребление в соответствующих жанрах (пародия, анекдот, фельетон, шутка и т.п.). Обилие примеров указанных двух типов не дает возможности привести их в этом месте. Более важны в связи с темой этой заметки те случаи, когда эти имена обнаруживают свою

мифопоэтическую природу и позволяют реконструировать соответствующий мифологический мотив или элемент архаичного ритуала. Несколько примеров: Что у Сидора Потаповича | Солучилось несчастье: | Жена мужа погубила, | Острым ножиком резала ... (Шейн, № 891: в балладной песне об убийстве Сидора Потаповича и суде над женой-убийцей); – "В третьем году, ко вдове Сидорихе ... летал по ночам огненный змей в трубу ... – Никитишна... заговорила змѣя: перестал летать... – Ну, а Сидориха что? ... – Родила: ребенок был такой худой да черный! на третий день умер" (Гончаров. Обыкн. история); – "В часовне дер. Сидорок Росл. у. Смол. губ. до XIX в. как священная реликвия хранилось гигантское поленовое топориче. По убеждению местных крестьян, оно было от топора исполина-волота Сидора, с именем которого связывались легендарные героические предания и который почитался родоначальником крестьян дер. Сидорок" (ср. С.Рачковский. Опыт собирания историч. записок о г. Рославле. 1885, 100-101; "Русский фольк." УШ, 1963, 35); – Сидор да Борис об одной дрались (фразеологизм, где одна исторически может быть понята как жена Сидора Карповича типа Пахомовны); – Сидорова коза, драть как Сидорову козу, семь детей Сидоровой козы и т.п. (речения, отсылающие к мотиву жертвоприношения козы, совершенного Сидором /ср. Сидор : драть/, и, возможно, намекающие на жену Сидора; подробнее см. в другом месте); – На Сидора пока не одна беда пришла (пословица) и т.п. – Уже указывалось, что эти и подобные им контексты с ключевым именем Сидор содержат те же мотивы, что и так. наз. основной миф о Громовержце, его жене (и детях), о наказании смертью и о ее преодолении силой плодородия. Поэтому есть известные основания думать, что Сидор Карпович ряда указанных текстов (как и Сидор) представляет собой травестированный и сниженный образ Громовержца, некоторые характеристики которого оказываются перевернутыми или принципиально амбивалентными (жертвователю и жертва, бить и быть битым, умерщвлять других и умирать самому, хоронить жену и быть хоронимым ею и т.п.), а другие – в основном сохраненными (ср.: жена С.К., семеро детей, табуированный образ четверга – между средой и пятницей –, ддя Громовержца, когда, очевидно, ему приносят жертву). Показательны и женские имена, претендующие на их принадлежность трансформированным образам жены Громовержца, – Сидоровна; Пахомовна, Потаповна, Прасковья (три последних имени, возможно, акрофонически соотнесены с именем Перуна); Маланья, Матрена (Карповна), Марья (ср. праслав. *Mara, -ena, *Morena

и т.п. как имя жены Перуна в реконструкции, ср. еще *мокошъ; а также пару Маланья : молния) и др. Типологически Сидор Карпович указанных текстов точнее всего, видимо, мог бы быть сопоставлен с известным обрядовым персонажем – Дедом с козой, который в финале ритуала, собственно, и дерет ее, как Сидор, десакрализуя тем самым исходный высокий смысл жертвоприношения. Отмечалось, что выраженный и карнавализованный обряд битья (дранья) козы выступает как элементарная форма театрализованного действия и один из наиболее вероятных вариантов "предтеатра" у славян. Аналогии зарождения "театра" именно в этом локусе достаточно убедительны, ср., с одной стороны, роль громовержца Индры в становлении др.-инд. драмы (Кейпер) и, с другой, роль Диониса в возникновении др.-греч. трагедии ("козлиной песни"). Образы жертвователя-убийцы и жертвы-убиваемого стоят у истоков двух ранних вариантов и.-евр. "предтеатра". – Наконец, есть и другие мифопоэтические мотивы, связанные с Сидором и отсылающие к тематике основного мифа или – более специально – к мотиву греха (инцест) и наказания смертью. Можно напомнить об обозначении гермафродита сложным образованием Сидор-Марья – т.е. словом, представляющим результат компрессии этого сочетания, – сидоры 'коблы' (т.е. Сидор и Сидора, как бы брат и сестра). Показательно, что образ Сидора и Марьи появляется в весенних песнях (А на дворе рѡса, | А Марьичка бо-са ... | А Сидорка купчик, | Купи черевички ... Пoesия крест. праздн. 1970, № 452) и формально очень близок к образу брата и сестры Ивана и Марьи, которые в целом ряде купальских текстов связаны с инцестом и с превращением их в цветок иван-да-марья (в связи с отчеством Сидора – Карпович существенно, что иногда в купальских текстах брат и сестра именуются тоже по отчеству – Карпович и Карповна, вар. – Кракович и Краковна, ср. в песнях масленичного цикла Анастасья Карповна и Иван Карпович, о которых также говорится: Спасибо, Бог стерег, | Что с сестрою спать не лег. Пoesия крест. праздн., № 340); ср. также сказку о братце Иванушке и сестрице Аленушке, в которой козлик выступает как превращенный Иванушка, и отчетливы намеки на грозящий инцест. Сочетание двух мотивов, связанных с именем Сидор (Сидор Карпович как первый умерший человек, "первопокойник" и, возможно, в реконструкции покровитель мира усопших; инцестуозность [С.К. и Пахомовна, не исключено, не только муж и жена, но и брат и сестра]), имеет ближайшую аналогию в ведийском мифе о Яме и его сестре Ями, склоняющей брата к соитию, притом что Яма – первый умерший

на земле, ставший позже повелителем царства мертвых (известны и другие аналогии), ср. также роль Ямы в связи с похоронными ритуалами. Эти последние мотивы первой смерти и похоронного обряда как слепок с того, что делалось с первопокойником, еще раз возвращает нас к текстам о Сидоре Карповиче и той их интерпретации, которая была дана, исходя из внутренних данных, и подтверждается внешними параллелями.

МАТЕРИАЛЫ К РУССКОЙ СТИХОТВОРНОЙ ЭПИТАФИИ

В.Н.Топоров (Москва)

Общекультурное значение исследований в области эпитафий не подлежит сомнению. Западноевропейская эпитафическая традиция послужила источником для целого ряда разнообразных исследований как общего, так и частного характера. Необходимость изучения русской эпитафической традиции очевидна; более того, нынешняя ситуация повелительно требует скорейшего начала работы по собиранию и классификации соответствующего материала и по подготовке ряда более специальных исследований аналитического характера. Эта неотложность объясняется прежде всего тем, что за последние десятилетия старый эпитафический фонд потерпел очень большой урон даже на относительно "благополучных" и охраняемых кладбищах (как ни странно, это в значительной степени связано с тем возрождением культа покойных, который начался у нас с середины 50-х годов): резко уменьшилось количество эпитафий, сокращается объем самого эпитафического текста и особенно разнообразие их типов. Потери прежде всего коснулись стихотворной эпитафии, поскольку именно в этой области культура поэтической композиции пала весьма низко, и с известным основанием можно говорить о прекращении старой традиции стихотворных эпитафий (характер и природа ныне делаемых надгробных надписей в стихах существенно иные). Наконец, хотя определенный запас старых эпитафий представлен в дореволюционных описаниях некоторых кладбищ (не говоря о ряде других источников), в целом он невелик, изобилует значительными лакунами и во многих случаях вызывает сомнения относительно эдиционной точности соответствующих публикаций. Все эти обстоятельства делают целесообразными даже весьма частичные публикации (такая же ситуация и в области искусствоведческих описаний надгробных памятников, хотя в самые последние годы здесь намечается некоторое оживление, ср. работы В.С.Турчина и др.). Но параллельно с такими публикациями

необходимо вести работу над соответствующими анкетами для сбора материала и над классификационными схемами обработки и представления этого материала. Как минимум такие анкеты и схемы должны учитывать общие пространственно-временные условия (время установления памятника, соотв.-надписи, место нахождения кладбища [Город, деревня и т.п.], само кладбище [особенно, когда в данном месте есть выбор между кладбищами, дающий возможность для некоторой дифференциации], часть, участок кладбища [при условии дифференциации разных его частей в семиотическом плане? и т.п.]), данные о покойнике (имя и фамилия, годы жизни, соотв. - возраст, место рождения и смерти, социальное положение, семейное положение [сам покойник и данные о семье], другие данные [послужной список, труды, важнейшие события жизни, черты характера, отношение окружающих и т.п.]), данные о близких (родственники, сослуживцы, установитель памятника, автор эпитафии и т.п.), данные о самом тексте (одна надпись или композиция их, целостная композиция или набор элементов, стихи или проза [или и то и другое], язык, степень "грамотности" текста, его литературности, версификационного и поэтического уровня, структура "личных" отношений ["автор" текста], связь с изображениями и т.п.) и т.д. При учете этих многообразных критериев эпитафии становятся важным источником сведений не только о самом этом жанре и его семиотических характеристиках, но и данных исторического, социально-экономического, этнографического, языкового, культурного, литературного и т.п. характера. При анализе стихотворных эпитафий особенно возрастает значение тех черт, которые отсылают к определенному стилю, направлению, школе, моде, к эпитафическому "идиолекту", указывающему прежде всего на степень оригинальности данной эпитафии и на тот класс, к которому она относится.

Выбор текстов стихотворных эпитафий, приводимых ниже, претендует на отражение разных типов этого жанра, и в этом смысле он удовлетворяет некоему минимуму репрезентативности публикуемых текстов. Следует помнить, что наиболее известные типы, ставшие клише, здесь отсутствуют - будь то столь много некогда говорившая сердцу эпитафия Прохожий, ты идешь, но ляжешь (так), как (и) я. | Присядь и отдохни на камне у меня, | Сорви былиночку и вспомни о судьбе: | Я дома ты в гостях. | Подумай о себе! (ср. еще: Не правда: друг не умирает, | Он /просто/ рядом быть перестает), или ставшие эпитафией заключительные стихи греевой элегии в переводе Жуковского Прохожий, помолись над этой могилой...

(в качестве эпитафии использовались и другие стихи Жуковского, в частности О милых спутниках ...), обозначившие вершину русской эпитафии эпохи сентиментализма.

[Сокр. Ваг. – Ваганьковское кл., Донск. – кл. Донского мон., Калитн. – Калитниковское кл., Пятн. – Пятницкое кл. (все в Москве); Волк. – Волково кл., Волк.-Лит. м. – Волково кл. – "Литераторские мостки", Лаз. – Лазаревское кл., Александро-Невск. лавры, Парг. – Парголово-ское кл. в Шувалове, Смол. – Смоленское правосл. кл. (все в Ленинграде); – | – граница между стихами, как она определяется в конкретном эпитафич. тексте; – || – граница между строфами; – в ряде случаев допускаются сокращения во "внешнем" прозаическом тексте, окружающем стихотворный текст; – офография подлинников, исключая традиционные теперь замены вышедших из употребления букв; ошибки текстов воспроизводятся].

х х

х

1. [Эпитафия М.Н.Муравьева, известного русского писателя (1757-1807). Лаз. (ввиду большого историко-литературного значения этой эпитафии в порядке исключения приводятся и прозаические тексты – русский и латинский)]. (Левая грань) Здесь погребено Тело покойного тай | наго Советника, Сенатора, товарища Ми | нистра Народного Просвещения, Попечителя | Императорского Московска-го Университета, находившагося | при Его Императорском Величест-ве у принятия | прошений, подаваемых на Высочайшее Имя, | Кавалера Российских Орденов: Св^{ГО} Алексан | дра Невского, Св^Я Анны I^{ГО} Клас-са и | Св^{ГО} Владимира 3^И Степени Члена Императорских Академий Российской и | Санкт-Петербургской | Художеств Члена Им-ператорских Московских | Обществ: природы, Испытателей и | сорев-нования врачебных и Физи | ческих наук, Почетного Члена Император-ского | Виленского Университета и Лейбцигского | Общества Латин-ской Литературы | Михаила Никитича Муравьева | Родился в 1757^М году Октября 25^{ГО} | дня. Скончался 1807^{ГО} года Июля 29^{ГО} дня. Жития его было 49 лет | 9^{ТЬ} месяцев и 4 дня. – В течении | сего времени имел он щ | астие находится по Высочайшему Пове | лению Гос-сударыни Императрицы Екатерины | по^И при воспитании ныне Царст-вую | щего Государя Императора Александра Павло | вича, преподавая Им Настав | ление в Языке Российском. Над | гробие поставила в дос-тодолж | ную его память и благодарность | к нему Супруга Его Ека-терина с | малетными Сын | овьями | Никитой и Александром с про | лия-тием горьких Слез и усердных мо | литв ко Всевышнему, да успокоит |

душа представившагося в Селениях | своих небесных.

(Задняя грань)

Дух кроткий, честный, просвещенный | Не мира гражданин сего
Взлетал в селении священны | Здесь друга прах почует моего

(Правая грань) NIC JACET | Vir quondam excellentissimus | Michael a
Mouravieff Senator, | Consiliaris privatus Sacre Majesta|tis Impe-
rialis Minister adjunctus | Publicae instructionis Eques ordinum |
Sancti Alexandri Sanctae Annae primae | Classis, Sancti Vladimiri 3^{ae}
nec non | Curator Caesar Universitatis Mos|quensis quem mors praema-
tura nobis | Eripuit die 29^o mensis Julii anno D.1807 || Fuit non
Solum Vir doctus sed et | iam Vir bonus. Patriae amans pauperum |
Pater, Artium et Litterarum Protector | Fidei Justitiae=que tenax,
modestiae co|mitatis=que exemplum, omnes hae Virtu|tes in suo pec-
tore com̄nem Sedem | habebant. || Ave pia anima! hanc lapidem tempus |
edax diruet, sed et nomen tuum et | nominis tui memoria in
aeternum | manebunt.

(Передняя грань) MEMORIAE PERENNI

[Барельеф на гробнице М.Н.Муравьева работы М.Г.Крылова (Екатери-
на Федоровна, склонившаяся над урной, и дети Никита и Александр
Муравьевы под изображением отца) см. в кн. М.Н.Муравьев. Стихот-
ворения. Л., 1967, Б-ка поэта, вклейка между с. 160 и 161, на
оборот.]

2. [Кн. Дм.Ив.Долгорукий. IO УШ 1797 - 19 X 1867. Донск.]

Я беден был. Не оставляю | Вам злата, дети, по себе; | Но
как отец, завещаю | Своей покорствовать судьбе. | Молю тебя,
Творец денницы, | Влей убежденье в их сердца, | Что власти нет
твоей границы, | Нет милосердию конца. || (слова покойного).

3. [Дм.Тимоф.Ленский, известн. водевилист. 9.XII 1869. Ваг.]

Об этот камень лишь ступилося перо, | Которым он писал не-
злбно, но остро.

4. [Лев.Мих.Яшвилъ, ген. от артилл., кн., из семьи участ-
ника убийства Павла I. 6.УШ 1772 - 19 IY 1836. Кл.Выдубицкого
мон. Киев]

Во След Орлов парил он с грозными громами | Лев Именем и
Львом в яровых был битвах, | Душевной Доблестию сроднялся он с
сердцами, | Здесь прах Его, а жизнь осталася в делах [Во след
Орлов парил ... - намек на роль Орловых в 1762 г.]

5. [Ал-дра Фед. Опочинина, статск.советница, ск. 28 XII
1812, на 56 году от рожд. Смол.]

В печали и слезах | всю жизнь вела она; | Теперь на небе-

сах | и скорбь награждена.

6. [И.П.Осокин, колл.совет., ск. 30 УІ 1808 Лаз.]

Приникни с высоты небесной | Прими, возлюбленный отец |
Последню дань любви желестной | Тобоя дышащих сердец || -
Доселе мы с тобою сами | На век не съединимся вновь | Мы будем
теплыми слезами | К тебе питать в душах любовь.

7. [Лев Карлович Дювернуа, титул. советн. І2 X 1812 -
І6 XI 1847; отец известных ученых - слависта и юриста. Вар.]

Над прахом здесь твоим | С печалью слезы льют | Супруга
нежная и с кными детьми | И благодарности обеты воздают | О
памяти твоей пред Богом, пред людьми. | О Боже Всеблагий! На
Тя мы уповаем | В печали горести просить тебя дерзаем | К селе-
нию праведных раба сего причти | Ты Бог щедрот и все его грехи
прости.

8. [Ольга Степ. Крашенинникова, жена чиновника, ск. 3І УШ
184І, от роду 45 лет. Волк.-Лит. м.]

(На постаменте) Приду с душою сокрушенной, | Слезами камень сей
облить, | Мне счастье ляззаль найти | В селенной.

(На ношке) Благословенная | Гряди в путь праведный | Ты сердцем
и душой молилася Творцу | И доблестью своей к сему дошла концу.

9. [Ив.Никол.Успенский, нотариус, ск. 23 У 1908 г., на 58
году. Вар.]

Зачем так рано ушел | От нас ты, наш отец? | Со скорбью и
печалью | Тебе воздвигнули мы крест | И просим мы тебя | Попро-
си за нас творца | Чтоб он хранил нас | До самого конца.

І0. [Никол.Фед.Розенберг, подпоручик артилл., ск. 20 П 1878
от роду 2І г. Волк.-Лит. м.]

Прощай, Коля, милый, | Добрый, ненаглядный. | Зачем так
рано | Покинул мать. || - Спи, мой ангел незабвенный | Быть мо-
жет, скоро я | Оставлю путь сей тленный | И увижу там тебя. || -
Тебе в жизни все улыбалось | Тебе только жить да радоваться | А
не в сырой земле лежать | В тебе был ум, талант и красота | И
все прошло для меня | Как светлая мечта.

ІІ. [Протоиерей Владимир (Шамонин) ск. 3 XII 1967 85 лет.
Парг.]

Под Введение во храм Приснодевы Марии | Ты молился всю ночь
до конца литургии, | А под звон просветлел и навек затих ...
Крепко сжата, в руке твоей свечка горела- | Точно Душу свою без-
дыханное тело | Со свечой провожала в Святая Святых!

І2. [Протоиерей Евгений Вендеревский. 1910-1974. Парг.]

Дорогому Пастырю || Собрались вокруг могилы | Овцы пастыря
отца | Слезы горькие в печали | Лютя рекою без конца | Но им
пастырь отвечает: | "Я вас, дети не забуду, | Не оставлю никог-
да | И хоть плоть моя скрыта | Но мой дух средь вас всегда: | И
любовь к вам сохранится, | Там за гробом у меня ... Не остав-
лю сиротами | Своих искринных детей, | Иним всегда приду на помощь |
Я молитвою своей | И к обители небесной | Свое стадо приведу. |
Там пред грозным судьёю | Ниц упавши я скажу: | Боже! Се Аз и мои
овцы, | Коих дал мне пасти | Все как мы прощать умели | Так и ты
нам все прости.

13. [Инокания Марфа Сорокина, ск. 17 I 1942 . Инокания Ольга,
ск. 13 II 57. Парг.]

Полвека инокия Марфа | Служила в храмах, и спроста | Душою
нежной, словно арфа, | С любовью славил Христа! || - Она Хрис-
товая невеста - | Сестру взрастила, будто мать, | Уча ее доро-
гой тесной | Себя для вечности спасать || - А праздник Рождест-
ва Христова | Был ею на земле воспет | И в небе с Ангелами сно-
ва - | Когда блеснул ей Райский свет || - Минула четверть века
только - | С сестрою Марфой под крестом | Легла и инокия Ольга |
Здесь под сиреневым кустом. || - Скажи молитвенно, прохожий, |
Перед могилою живой: | "Прощенья дай усопшим, Боже, | И со свя-
тыми упокой!"

14. [Схимонахиня Иоанна, ск. 21 УШ 1944. Монахиня Христина,
ск. 5 VI 1962, Парг.]

В жизни так много для сердца потерь. | В травах, в снегу ли
могилы лежат - | Кладбище будто приветливый сад! | Как здесь уют-
но и мирно теперь... || - Не подходи же к могиле уныло | И головы
не роняй же на грудь... | Нет, улыбнись и о смерти забудь; |
Здесь-то она обо всех позабыла. || - Слышишь, о жизни Блаженной
поют, | Звезды про Вечность Души говорят... | Тайну покоя могилы
хранят... | Тени, как призраки, к Церкви плывут... || - Нет
здесь тревоги: здесь Царство покоя | Здесь лишь о Рае родятся
мечты, | Будь же, родной мой, покоен и Ты - | Будь же счастливо сер-
дечко родное.

15. [Мелания Ал-дровна Синицына, супруга моск. купца, ск.
5 У 1857 от роду 74 лет. Ваг.]

Прострите взор, друзья, на холодный камень сей | Под ним по-
коится почтенна мать детей, | Супруга нежная, любимая супругом, |
Котора страждущим вменяла в честь быть другом.

16. [Маркиан Григ. Большаков, моск. купец, ск. 13 X 1872

48 лет Пятн.]

Незабвенному другу и детей || - Прости мой супруг и покровитель | Детей своих ты был любитель | Почто так рано ты избрал сию обитель. | Несетуйте о мне меня позвал сам Бог | Иволе Все-
вышнего противиться немог || - Почто оминый друг растался рано с нами | Супругу и детей оставил сиротами | Услышь наш горький
вошь и пожалей | Проснись и посмотри на-плачущих супругу и де-
тей.

17. [Фед.Ив.Мочалов, моск. купец, ск. 3 I 1810, Донск.]

Сей памятник посвящается, от огорченной жены, и соболезнующих детей, о потере нежнейшего родителя своего. || - Жестока сердца смерть | Невнемя ничему, | Похитила того, кто ближним был
любезен, | Кто нежный был отец семейству своему | Супруге дорог был и обществу полезен, | Любезный прах вземле, душа на небесах |
А вечный памятник ему у нас в сердцах.

18. [Жена моск. купца Петра Вас. Лебедева, ск. 29 IV 1809 от рожд. 30 лет. Жена /купца/ Агрипена /так!/ Фед.Мыльников, ск. 5 IV 1809; две грани одного пам-ка. Донск.]

Кому бы в младости довлекло цвель | И жить, та бездыханна в могиле сей лежит | И что осиротел любимый твой супруг | Не
камень тому свидетель его дух. - || Лишь роза нежная шипок свой | Распустила В друг буря сильная | Цвет милой изтребил Покойся |
Милой прах мы станем лиш | Вздыхать слезами Горькими сей | Камень орошать.

19. [Осип Ив.Аникаев, купец, ск. 1848, Смол.]

Здесь верный мой Супруг | Здесь нежный наш родитель | Пот-
пора всех родных | И Ближних покровитель. | Как мы дышали все | Там бездыхан сам | Здесь слезы проливать | Одна отрада нам.

20. [Екат.Степ.Соколова, Спб-ая купеч. жена, ск. 19 X 1858 на 23 году от рожд. Смол.]

Любезная Супруга! ах так рано ты уснула, | Смежила ясны очи и навеки опочила? | Моей женой и помощницей и другом ты была |
Закон Божественный ты верно соблюла. | И оставляя здешний Мир в Мир лучшей отошла, | Дай Бог тебе и там блаженно жить | И за
смиренье твое на небе царство получить, | И мне из благодарности к тебе, позволь, | Оупокоеньи твоей души всецедрого молить; | И
тем твою любовь и верность наградить.

21. [Павел Егор.Егоров, Спб-ий 2ой гильдии купец. 8 I 1798-2 XI 1876. Смол.]

Где святые все собором | И безплотных лик духов, | Воспева-

ют райским хором | Свят Господь Бог Саваоф. || - Яже одного в
душе желаю, | Чтоб с Христом мне вечно жить, | Для Него скорблю
страдаю, | Крестъ Его хочу носить.

22. [Андр.Алексеевич Темерин, купец. 1786 - IV 1824. Смол.]

Се мать с детьми | Атут ей друг аим отец | Они пришли спро-
сить где | грусти их конец | Не здесь, а там, где я | он молча
отвечает | И вся природа в их горе | повторяет | Не там родился
где | Сон смертный постигает | И в чуждой иногда стране | Он
часто нападает. | Вот в Переславле сей рожден | Аздесь уснул |
Без присных, без друзей, | Навек глаза сомкнул.

23. [Никол.Алексеевич Заводов, крестьянин, ск. 28 X 1870 от
роду 50 лет. Ваг.]

Трудолюбием питаюсь | Свой дом добре управлял. | К бедным
милостивно приклоняюсь | В нуждах и родных неоставлял | Доброде-
тельный душею | Попечитель бедных был | Царь небесный | Мы его
родные | Тебя просим нелиши | Задела его благия | К царству сла-
вы | Николая сопричти. - (На другой стороне) Усердие жены | И
сочувствие детей | Надгробный памят | Ник соорудили сей.

24. [Фед.Макеев Сахаров, крестьянин, ск. 3 I 1856. Анна Евс.
Сахарова, ск. 18 III 1853. Донск.]

Почто дрожайший родители растались | Рано снами детей оста-
вя сиротами | Услышите наш горький вопль | И пожалейте | Прерви-
те свой мертвый сон и посмотрите | Наплачущих детей. Они обвас
рыдают | Слезами черными могилу обливают | И посмерть вас не за-
бывают.

25. [Егор Макс. Хомяков, крестьянин Моск. губ. Подольск. у.
с.Домодедова, ск. 4 УП 1882 на 41 году жизни.Калитн.]

О вы, которые в молитвах и слезах, | Теснились в круг моей
страдальческой постели, | Которые меня в борьбе с недугом зрели, |
Родные и друзья, на мой спокойный прах | Придите уладить разлу-
ку утешеньем.

26. [Мать, безымянн. Ваг.]

Осыпайте маму цветами | Ее прах не тревожь слезой | В этом
склепе с сырыми слезами /стенами?/ | Обрела она мир и покой.

27. [Ал-дра Вас. Деденева. 1761- 19 IV 1816. Смол.]

Здесь может вздохнуть, | Кто нежной матери лишился, | Но
помнить надлежит, что | Дух чрез смертный путь | В безсмертье
возвратился.

28. [Анна Петр. Сальникова. 27 I 1849 - 22 УП 1881. Пятн.]

Сей камень ставлю | Над могилой в знак памяти об ней |

Супруге дорогой и | милой матери своих детей - (Приписка внизу)
Здесь в этой сумрачной яме | Горестный кончился путь [Ольга
Алексеевна Макарьянц, урожд. Сальникова 1883-1950].

29. [Праск. Феопемттьевна Гунаропуло, урожд. Попова,
13 IV 1769 - 5 III 1795. Лаз.]

Твой кроткий ангельский дух тамо обитает | Где добродетели
Творец определил, | Но то, чем твой супруг тебе обязан был, |
Он в сердце у себя блюдет, хранит, питает.

30. [Евд.Иван. Кокоткина, 1805-1813. Лаз.]

Чувствование родителей || - На гробе сем твой друг бесе-
дет с тобой | Почто ты в жизни сей ты смертью предпредила. | Едва
лишь утренней окроплена росой, | Ты уже к вечеру главу свою
склонила | Покорствуя Судьбе | Покойся милый прах до радостного
дня | Когда же закатится здесь солнце для меня | Приду и я к те-
бе | Увижусь я с тобой.

31. [Сераф. Вас. Писемская. 1921 - 3 X 1943 . Пятн.]

Дочь моя сирень в саду весеннем | Что росла и не смогла рас-
цвести | Отошла ты от меня смиренно | Разлучила нас с тобою
смерть | В этом мире встречи не дожлятся | С Дочерью любимой сво-
ей | Лишь осталось слезно убиваться | Матери страдающей твоей |
Может скоро я глаза закрою | И приду к тебе уж навсегда | Дочь
моя никто тогда с тобою | Разлучить не может никогда.

32. [София Сем. Андреева, девица, ск. 13 IV 1886 на 15 го-
ду жизни. Пятн.]

Не для земного наслажденья | Тебе здесь жизнь была дана |
И были свыше предр/реченья | Что ты для неба суждена. || - И в
горный мир ты поселилась | Но не забыта на земле | В сердцах
на веки поселилась | Любовь в нас преданных тебе. || - И наши
слезы и моления | Услышит милосердный Бог | И ниспослет тебе
спасенья, | Как искупитель всех грехов.

33. [Миша Шавелев. Ваг.]

Почил ты рано сном глубоким | Пусть ангел твой хранит покой. |

Не долго будешь одиноким, | Уснем и мы, чтоб быть с тобой.

34. [Лена Ильин. Лачино. 1933-1936. Геворгиз Алексеевич
Лачино. 1936-1967. Ваг.]

Ты ушел от нас так рано, | Всю чашу жизни недопив, | В жиз-
ни нам оставив рану, | С собою радость захватив... | Что суждено,
тому и быть, | Но навсегда твой образ милый | В наших сердцах
будет жить.

35. [Ив.Фед.Сидоров, ск. 4 III 1927 34 лет. Кл. с.Уборы при

ц.Спаса Нерукотв. Моск. обл.]

Сердечный, радостный и чуткий | ты ярким солнцем нам светил |
в полудне жизни случай жуткий | Стобою нас раз'единил. | Уснул
мой Ваня! Угасло солнце | мрачна вся жизнь впереди. || - Нежно
любимому дорогому другу и папочке | от скорбящих и горем убитых
жены Пани и деточки Зои.

[прод. следует]

ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О "НОВОМ РОЖДЕНИИ" И ПУТИ В МИР ПРЕДКОВ В РИТУАЛЕ ЭКОДДИШТА ШРАДДХИ

Е.В.Тюлина (Москва)

Из всего многообразия шраддх, заключающихся, как правило, в возлиянии воды, жертвоприношении пинд-шариков из рисовой каши (pinḍa) и угощении брахманов, с похоронными обрядами теснее всего связаны так называемые экоддишта шраддхи (ekoddiṣṭa ṣrāddha), посвященные умершему и совершаемые его родственниками в течение года.

В ритуальной литературе необходимость подобных жертвоприношений объясняется тем, что из пинд, принесенных в первые девять дней после смерти, создается новое тело умершего (из первой пинды - голова, из второй - шея и горло и т.д.). Остальные шраддхи как бы служат для утоления голода умершего на пути в тот мир, а последняя, носящая название сапиндикарана (sapinḍīkaraṇa), приобщает его к сонму предков.

Общее число экоддишта шраддх должно равняться шестнадцати, что имеет аналогии с традиционным представлением о шестнадцати частях жертвенного коня, которые, в свою очередь, соотносятся с шестнадцатью частями мироздания. Таким образом, понятие "нового рождения" первоначально могло быть связано с представлением о жертвоприношении, с символическим соотносением частей тела умершего с различными космическими категориями.

То, что тело покойного могло отождествляться с телом жертвенного животного, находит подтверждение и в том, что древняя ритуальная литература, в частности Ашвалаяна Грихьясутра (IV, 3,20-27), рекомендует перед кремацией соответственно членам тела умершего раскладывать члены жертвенной коровы Анустарани (Anustarapī), которая должна перевезти мертвого через реку Вайтарани (Vaitaraṇī), преграждающую путь в мир предков.

В средневековой традиции шраддхи объясняются необходимостью

утолять голод и жажду умершего на пути в тот мир, причем каждая шраддха соответствует определенному городу потустороннего мира. Таким образом, исполнение экодиджита шраддх так или иначе связывается с представлениями о "новом рождении" и пути в мир предков.

Наиболее архаичным является описание "пути предков", содержащееся в Брихадараньяке Упанишаде (УІ, 2, 16), по которому умерший после кремации последовательно превращается в дым погребального костра, в ночь, темную половину месяца, полугодие убывающего солнца, затем попадает на луну, превратившись в дождь ниспадает на землю, где становится пищей и в виде пищи "приносится в жертву на огне человека, а затем рождается на огне женщины". Подробные воззрения с помощью особой символики могли воспроизводиться в ритуале шраддхи. Особое место в шраддхе имеет возлияние и жертвоприношение воды, смешанной с сезамом (аргхья-arghya), что может соответствовать описанию "превращения предков в дождь и ниспадения их на землю".

"Превращение предков в пищу" и "приношение ее в жертву на огне человека" чрезвычайно напоминает процедуру кормления брахманов, которые в древности считались воплощением огня. А если учесть, что именно с водой и пищей в древней Индии связывалось представление о мужском начале, то возлияние воды и вкушение жертвенной пищи можно рассматривать как символическое воспроизведение зачатия. Следует напомнить, что именно с помощью жертвенной пищи (пинд) создавалось новое тело умершего в течение девяти дней, что соответствует девяти месяцам созревания плода.

В средневековой литературе шраддха уже объясняется лишь с точки зрения здравого смысла и сравнивается с обрядом приема почетного гостя, во время которого предлагают воду для омовения и угощение. Таким образом, сложное символическое содержание шраддхи оказывается утраченным.

ТИПОЛОГИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ПРИЧЕТИ

В.И.Харитонов (Львов)

Традиция причитания восточных славян не является однородной. Различия, порой весьма значительные, позволяют выделить зоны, ареалы и регионы со своеобразным голошением.

Основной зональных разграничений служат: 1) характер напева причети, 2) своеобразие слоговой структуры стиха, 3) специфика акцентации его; вспомогательным критерием являются жанровые

особенности. Все это позволяет выделить на европейской территории СССР 3 зоны: северную (СВСЗ), центральную (ЦВСЗ) и южную (ЮВСЗ).

СВСЗ свойственно наличие голошений большинства тематических групп. Напев причети здесь песенный, в отдельных случаях может встречаться мелодический речитатив. Тематические группы по особенностям напева не различаются. Стиховая организация текстов очень четкая, с равносложными структурами, предполагающими наличие двух опорных ударений: на третьих слогах в начале и конце строк. Словесно-фразовые конструкции зависят от музыкальных и подчиняются им.

Южнее (см. карту-схему) традиция голошения меняется. Напев причети переходит от песенного к мелодическому речитативу, который изменяется с севера на юг в речитатив-говор. Особенности напева, а также системы жанра позволяют выделить ЦВСЗ. В этой зоне причетъ может различаться по метрическим особенностям в соответствии с жанровыми разновидностями: причеты-импровизации стремятся к более свободному ритму, в связи с чем изменяется основная слоговая конструкция и акцентная система стиха. Здесь не встречаются тексты с единой метрической организацией, хотя они и тяготеют к тому. Есть также стремление к единой акцентации, но и она не выдержана. В зоне прослеживается различие в организации стиха отдельных тематических групп, особенно ярко выделяются свадебные причитания.

Границы ЦВСЗ при лучшей сохранности материала могли бы несколько сместиться на юг; в нее, вероятно, могло бы войти Поволжье.

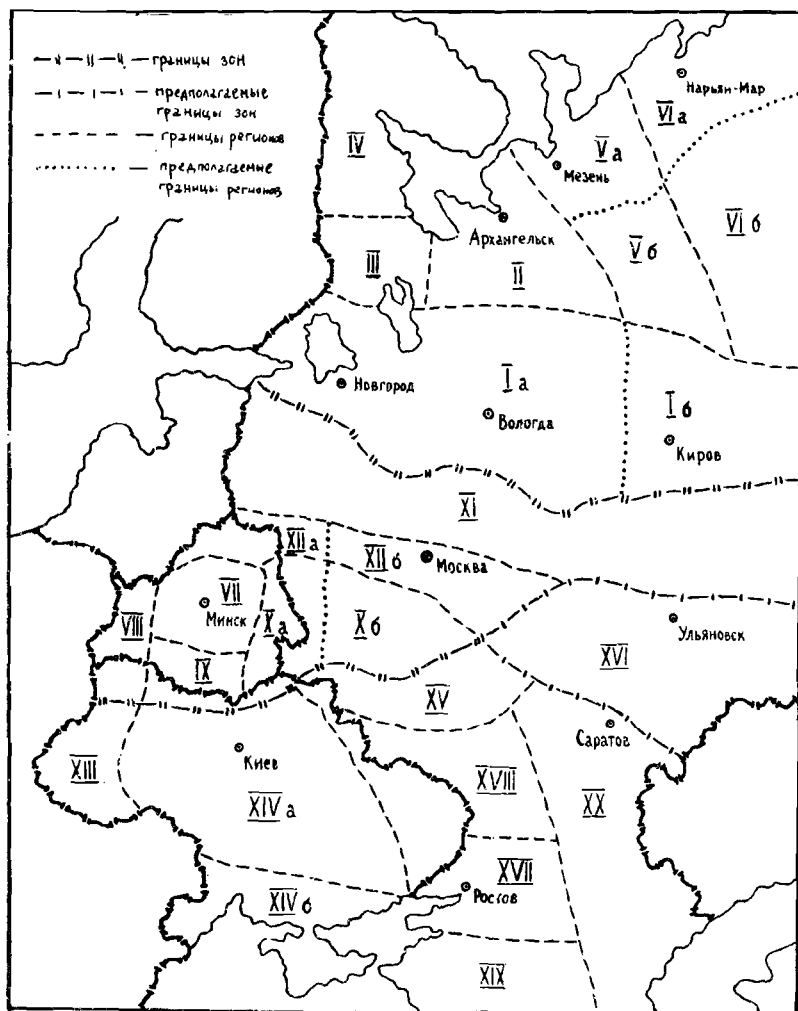
Юг России и почти вся Украина (ЮВСЗ) имеют традицию голошения, основанную на исполнении типа речитатива-говора. Здесь стих причети в тексте по-разному организован в метрическом отношении. Он поддерживается за счет одинаковой метрики нескольких строк (2-5). Видимо, основу его создают известные исполнителю конструкции музыкальных фраз, которые варьируются при исполнении. Тексты свадебных причитаний в ЮВСЗ (там, где они бытовали) значительно отличаются от других: они организованы более четко в стиховом и музыкальном отношении. Напев жанровых разновидностей различен: причеты-импровизации тяготеют к речитативу-говору, причеты-формулы к мелодическому речитативу, причеты-песни - к песенному напеву (практически они вошли в систему другого жанра). ЮВСЗ отличается максимальной степенью импровизационности.

При районировании восточнославянской территории невозможно

тельные единицы: Мезенский и Лешуконский районы.

VI – Печорский регион очень беден по сравнению с Мезенским. Здесь преобладают импровизационные формы при тенденции к профессиональному оплакиванию. Стих представлен одинадцати-двенадцатисложными (иногда до пятнадцати) конструкциями. Специфика голошения схожа с заонежской, что, возможно, объясняется влиянием эпической традиции. В VI регионе, как и на Мезени, вполне вероятно разделение территории на северную и южную.

Региональное деление ЦВСЗ и ЮВСЗ в силу большей разрушенности традиции менее четко (см. карту-схему).



СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРИЧИТАНИЙ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

К.В.Чистов (Ленинград)

1. Похоронные причитания в той или иной форме существовали у большинства народов мира. Однако развиты они были очень неравномерно. Неравномерно развиты они и у восточных славян (максимально – на Русском Севере, минимально – в некоторых районах Украины).

2. Признаком максимального развития является формирование специфического жанра причитаний, обслуживающего не только похоронный, но также свадебный и рекрутский обряды, а также бытующее вне обряда (т.наз. бытовые причитания).

3. Одной из актуальных является проблема формирования и истории ареала развитых причитаний, охватывающего основные районы расселения русских и целый ряд финно-угорских народов (карелы, эстонцы-сету, ижора, коми, мордва). Русские районы этого ареала формируются не ранее XIV-XV вв. (ср. "Житие Стефания Пермского"). Много нового внесли в последние годы исследователи финно-угорских причитаний (У.С.Конкка, А.С.Степанова, Л.Хонко, А.Ненола-Коаллио и др.).

4. Не менее актуальна проблема генезиса поэтики причитаний. Назовем три предварительных вопроса: а) формирование системы "подставных слов" (Д.К.Зеленин) или т.наз. "метафорических замен" в условиях табуирования терминов родства и некоторых ритуальных терминов; б) сравнительно-историческое изучение особенностей поэтики причитаний, сложившихся в эмфатической ситуации непрерывного эмоционального перенапряжения; в) исполнение причитаний не было простым воспроизведением варьируемых, но достаточно устойчивых текстов. Каждый текст был результатом т.наз. подготовленной импровизации, т.е. импровизации по традиционным правилам и с активным использованием обширного запаса стереотипных формул, которые варьировали в основных районах расселения русских.

Речевые стереотипы причитаний продолжали вырабатываться и накапливаться традицией по крайней мере до начала XX века. В связи с этим возникает задача сравнительно-исторического изучения относительной хронологии стереотипов причитаний славянских и финно-угорских народов.

ТРИЗНЫ КУРГАНА БОЛЬШАЯ БЛИЗНИЦА

И.Ю.Шауб (Ленинград)

В Большой Близнице, одном из крупнейших курганов Таманского п-ова, наряду с шестью погребениями было зафиксировано 4 тризны (обычно считается, что их было 3).

Характерной особенностью этих тризн является употребление в них краснофигурных рыбных блюд, причем в тех случаях, когда возможно восстановление этих предметов, специально разбитых во время поминального пира и побывавших в огне, сюжетом их росписи оказывается путешествие по морю Европы на быке и изображение nereid на гипшокампах (Европа на быке представлена и на рельефном сосуде, обнаруженном на месте одной из тризн).

Уже высказывалось предположение, что изображение Европы на быке могло служить "символом путешествия умерших по водам, которые отделяют обитель живых от области мертвых" (К.Шефольд). Сходное значение должны были иметь и nereidy (одна из них, вероятно Фетида, везущая оружие Ахиллу, представлена на височных подвесках из склепа № I и бляшках из погребения № 4), которые имели весьма близкое отношение к Ахиллу, божеству, связанному как с морем, так и со смертью.

Употребление рыбных блюд в тризнах кургана Б.Близница, возможно, было обусловлено не только использованием рыбы в синдском погребальном обряде и ее связью с представлениями о загробном мире, но и связью рыбы с Великим женским божеством, жрицы которого скорее всего были погребены в двух вышеупомянутых гробницах этого кургана.

О ВОЗМОЖНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ТЕРРИТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАБАЛТСКИХ ПЛЕМЕН НА ОСНОВЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

М.К.Яннайте (Вильнюс)

1. Проблема этногенеза народов Восточной Европы, в том числе и балтов, неразрывно связана с определением первоначальной территории обитания и времени существования праиндоевропейских племен.

2. Наиболее надежными в этом могут быть, ввиду своей стабильности, материалы погребальной обрядности.

3. Цель исследования – попытка сопоставить погребальные обряды (в основном связанные с применением огня), уже достаточно

достоверно соотносимые с индоевропейскими племенами (хетты, греки, балты, иранцы и т.д.), с погребальными обрядами более ранних археологических культур (IV–III тысячелетия до н.э.). На этом основании удалось определить ареал и время образования праиндоевропейских, а наряду с этим, и прабалтских племен.

4. Наиболее вероятным ареалом формирования праиндоевропейских племен (возможно, со вторичным этническим передвижением) могла быть территория распространения культуры линейно-ленточной керамики (V–IV тысячелетия до н.э.) и ее локальных вариантов, включая и Подунавье. Последующие археологические культуры, генетически связанные с "линейно-ленточниками", скорее всего соответствовали тем этническим образованиям, среди которых, возможно, следует искать и прабалтские племена.

5. Во второй половине III тысячелетия до н.э. на территории распространения нарвско-неманской культуры (Р.Римантене), появились носители культуры шаровых амфор. Эта культура сильно повлияла, среди прочего, и на изменение обряда погребения местных племен. Исследование погребальных обрядов носителей культуры шаровых амфор позволяет предположить существование их связи с культурами дунайского круга. Таким образом, вероятно, во второй половине III тысячелетия до н.э. на территории Восточной Прибалтики появились первые индоевропейские племена.

6. Следующая волна индоевропейских племен на территории Восточной Прибалтики принадлежала носителям культур шнуровой керамики (начало II тысячелетия до н.э.). Появление погребения в форме кремации на территории Литвы в XII в. до н.э. (Курмайчяй и др.) связана с поселением здесь первых балтов, скорее всего пруссов.

7. Представляется, что именно на территории распространения носителей шнуровой керамики сформировались прабалты, праславяне, прагерманцы, возможно иранцы. На ее северной периферии произошло членение прабалтских племен с последующим формированием уже известных балтских племен. Такому выводу, основанному на археологическом материале, не противоречат и результаты лингвистических исследований (Г.Порциг, В.Мажолис).

СОДЕРЖАНИЕ

Б а й б у р и н А.К., Л е в и н т о н Г.А. Похороны и свадьба	5
Б а л о н о в Ф.Р. Повозки и ковры в связи с погребальным обрядом, жертвоприношением и молитвенными формулами у населения евразийских степей и предгорий в эпоху бронзы и железа	9
Б е р е з к и н Ю.Е. Назначение предметов с сюжетными изображениями из погребений культуры мочика	11
Б е р н ш т а м Т.А. Плач в его отношении к жизни и смерти (восточнославянская традиция и балтские параллели)	12
Б р а г и н с к а я Н.В. Элегический дистих и структура погребального плача	14
Б у т р и м а с А., Г и р и н и н к а с А. Старые и новые погребальные обычаи в неолите Литвы	17
Б у ш к е в и ч С.П., С т р а х о в А.Б. Восточнославян- ский "красный траур" по данным фольклора и погребаль- ной обрядности	19
В а й т к у н с к е н е А. Культовая роль коня в древне- литовском погребальном обряде (У-ХІ вв.)	21
В а р ф о л о м е е в а Т.Б. О традиции похоронного причитания междуречья Дитвы и Пелясы	23
В и н о г р а д о в а Л.Н. Календарные "проводы" как rites de passage	23
В о л о ц к а я З.М. Структура и семантика загадок предметного поля "похороны-смерть"	26
Г а в р и л ю к Н.К. Традиционная погребальная обрядность Полесья в сравнении с Карпато-Буковинской зоной	28
Г и н д и н Л.А. Обряд погребения Аттилы и "тризна" Ольги по Игорю	30
Г р а у д о н и с Я.Я. Погребальные обряды на территории Латвии в эпоху поздней бронзы и раннего железа (конец II тысячелетия до н.э. - начало н.э.)	33
Д м и т р и е в а С.И. Обетные и другие кресты русского Севера	35
Д у ч и ц Л.В. Курганы белорусско-литовско-латышского пограничья	36

Земцовский И.И. Этномузыковедческий взгляд на балто-славянскую похоронную причеть в индоевропей- ском контексте	38
Иванов Вяч.Вс. Проблема реконструкции общеиндо- европейского погребального обряда и ритуального текста	40
Иванов Вяч.Вс. Тохарская Б стихотворная надпись на стене: анализ текста обращения к смерти	41
Иванов Вяч.Вс. К сравнительно-историческому анализу языка этрусских погребальных надписей	43
Казанскене В.П. "Стоячая вода" и "смерть" в индоевропейской традиции	43
Казанский Н.Н. Маска в погребальном обряде восточного Средиземноморья	45
Клейн Л.С. Мед-пиво народной сказки	46
Клейн Л.С. Русалки и царь Салтан	47
Клейн Л.С. Похороны бога и святочные игры с умруном ..	48
Климчук Ф.Д. Погребальная лексика в белорусских говорах	50
Корнелиук К.С. Некоторые черты традиционного погребального обряда полесского села Андронowo	52
Кулаков В.И. Погребальный обряд пруссов, скальвов и ламатов в VIII-XII вв.	53
Лесман Ю.М. Погребальный ритуал и погребальные сооружения (к осмыслению археологического материала Восточной Европы второй половины I - первой половины II тыс. н.э.)	54
Мартынов В.В. Тризна и страва	56
Микитенко О.О. Основные мотивы сербских тужбалиц ..	57
Милюс В. Пиша литовцев на похоронах и поминках.....	59
Невская Л.Г. Мотивы "основного мифа" в балто-славянском причитании	61
Никитина Г.Ф. Об опыте конкретно-исторической интерпретации при сравнительном анализе культур по материалам погребального обряда	62
Петрухин В.Я. О начальных этапах формирования древнерусской народности в свете данных погребаль- ного обряда	63
Рабинович Е.Г. Нектар в мифе и обряде	64
Светличная Е.И. Преломление древнегреческого	

погребального обряда в поэзии И.Сефериса	66
С в е ж и н с к и й В.М. Терминология погребального обрادا в старобелорусских письменных памятниках	67
С в е ш н и к о в а Т.Н. Волк в контексте румынского погребального обряда	69
С е д а к о в а О.А. Содержательный план славянского погребального обряда	70
С е д о в В.В. Погребальный обряд славян в начале средневековья	76
С т р а х о в А.Б. Поминальное и ритуально-бытовое преломление хлеба у восточных славян	78
Т о л с т а я С.М. Похороны как вторичная ритуальная форма	79
Т о л с т а я С.М. <u>Делы</u> в полесском народном календаре ...	81
Т о л с т о й Н.И. Глаза и зрение покойников в славян- ских народных представлениях	83
Т о п о р к о в А.Л. Об одном символе в поминальной обрядности и в гаданиях восточных славян (ложка)	87
Т о п о р о в В.Н. К проблеме реконструкции индоевро- пейского похоронного обряда	89
Т о п о р о в В.Н. Мифологизированные описания обряда трупосожжения и его происхождение у балтов и славян ..	95
Т о п о р о в В.Н. Похороны Сидора Карповича	107
Т о п о р о в В.Н. Материалы к русской стихотворной эпитафии	115
Т ю л и н а Е.В. Отражение древнеиндийских представ- лений о "новом рождении" и пути в мир предков в ритуале экоддишта традици	124
Х а р и т о н о в а В.И. Типология восточнославянской прически	125
Ч и с т о в К.В. Современные проблемы изучения причитаний восточных славян	129
Ш а у б И.Ю. Тризны кургана Большая Близница	130
Я н ю н а й т е М.К. О возможности определения территории формирования прабалтских племен на основе исследования погребальной обрядности	130

Подписано к печати 12.11.84. А-13968.
Объем 8,5 л.л. Тираж 400 экз. Зак. 390.

Офсетное производство типографии № 3
издательства "Наука"
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1.