



О. А. Седакова

Поэтика обряда

Погребальная обрядность
восточных и южных
славян



Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова
Институт мировой культуры

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



О. А. Седакова

Поэтика обряда

**Погребальная обрядность
восточных и южных
славян**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2004

УДК 398
ББК 82
С 28

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 03-04-16283д)*

Седакова О. А.

Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М.: «Индрик», 2004. — 320 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5-85759-285-2

В монографии рассматривается богатейший материал традиционной славянской культуры, связанный с архаическими представлениями о смерти, умерших и их посмертном существовании, о душе и загробном мире: погребальная и поминальная обрядность, фольклорные источники, бытовые поверья. На основании этого материала выдвигаются некоторые общие гипотезы о типологическом характере славянского язычества и его отношении к христианской традиции (так называемом «двоеверии»). Автор предлагает концепцию обряда как несловесного сообщения, обладающего собственными законами построения и своеобразной поэтикой. В дополнение к описанию языческой мифологической картины славянского мира последняя часть книги посвящена собственно христианской православной традиции церковного поминовения усопших.

© О. А. Седакова, 2004
© Серия «Традиционная духовная
культура славян». Издательство
«Индрик», 2004

ISBN 5-85759-285-2

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|---|
| Ученая проза поэта. <i>С. М. Толстая</i> | 8 |
|--|---|

Часть I

| | |
|---------------|----|
| Введение..... | 17 |
|---------------|----|

Глава 1. Содержательный план обрядового текста

| | |
|---|----|
| Погребальный обряд как обряд перехода..... | 31 |
| Мифология смерти и умерших и общий характер славянской языческой картины мира | 32 |
| Область смерти, «онный свет»..... | 37 |
| «Своя» и «не-своя» смерть. Эволюция и варианты этого представления. <i>Век, доля, час, спора, часть, мера, бог.</i> Погребальный обряд как дележ живых с покойным. Доля умершего | 39 |
| Тема пути. Метафоры смерти: смерть ~ путь (мост, водная стихия, огонь, лестница, гора, дорога, дерево)..... | 51 |
| Обрядовое представление «пространства смерти» | 56 |
| Смерть как разделение души и тела. Тело в его отношении к смерти (ноги, руки, глаза, ногти, волосы, навья кость и др.). Представления о душе. Душа, дух, <i>пара</i> , тень, мерка, двойник..... | 58 |
| Воплощения и персонификации Смерти в обряде и фольклоре. Семантическая сфера Смерти: невидимость, слепота, тьма, белизна | 64 |

Глава 2. Состав, структура и функции погребального обряда

| | |
|---|----|
| Границы обряда..... | 69 |
| Состав обряда и его членение на основании пространственного признака..... | 72 |
| Функциональная направленность обрядовых действий..... | 78 |
| Основные типы пространственных операций в обряде..... | 81 |
| Обобщенная схема основных обрядовых актов (похороны, частные поминки, календарные поминки) | 84 |
| Комментарий к таблицам. Вариации обряда | 94 |

Глава 3. Исполнители обряда и их обрядовые функции

| | |
|---|-----|
| Похоронный обряд как драматическое действие. Диалог с умершим. Распределение участников похорон по двум партиям (живые/умершие) и его динамический характер..... | 97 |
| Основная драматическая сцена обряда: встреча. Брать, давать, водить, носить: семантика взаимности. Типы поминальной трапезы..... | 104 |
| Характеристики исполнителей обряда. Свои — чужие, старые — молодые (дети), мужчины — женщины, женатые — вдовые (незамужние); неизвестный, ровесник, нищий..... | 107 |

Глава 4. Обрядовые кушанья и профилактические предметы

| | |
|--|-----|
| Проблема обрядовой (мифологической) семантики предмета | 111 |
| Погребальные кушанья. Хлеб. Каша (кутья, колево). Кисель (сыта)..... | 113 |
| Общие свойства поминальных кушаний: обилие, число блюд, хмельное, сладкое, постное, горячее | 114 |
| Профилактические и катартические обрядовые реалии | 120 |
| Фраза обрядового текста: некоторые ее особенности | 122 |

**Глава 5. Обрядовая терминология:
семантический анализ метафорики**

| | |
|---|-----|
| Специфика терминологии погребения: ее бедность, метафоричность, интерпретирующий характер именованья..... | 125 |
| «Своя» и «не-своя» смерть в метафорах обрядовых терминов..... | 132 |
| Гость — чудо — встреча | 136 |
| Основные темы метафор погребальной терминологии. Смерть — путь. Смерть — дерево. Смерть — вода. Гроб, могила, захоронение — дом. Смерть — доля (недоля). Смерть — тьма. Смерть — зима. Смерть — свадьба. Смерть — солнцеворот. Смерть — магическая сила | 137 |

| | |
|-------------------------|-----|
| Заключение | 142 |
|-------------------------|-----|

Часть II

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Предметные словари. Пояснения | 153 |
| Обрядовые акты и их исполнители | 155 |
| Животные в обряде | 177 |

| | |
|---|-----|
| Погребальные кушанья и напитки | 180 |
| Некоторые части жилища и утварь в обряде | 199 |
| Гроб, могила и погост в обряде..... | 205 |
| Лексика и фразеология, связанная с погребальным обрядом | 213 |

Приложения

| | |
|---|-----|
| Материалы к описанию полесского погребального обряда..... | 237 |
| Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников»..... | 257 |
| Тема <i>доли</i> в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)..... | 265 |
| Вечная память. Литургическое богословие смерти | 277 |
| Принятые сокращения | 291 |
| Географические сокращения | 313 |
| Список иллюстраций | 318 |

УЧЕНАЯ ПРОЗА ПОЭТА

Среди почитателей поэтического таланта Ольги Седаковой немногие знакомы с ее филологическими трудами, так же как ее коллеги-филологи, по разным поводам цитирующие эти труды, часто не подозревают о том, что их автор — один из самых ярких поэтов нашего времени. Если стихи Ольга Александровна Седакова сочиняла с раннего детства, то ее научное творчество началось на филологическом факультете Московского университета, где она работала в семинаре Н. И. Толстого и участвовала в организованных им этнолингвистических экспедициях в Полесье. Уже в дипломной работе, посвященной лексике и семантике восточнославянского погребального обряда, были сформулированы главные постулаты, которые впоследствии легли в основу диссертации О. А. Седаковой «Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян)», выполненной под руководством В. В. Иванова и защищенной в 1984 г. С опозданием на двадцать лет эта работа приходит теперь к читателю в виде настоящей книги.

К основополагающим чертам научного подхода О. А. Седаковой относится убеждение в глубокой архаике, сохраняемой языком и народной обрядовой и фольклорной традицией вплоть до наших дней, в возможности реконструировать древнейшие манистические воззрения славян на основе «поздних» свидетельств XIX и XX вв. В этом О. А. Седакова следует за классиками науки о славянских древностях, такими как А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, Д. К. Зеленин, и отечественными исследователями нашего времени — Н. И. Толстым, В. Н. Топоровым, В. В. Ивановым, Б. А. Успенским. Другая важная черта ее подхода — признание содержательного единства трех составляющих: народных представлений о смерти и загробном существовании (ментальный план), традиционного погребального и поминального обряда (ритуальный план) и языковых способов их обозначения и выражения (вербальный план). Выделенные О. А. Седаковой две главные темы этого единого комплекса — тема пути и тема доли соответственно воплощены: первая в акциональном коде (обряд как путь, смена локусов, переход из мира жизни в потусторонний мир), вторая — в его агентивном коде (разделение

участников обряда на «партию живых» и «партию умерших», перераспределение благ между живыми и умершим) и обе — в его вербальном коде, в терминологии и фразеологии обряда и обслуживающих его текстах.

Исследованию О. А. Седаковой предшествовал значительный перерыв в изучении славянского погребального обряда как целостного этнокультурного и этноязыкового комплекса. После обобщающих трудов К. Мошинского и Э. Гаспарини, рассматривавших эту область традиционной культуры в общеславянском масштабе, появлялись лишь частные в тематическом и географическом отношении разработки этой ключевой для славянской духовной культуры темы. О. А. Седаковой удалось не только заново осмыслить накопленный в этой области эмпирический материал, обогатить его собственными полевыми наблюдениями из Полесья, но и (что прежде всего определяет значение ее труда) найти к нему новый подход и применить в его описании и интерпретации новые методы. О. А. Седакова воспользовалась импульсами, идущими от филологии. Три филологических понятия оказались здесь особенно продуктивными. Это понятие **текста**, абстрагированное от языковой материи и использованное применительно к обряду как упорядоченной последовательности ритуальных действий, построенной по правилам своего **синтаксиса**, и понятие **метафоры**, абстрагированное от его «эстетического» смысла и позволившее истолковать главный механизм семантической организации погребального комплекса как особого рода архаическую «взаимообратимую» метафору, лишенную направления и иерархии и уравнивающую метафорически связанные сущности (типа «смерть — свадьба», «гроб — дом», «дерево — жизнь» и т. п.). Такая метафора имеет не поэтическую, а мифологическую природу.

Книга написана на основе материала восточных и южных славян, входящих в мир *Slavia orthodoxa*, и практически не учитывает свидетельств, относящихся к традиции мира *Slavia latina*. Разграничение этих культурных миров и моделей, чрезвычайно существенное для «книжной» культуры, не имеет большого значения, когда речь идет о столь архаическом пласте славянской «устной» традиции, как представления о смерти и погребальный обряд, поскольку воплощенные в них культурные модели, несомненно, старше конфессионального размежевания славян. Поэтому в целом предлагаемая О. А. Седаковой семантическая реконструкция может быть с полным правом отнесена к общему для всех славян типу праславянской духовной культуры. Вместе с тем, нельзя не учитывать, что дошедший до нашего времени тип погребального обряда и структурно, и в определенной степени семантически связан с обычаем трупоположения,

который, по данным археологии, представляет собой инновацию (по отношению к обычаю трупосожжения), датируемую приблизительно началом христианизации славян. Это обстоятельство существенно для хронологической оценки по крайней мере таких важных содержательных элементов погребального обряда, как мотив дома или представление о вредоносной силе так называемых заложных покойников. Даже если считать, что историческая смена одного типа захоронений другим не изменила коренным образом смысловой стороны обряда (действительно, ритуал сожжения легко вписывается в общую семантическую схему обряда как один из возможных, наряду с погребением, способов перехода из области жизни в область смерти), то отдельные стороны или элементы обряда должны были так или иначе изменить свою форму, функцию или мотивировку. Можно, в частности, предположить, что представления о «нечистых» покойниках и способы защиты от них в том виде, в каком мы их застаем в традиционной обрядности и фольклоре XIX–XX вв., сложились на основе этой новой формы захоронения (труположения), т. е. относительно поздно.

Диссертация О. А. Седаковой, ставшая известной широкому кругу филологов и этнографов по автореферату и публикациям (см. прежде всего сборник «Проблемы славянской этнографии», посвященный 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина, Л., 1979, «Полесский этнолингвистический сборник», М., 1983, «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд», М., 1990), стала одним из факторов, наряду с работами В. Н. Топорова и В. В. Иванова, Н. И. Толстого, Б. А. Успенского, способствовавших возрождению в нашей гуманитарной науке интереса к славянским древностям в целом и к теме смерти и погребальному обряду в частности. В 90-е годы ушедшего века в этой области появился целый ряд значительных трудов — монографий, сборников, статей, состоялось несколько крупных международных симпозиумов, существенно продвинувших изучение славянского погребального обряда. Эти публикации, вышедшие в свет уже после написания работы О. А. Седаковой, при всей их важности и новизне, не только не отменяют сделанного ею, но во многом подкрепляют ее наблюдения и выводы на ином, в том числе и новом материале, или развивают положения ее исследования. Тем не менее читателям настоящей книги следует иметь их в виду.

К наиболее значительным трудам, пополнившим фонд классических исследований традиционной народной духовной культуры славян, в первую очередь относится книга проф. Христо Вакарелско-го «Болгарские погребальные обычаи. Сравнительное изучение», вышедшая в свет в Софии в 1990 г., уже после смерти ее автора, под ре-

дакцией и с предисловием проф. Стояна Генчева. Материал для этой книги Х. Вакарелски собирал, в том числе в полевых экспедициях, более полувека; его первые публикации на эту тему появились еще до Второй мировой войны (в 1939 г. вышла его знаменитая статья «Понятия и представления о смерти и душе»). Болгарский погребальный обряд и связанные с ним верования представлены в книге Х. Вакарелского на широком общеславянском фоне, с учетом достижений славянской (Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров, П. Г. Богатырев, А. Фишер, К. Мошинский, М. Филипович, Т. Джорджевич, Э. Шнеевайс, М. Гавацци и др.) и европейской этнографии (Ван Геннеп, В. Вундт и др.) XX в. В том же году под редакцией В. В. Иванова и Л. Г. Невской в Москве вышел уже упомянутый том «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд», включивший новые исследования по реконструкции погребального ритуала и представлений о смерти и загробном мире у славян, балтов и других индоевропейских народов, основанные на археологических, этнографических, фольклорных и лингвистических данных. В этом же сборнике опубликована ставшая знаменитой и широко цитируемой статья О. А. Седаковой «Тема „доли“ в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)».

В 1995 г. в Минске вышла монография В. М. Сысова «Белорусская похоронная обрядность» (*У. М. Сысой. Беларуска пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995*) — первое обобщающее исследование по белорусской народной традиции, основанное в значительной степени на новых архивных и полевых материалах, собранных самим автором в разных районах Белоруссии. Вместе с изданным ранее томом «Пахаванні. Памінкі. Галашэнні» (Мінск, 1986. Уклад. У. А. Васілевіч) из серии «Белорусское народное творчество» эта книга заполняет весьма ощутимую лауну в славистической литературе о смерти и погребении, вводя в научный оборот ценный и хорошо препарированный белорусский материал. К сожалению, подобных обобщающих трудов нет пока ни по русской, ни по украинской традиции. Их отсутствие частично компенсируется переизданием классических трудов Д. К. Зеленина, Е. В. Барсова, серией публикаций И. А. Кремлевой по русскому погребально-поминальному комплексу, а также рядом исследований регионального характера — диссертацией Т. В. Махрачевой по тамбовской традиции (Тамбов, 1997), диссертацией и серией публикаций В. Л. Свительской (Конобродской) по полесскому погребальному обряду (Житомир), интересным тематическим выпуском львовского журнала «Народознавчі зошити»,

озаглавленным «Студії з інтегральної культурології. I. THANATOS», в котором опубликованы работы молодых украинских филологов, философов и этнологов, предлагающих новые осмысления культурологических и экзистенциальных проблем смерти.

В 1998 г. в Люблине под ред. проф. Ежи Бартминского был издан специальный том международного серийного издания «Этнолингвистика» (Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. Lublin, 1998. Т. 9/10), посвященный теме смерти и погребения в польской и других славянских традициях (русской, украинской, словацкой). В статьях и материалах этого тома нашли отражения языковые (номинация смерти и погребения), фольклорные (погребальные причитания, верования и рассказы о смерти и загробном мире и т. п.), этнографические (погребальные и поминальные обряды) аспекты изучения этой важной темы. В этом же году в Словении, в Любляне состоялся международный научный симпозиум под названием «Этнологические и антропологические аспекты изучения смерти», в котором приняли участие этнографы, фольклористы, искусствоведы, историки, археологи, лингвисты из Словении, Хорватии, Сербии, Болгарии, Македонии, России, Польши, Венгрии и др. стран; материалы симпозиума были затем опубликованы в журнале «Этнолог», издаваемом Словенским этнографическим музеем (Etnolog. Ljubljana, 1999. Letnik 9(60). Št. 1). Еще одна международная встреча на эту же тему состоялась в 1999 г. в Париже; она была организована славистами университета Сорбонна (Париж–IV) под председательством проф. Ф. Конта. Симпозиум назывался «Представления о смерти в культуре славян и народов Северной Европы»; материалы были опубликованы спустя два года в славистическом издании университета: Cahiers slaves. № 3. Civilisation russe. La mort et ses représentations (Monde slave et Europe du Nord). Paris, 2001.

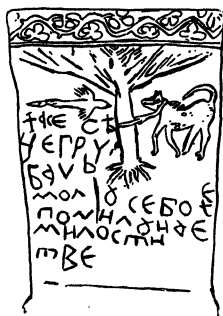
Заметным событием в изучении славянской традиционной народной культуры стало издание монографии македонского исследователя Люпчо Ристеского «Посмертный обрядовый комплекс в традиционной культуре Мариово» (*Л. С. Ристески. Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999*), в которой автор обобщил собранный им самим с помощью специальной подробной программы-вопросника богатый материал по погребальным обычаям и верованиям одного из районов южной Македонии, сохраняющего до наших дней многие архаические формы и смыслы славянской народной традиции. Заслуживает также упоминания в данном контексте интересная монография словенской фольклористики и этнографа Мирьям Менцей, посвященная архаическим славянским представлениям о воде как стихии загробного

мира (*M. Mencej. Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997*).

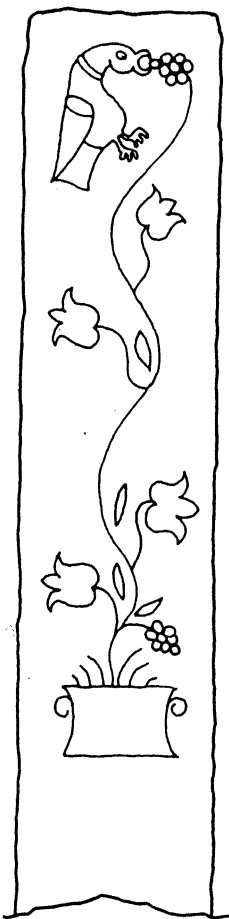
В ряду названных и не названных здесь трудов последних десятилетий о славянском погребальном обряде книга О. А. Седаковой займет свое особое место как глубокое и оригинальное исследование важнейшего фрагмента славянской устной традиции, выполненное с применением тонких филологических методов анализа и реконструкции этнокультурной и этноязыковой картины мира древних славян. Подлинным объектом этого исследования является не столько погребальный обряд как таковой, сколько **слово** и **дело**, за которыми стоит **мысль** человека традиционной культуры и его восприятие жизни и смерти.

С. М. Толстая

Поэтика обряда



ВВЕДЕНИЕ



Обращаясь к погребальной и поминальной обрядности и к тому кругу представлений, которые она выражает (смерть, жизнь, бессмертие, душа, доля, предки, «тот» и «этот» свет), мы касаемся самой сердцевины традиционной славянской культуры. Все исследователи славянских древностей сходятся в том, что смерти и умершим («дедам», «родителям») принадлежит совершенно особое, осевое место в славянских верованиях, причем это так и для их архаического дохристианского слоя, и для того, который принято называть «народным христианством» или «христианско-языческим синкретизмом» народной культуры¹. Культ умерших (в дальнейшем изложении мы постараемся показать, что этот традиционный термин религиоведения упрощает и искажает феномен, с которым мы в действительности имеем дело), самый напряженный момент религиозной жизни славян, в общем-то бесконфликтно² включился в церковную жизнь, став одной из отличительных черт православной славянской традиции.

Устойчивость ее такова, что у писателей XIX–XX вв., одаренных мифологическим вкусом, мотивы смерти, умерших, загробного мира возникают с удивительной этнографической точностью, во всей своей первобытной детальности. Стоит вспомнить не только хрестоматийный в этом отношении гоголевский «Вий», но и его «реалистические» «Мертвые души», которые так же, как

и пушкинский «Гробовщик», содержат в себе то особое переживание связи с миром умерших, которое мы склонны считать отличительной чертой славянской народной культуры³. Или же в XX в., поэтическую мифологию Велимира Хлебникова, Андрея Платонова, Николая Заболоцкого, в которой дышит та же стихия: вселенная пронизана умершими, родными и чужими. Причем если Хлебников обладал значительной эрудицией в области славянских древностей⁴, то в случае Платонова и Заболоцкого можно говорить скорее о самовсплывании архаической традиции из досознательной глубины памяти.

В области собственно этнологии и этнолингвистики погребальная обрядность — необходимый и богатейший источник для описания и интерпретации других традиционных обрядов жизненного и календарного цикла, «код» которых часто составляют похороны (особенно значительны связи свадьбы и похорон) или же затемненная символика которых проясняется при обращении к материалу похорон и поминок (это особенно касается славянских святок, обрядности зимнего солнцеворота). Таким образом была открыта поминальная компонента в зимней народной поэзии славян (колядовщики — гости из страны умерших,

¹ Термин «народная культура» требует социологического уточнения. С XIX в. «народной культурой» в русской этнографии принято называть культуру крестьянскую. Мы не пересматриваем этой традиции. Наш материал — традиционная крестьянская культура, при всех катастрофических для славянского крестьянства поворотах XX в. сохранившая реликты глубочайшей архаики поверий и обычаев. О конце этой традиции речь идет уже давно. Собиратели конца XIX — начала XX в. часто отмечали, что они, вероятно, застают последнее поколение носителей традиции — и в 80-е годы XX в. мы с тем же и, по видимости, еще более обоснованным чувством вновь записывали эти предания и поверья от «последнего поколения», которое их помнит! Носителями этой традиции остается и первое городское поколение, хотя его отношение к ней сдвигается (крайне интересны записи, которые петрозаводские фольклористы проводили в последние годы среди своих университетских коллег); ее фрагменты проникают и в современную массовую культуру. Но социологический анализ — не тема нашего настоящего исследования.

² Древнерусские проповедники, к чьим обличениям язычества нам придется обращаться по ходу исследования, выступают против вопиюще языческих форм этого поклонения, таких как «драка по мертвом», «моленье навьям в бане», «лицедранье и кожекроение», «рожаничная трапеза». Эти формы с течением веков исчезли совсем или сохранились в слабых и модифицированных отзвуках. Но связь с умершими остается крайне важной в славянских народных верованиях и обычаях (см. нашу статью «Вечная память», наст. изд., с. 277). Эта особенность бросается в глаза при сопоставлении с другими традициями «народного христианства».

³ Достаточно сравнить эти русские отзвуки гофманианы с их образцом: как отличаются волшебные «духи» немецкого романтизма от откровенно хтонических и бесформенных потусторонних сил русской духовной фантастики!

⁴ См. наш комментарий к строфе Велимира Хлебникова «В твоей руке горит барвинок» [Седакова 1982].

см. [Виноградова 1982]). Погребальная обрядность проясняет, и часто совершенно неожиданно, древнейшие мотивы славянского фольклора (см. классический труд В. Я. Проппа, анализирующий предметный и действенный состав волшебной сказки в связи с символикой смерти [Пропп 1946]). Будущий исследователь славянских колыбельных несомненно отметит их теснейшую связь с метафорами смерти и погребения. В свою очередь, древнейшие жанры устной народной поэзии (особенно малые, такие как загадка, заговор, формульное проклятие) помогают понять некоторые факты погребальной обрядности, составляя им вербальную параллель.

Материал традиционной погребальной обрядности существует не только для реконструкции некоторых фундаментальных представлений славянского язычества, как это продемонстрировали исследования Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова [Иванов, Топоров 1965; 1974] и Б. А. Успенского [Успенский 1982], но и для общетеоретического, типологического определения древнейшей религиозной системы славян, которую обыкновенно — и, по нашему мнению, ошибочно — пытаются реконструировать по модели классического политеизма греческого или германского типа. В обсуждении таких проблем, как подлинность языческого пантеона князя Владимира и реконструкция функций его богов (Волоса, Перуна, Мокоши и др.) или генезис славянской народной демонологии (таких ее персонажей, как домовая, русалка, Бука, Кострома и т. п.), системно описанный материал погребения и поминовения может стать существенным аргументом⁵.

Итак, погребальная и поминальная обрядность — важнейшая составная славянских древностей. Однако наше исследование опирается главным образом не на письменные источники о палеославянских похоронах и поминовении, а на живой материал народных верований и обычаев, следуя той общей тенденции отечественной и зарубежной славистики, которую определили Н. И. и С. М. Толстые: «Наука о славянских древностях... значительно расширила возможности широкого сопоставительного изучения славянской культурной традиции в рамках индоевропейской мифологии и культуры благодаря новым, более совершенным методам внутренней и внешней реконструкции и интерпретации языковых, этнографических и фольклорных фактов и существенно сместила акцент с письменных источников на свидетельства живых диалектов и народной культурной традиции» [Толстые 1983, 8]. К сближению с этнографией (этнологией) «привели внутренние линии развития... лингвистики (прежде всего этимологии, исторической

⁵ Нашу гипотезу о «христианском генезисе» славянских языческих «божеств» и «демонов» см. в главе 1 (примеч. 3).

лексикологии и семасиологии), пришедшей к необходимости привлечения широкого этнокультурного контекста для реконструкции исходных значений и путей эволюции древнейшего пласта „культурных“ слов» [там же, 9].

Пытаясь по возможности формально описать функциональную структуру этого невербального текста, «фразу» которого составляет обрядовое действие (такое, например, как «старшая в доме женщина перед выносом осыпает гроб зерном»), мы прибегаем к методике структурного анализа текста и к идеям «поэтики выразительности» А. К. Жолковского и Ю. Н. Щеглова. Единицы содержательного уровня мы называем **темами** (тема пути, тема деления, тема доли): это те самые общие смыслы, которые имплицитно содержатся в актах, предметах, лексике обряда, выражаются в разнообразных поверьях, образах и сюжетах народной поэзии. Не следует понимать дело так, будто, говоря, что тот или этот обрядовый акт выражает «тему пути», мы имеем в виду, что сама эта тема наличествует и до всякого выражения как некий готовый смысл: напротив, такая тема реально существует только во всей сумме своих выражений. Извлечение ее как своего рода общий множитель, заключенный во всех ее конкретизациях, — это процедура, которую продельывает исследователь; ее условное именование — «тема пути», «тема доли» — принадлежит языку описания.

Нужно заметить, что в области погребальной обрядности и тем самым мифологии смерти мы встречаемся с такой глубокой архаикой, что для объяснения факта тождественных или сходных символов в разных традициях исторический метод не всегда обязателен: это мир культурных универсалий человечества, действующих в таких отдаленных традициях, что ни о каких влияниях и заимствованиях говорить не приходится (см. об этом дальше, в связи с представлением о «своей» и «не-своей» смерти). Поэтому чрезвычайно плодотворными для нашей работы стали наблюдения и выводы О. М. Фрейденберг, сделанные ею на материале греческой и римской архаики. В ее смысле мы употребляем термин **метафора**: как особый способ обобщения, свойственный сознанию мифического типа, альтернативный позднему **понятию** (другие исследователи мифологии, как В. Ф. Отто [Otto 1956] и К. Кереньи [Kéregyi 1961], да и сама О. М. Фрейденберг, называют еще эту минимальную смысловую единицу мифологического языка **образом**, также в отвлечении от позднейшего эстетического употребления «образа»).

Термин «метафора», широко используемый в нашей работе для описания содержательного плана обряда и его лексики (напр., метафора смерть~вода), не должен вводить в заблуждение, вызывая ассоциации с литературной метафорой, т. е. тропом, категорией поэтического

языка. Термин «метафора» кажется нам предпочтительнее для описания мифологической семантики, чем «символ», поскольку символ предполагает сохранение определенной двуплановости соединенных в нем вещей или смыслов, тогда как архаическая метафора сливает сопоставленные вещи и смыслы в нерасчленимое единство (так, в приведенной метафоре смерть-вода вода не «символизирует» и тем более не «означает» смерть: она и есть смерть — и в то же время смерть и есть вода, что в других метафорах не помешает ей отождествиться с огнем, деревом и т. д.). В отличие от литературных, авторских, эти древнейшие метафоры не создаются произвольно и круг их весьма узок и определен. Термины погребального обряда заключают в себе именно такие, архаичные метафоры.

Сопоставляя вариации обряда, пытаясь определить функциональную доминанту, формирующую тот или другой его локальный тип, мы оставляем в стороне вопрос о генезисе этих различий (результат ли это непосредственного контакта с неславянскими культурами, воздействие книжной византийской традиции и под.) и об их относительной древности. Наша задача по преимуществу дескриптивная. Историко-этнографическая интерпретация и реконструкция древнейшей формы обряда должны последовать за детальным описанием наличного материала.

Ограничение нашего материала южно- и восточнославянским регионом, входящим в то единство, которое Р. Пиккио именует *Slavia Orthodoxa* (православным славянством) в отличие от *Slavia Romana* (католического славянства), никак не предполагает того, что западнославянская традиция здесь в чем-то существенно отлична. Тот архаический слой верований и обрядности, который составляет основной интерес нашей работы, лежит глубже конфессиональных различий и обнаруживает большую близость на всей славянской территории, всей области *Slavia*, как это показывают обобщающие труды Л. Нидерле и К. Мошинского. Ограничение православным или кириллическим культурным регионом — чисто методологическая установка; западнославянский материал может быть в дальнейшем присоединен к нашему описанию. Излишне говорить о том, что для достаточно ясного представления славянской традиции необходимы ее сопоставления с погребальной обрядностью тех культур, с которыми славяне вступали в тесный контакт (финно-угорскими, балтийскими, скандинавскими, греческими, тюркскими традициями). Такую сопоставительную работу мы также оставляем будущему.

Обрядовый термин — словесное обозначение предмета (лица, действия), принадлежащего сфере обряда, который сам по себе, в отличие от предметов и действий внеобрядовой реальности, является зна-

ком или символом. Пласт материальной культуры, изучение которого необходимо для выяснения значения и происхождения всякой терминологии ⁶, в сфере обрядовой народной жизни освещен особым светом. Здесь материальную культуру нельзя отделить от духовной, каждый предмет в обрядовом употреблении несет семантическую нагрузку тогда, когда его свойства отвечают требованиям мифической символики ⁷. Только с такой точки зрения можно, например, понять случаи синонимичности, взаимозаменяемости в обряде таких предметов, как зерно, печной крюк, топор, там, где их функция — «похоронить смерть» (эти предметы кладут на место покойного). Название (в том числе общелитературное) обрядовых реалий мы рассматриваем как **обрядовый термин в широком смысле**: поскольку сам предмет в обряде выступает в роли, близкой слову или его замещающей. Так, помещение хлеба на место покойного может сопровождаться словесной формулой: «Нех си хлеб держит!», может и не иметь словесного комментария, однако ясно, что и сам предмет (коровай, зерно), и его наименование — метафора, характер которой для обоих планов один: хлеб означает недостаток в доме (*мае́ток*), плодородие, долю живых родственников ⁸. **Термином же в узком смысле** будем считать словесное обозначение обрядового предмета, которое не функционирует в обыденной речевой сфере: а) или поскольку сам предмет ограничен в употреблении временем похорон: *домови́ще, кану́н*; б) или потому, что употребляясь во внеобрядовое время, предмет именуется иначе: так, пшеничная каша, выступающая в обряде заместителем кутьи, называется *ко́ливо, пше́ниця* (укр.), тогда как обычно ее так не именуют.

Эта погребальная терминология в узком смысле обладает теми свойствами народной терминологии вообще, которые отличают ее от книж-

⁶ См., например, реконструкцию древнейшей ремесленной терминологии [Трубачев 1966], проведенную в двух планах: экстралингвистическом (история реалий) и лингвистическом (история термина), причем само расхождение этих планов интерпретируется как лингвистический факт.

⁷ Не следует, впрочем, слишком категорично разделять «обыденное» и «обрядовое» в традиционной культуре. Изучение народного быта славян по программам этнолингвистических атласов показывает, что область «маркированного» поведения значительно шире, чем обычно представляется: так, например, всякое первое явление вещи или природного феномена требует «микрообряда»: первый гром, первый крик кукушки, первое в году употребление плодов или ягод. Некоторые (и довольно многочисленные) предметы в с е г д а требуют специально оговоренного обращения с ними (например, отдельные части дома, см. [Байбурин 1983]).

⁸ Ср. подтверждающую такую интерпретацию «дележ» с покойным в болгарском обряде: сквозь пальцы умершего пересыпают жито, муку, соль, отруби — «да запазят късьмета на умрелия за дома» (чтобы сохранить для дома долю умершего) [Вакарелски 1977, 493].

ной: «строгость и однозначность употребления не превышает средней величины этих показателей для прочих компонентов словаря» [Трубачев 1966, 62].

Следует отметить еще одну характерную черту обрядовой терминологии: неопределенность ее предметной отнесенности. Так, *помана* может обозначать: 1) 'поминки вообще' (блг.); 2) 'особый обряд прижизненных поминок, который старики справляют по себе' (з.-блг.); 3) 'набор предметов' (полотно, калачик, свечка, монета), который кладут перед погребальным шествием (з.-укр.). Эта особенность, по-видимому, является общей для любой обрядовой терминологии (см. картографированные предметные значения свадебного термина *красота* [Гура 1974]). Она еще раз подчеркивает господство общего символического значения над его конкретно-предметным выражением в поле ритуала.

По-особому в отношении погребального обряда встает вопрос о «пустом месте» в терминологии. Неразработанность и относительная бедность специфической лексики похорон резко расходится с развитым, подробно детализированным предметным составом обряда. И причины здесь — не только «архаизирующая сущность терминологии» [Трубачев 1966, 10], но и воздействие надъязыковых мифологических представлений на формирование обрядовой лексики, прежде всего табуирование всех основных понятий, связанных со смертью, смертельным исходом, посмертным состоянием человека. Тенденция скрывать, утаивания распространяется не только на названия, но и на сам факт смерти — весь обряд представляет собой уничтожение смерти реальной смертью ритуальной, «скрывание умершего». Это видно из таких древнерусских терминов, как *потанги* (похоронить), *спратати*, *опратати*, *скѣтати* (собрать покойного) [ПВЛ 63, 89, 108, 136, 139, 142], современного белорусского *заховаць смерць* (поставить хлеб «станком» в угол, где лежал покойный), с.-рус. *хутить* 'хоронить' и т. п.

Лексика, сформированная на основе табу, естественно, носит заместительный характер; принципом названия служит метафора, близкая к метафоре загадки (ср. *дубу дать* 'умереть' и «дуб-вертодуб» 'смерть'). Судьба этих метафорических образований различна. Там, где мотивировка метафоры совершенно прозрачна — таков способ описания смертельного исхода через физические признаки смерти (укр. *вытянуў но́ги, за́дер ло́би, ві́триціў о́чи*), — там лексика текуча и неустойчива настолько, что оставляет место окказиональному и лично-му словотворчеству. В случае утраты мотивировки термин оказывается традиционно закрепленным. Метафора, ставшая темной, обычно принадлежит к сфере архаических представлений. Таким образом, обрядовая лексика также архаизирует — но не реалию, а мифический

элемент, ставший неактуальным, в то время как лексика сохраняет его реликт: такие обозначения смерти (*дубу дать, глядѣць ў дуб* и т. п.) в живом употреблении позднего времени вряд ли осмысляются в связи с общеславянским *дубом* — *вертодубом*, деревом смерти.

Уже обращение к непосредственно материальной сфере обряда помогает исторической лексикографии и этимологии прояснить эти архазирующие значения. Так, сербский похоронный ритуал *двоструко сахраниване* открывает происхождение и смысл известного фразеологизма *перемывать косточки кому-либо* [Виноградов 1954]. Несомненно, в белорусском погребальном обряде — источник фразеологизмов *клѣцки кому-либо, крышка кому-либо* 'безнадежное положение': *клѣцки, крышка* — термины поминок [Шейн 1890, 576].

Обрядовый акт поливания могилы вином и водой и одновременных песнопений (плачей) в честь покойного (блг. *прельиф*) подтверждает исходную этимологическую связь слав. *пѣти* — *понти* (**pēti* как каузатив к **piti* [Трубачев 1959])⁹.

Еще большие возможности открывает обращение к общей структуре обряда. Др.-рус. *трызьна* обычно интерпретировалась как 'борьба в честь умершего' [Котляревский 1891], 'боевые игры на поминках' [Рыбаков 1970]. Вероятная связь с *трызь* 'трехлетнее животное' находит подтверждение в общем значении числа три в погребальном обряде (см., напр., белорусскую причеть:

Дзеды, бабульки,
бацьки, матульки,
дзедюхины, матюхины,
примете к себе бацюхину

[Шейн 1890, 535]),

где его семантика связана с представлением о трех поминаемых поколениях предков, в третье из которых включается умерший. Жертва животного сохранилась в позднейших погребальных обрядах славян. Таким образом, новая интерпретация *трызьны* как 'жертвы трехлетнего животного' оказывается вполне аргументированной [Трубачев 1959]¹⁰.

Однако необходимый для исследования «культурных терминов» «учет семантических особенностей надязыкового уровня», выяснение «типологии называния мифологических элементов» [Топоров 1967, 14]

⁹ См. подтверждающий догадку О. Н. Трубачева и вряд ли известный ему факт связи *плача* (т. е. надгробного пения) и *питья* в народном сознании: «О ком много плачут — на том свете не может пить» (блг. [Маринов 1981, 328]).

¹⁰ Ср.: через хомут *третьяка* (трехлетней лошади) можно увидеть злых духов, которые присутствуют возле умирающего (могил. [Шейн 1890, 570]).

важны не только в работе с архаическими элементами славянского словаря. Никаким другим образом не могут быть объяснены вполне прозрачные метафоры позднейшей погребальной терминологии. Так, полес. гом. *брод* 'агония' может быть истолковано в связи с общими и репрезентированными на всех уровнях обрядового текста представлениями о преодолении водной преграды между областью живых и областью мертвых.

Сквозные семантические признаки, пронизывающие и состав действий, и предметный набор обряда, проясняют типологию называния, типологию метафоры обрядового термина. Набор этих признаков в их оппозициях, выделенный Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым в «Славянских языковых моделирующих семиотических системах» [Иванов, Топоров 1965], дает возможность рассматривать изоморфные отношения между планом предметно-действенной семантики и планом заместительной метафорической лексики погребального обряда.

Для того чтобы установить функциональное место предмета в обряде, необходимо оперировать некоторой обобщенной функциональной схемой погребального обряда, инвариантной структурной решеткой, которая присутствует в каждом местном варианте похорон. Вопрос о выделении этой структурной решетки достаточно сложен.

В русской дореволюционной науке в связи с общим оживлением интереса к славянской мифологии были сделаны и попытки обобщения материала погребального обряда славян, реконструкции его общеславянского состояния и связи с индоевропейскими ритуалами. Труды Д. Н. Анучина, А. А. Котляревского — показательные образцы филологии конца XIX — начала XX в. Фрагменты погребального обряда и связанных с ним представлений интерпретировали А. Н. Афанасьев (особенно [Афанасьев 1861]), Е. В. Аничков, Н. Гальковский, Н. Ф. Сумцов (особенно [Сумцов 1881; 1890]), Н. И. Харузин [Харузин 1905]. Для всех русских исследователей и особенно для А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни [Потебня 1865; 1865а; 1883] изучение славянских древностей было теснейшим образом связано с лингвистическим поиском: этимология, внутренняя форма слова часто была источником и аргументацией той или иной интерпретации исторического и современного материала. Однако многие выводы их требуют современной коррекции, возможной при том развитии методов внешней и внутренней реконструкции как языковых, так и этнографических фактов, которую осуществила лингвистика и этнология XX в. С критикой «реконструирующего» метода антропологической школы и школы сравнительной мифологии — разрыва диахронного и синхронного изучения материала — в 1929 г. выступил П. Г. Богатырев [Богатырев 1971, 172–173]. Со времени А. Н. Афанасьева уточнены методы анализа тек-

стов, принципы сопоставления фактов разных культурных традиций, повысилось критическое отношение к письменным источникам при контроле устным материалом народной культуры. Естественно, развитие это невозможно представить без А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, обеспечивших своих последователей как прекрасными коллекциями славянского материала, так и проблемами его истолкования, так же, как без собраний П. В. Шейна, П. П. Чубинского и многих других.

Последующее изучение славянского погребального обряда характеризуется, с одной стороны, большой осторожностью при переходе от современных фактов к праславянским праформам (К. Мошинский, Л. Нидерле), с другой — более углубленным проникновением в структуру и функциональную семантику архаических текстов [Пропп 1946]. Великолепная коллекция сведений об украинских обрядах В. Гнатюка [Гнатюк 1912] показывает необходимость обзора широкого и разнообразного материала в отдельных славянских регионах как первого шага к дальнейшему его обобщению и переводу изучения в план реконструкции. При большом числе этнографических и филологических исследований белорусских древностей, сделанных русскими и польскими учеными [Карский 1916 и др.; Moszyński 1929; Federovski 1981], великорусских материалов, собранных в изданиях «Этнографического обозрения», «Живой старины», «Русского филологического вестника», «Записок ИРГО», в архивах Географического общества и др., мы не располагаем такими хрестоматиями по русскому и белорусскому погребальному обряду, как собрание В. Гнатюка. Материалы болгарского обряда отчасти обобщены в трудах Хр. Вакарелского [Вакарелски 1938; 1948], Ст. Генчева [Генчев 1968, 1972], однако конкретные описания рассыпаны в изданиях и сборниках, посвященных отдельным краям и областям Болгарии. Сербский материал представлен в энциклопедии Ш. Кулишича, П. Ж. Петровича и Н. Пантелича [Кулишић 1970], но описания погребальных обрядов также не сведены в единое собрание.

Важнейшими для изучения славянского (особенно восточнославянского) погребального обряда стали работы Д. К. Зеленина [Зеленин 1909; 1916; 1917; 1918; 1930], впервые обратившего внимание на противопоставление «своей» и «не-своей» смерти в славянских языческих поверьях. Материал поздних обрядовых форм не вполне оправдывает интерпретацию Зеленина или свидетельствует о значительной эволюции этого представления (что было отмечено еще в: [Богданов 1918], см. также [Богатырев 1971, 261–262; Седакова 1979]), тем не менее на основе его наблюдений развиваются дальнейшие исследования славянских языческих представлений о смерти.

Прекрасные образцы изучения фрагментов современного славянского обряда и обрядовой поэзии в сопоставлении с балтийским материалом дают работы Л. Г. Невской [Невская 1979; 1980; 1980a]. Спорная монография Н. Н. Велецкой [Велецкая 1978], много лет изучавшей поздние формы обряда в их связи с древнейшими описанными Ибн-Фадланом «похоронами руса»¹¹ (см. [Велецкая 1968; 1969]), рассматривает современные факты как источник реконструкции архаического ритуала «умерщвления стариков».

В задачи нашего исследования прямая реконструкция исходной формы не входит. Обряд, представленный локальными вариантами, мы рассматриваем в синхронном срезе — хотя, как мы сознаем, синхронность эта довольно относительна: «современным» или «позднейшим» мы называем состояние обряда в достаточно широком временном промежутке XIX–XX вв.¹² Но главное, локальные варианты внутренне не синхронны: современное состояние одного из них для другого оказывается уже реконструкцией. Относительно обрядов, обычаев и верований представление «синхронного состояния» обладает той же приближительностью, какую Ф. де Соссюр установил для «языкового состояния» [Богатырев 1971, 173]. Укажем некоторые из таких анахронизмов.

Обычай вторичного захоронения, известный в некоторых православных и мусульманских областях Балкан (Черногория, Валахия, Словения и северо-запад Болгарии), у восточных и западных славян представлен слабыми отголосками — в фольклоре, в некоторых экстраординарных случаях погребения (погребения в старую могилу, раскапывания могилы в случае «хождения» покойника).

Смеховые элементы, включенные в украинско-карпатский похоронный обряд, неизвестны современной русской или болгарской традиции, где «смех над смертью» вынесен в отдельные обряды «фиктивных» похорон (*умран, похороны мух, Макарушка носить* арханг., похороны Масленицы, Костромы и т. п. [Гусев 1974], болгарский обряд «оплакивания Германа», не связанные с частными похоронами и поминками).

Диалогическое общение с покойным, вплоть до «действия», где роль умершего исполняет ровесник (или нищий), известна на Русском Севере и в Поволжье (возможно, совпадая с зонами контакта

¹¹ Опубликованы в [Гаркави 1870]. «Рус» Ибн-Фадлана, по всей вероятности, не славянин, а знатный скандинав. Тем не менее обращение к этому источнику не лишено смысла, поскольку в русском (особенно севернорусском) обряде содержатся моменты, общие со скандинавской традицией (см., например, роль лодки в погребении).

¹² Относительно советского времени для восточнославянской территории заметно одно значительное изменение: исчезновение из обряда некогда обязательных церковных актов — последней исповеди, причащения, соборования, отпевания, службы на могиле. «Языческая» же часть изменилась незначительно или хранится в памяти информантов.

с финно-угорскими племенами). В других же ареалах обрядовая «активность» покойного почти сведена на нет¹³. В каждом из этих случаев (а также в случае присутствия/отсутствия свадебных элементов в похоронах, объема очистительных и профилактических актов) нельзя сказать с полной уверенностью, является ли присутствующая в одной и не отмеченная в других локальных традициях черта принадлежностью общего исходного обряда (по каким-то причинам редуцированная или утраченная местными вариантами) — или же самостоятельно развитой инновацией. Ответ на это может дать детальное изучение и картографирование структурных различий обряда. Однако при настоящем состоянии материала картографирование затруднено: описания часто неполны и разномасштабны (масштаб колеблется в пределах: «похороны в селе N.» — «белорусские похороны»), так что отсутствие того или иного акта может оказаться просто отсутствием сведений о нем. Картографирование становится показательным при условии программного сбора материала, как это делается в последние годы на территории Полесья (ПА) и как это было проделано при составлении «Польского этнографического атласа» [РАЕ, VII].

Пока же проблема единого исходного варианта остается открытой. Мы можем лишь представить «арифметическую сумму» современных обрядов, где в хронологическом порядке будут представлены все акты, встречающиеся в локальных вариантах (см. «Суммированная схема погребального обряда», глава 2, табл. 1), и выделить в ней минимум действий, необходимо входящий в каждый вариант. Можно отметить некоторую закономерность в редукации одних и усилении других элементов в локальных традициях. Так, например, севернорусский обряд, с его необыкновенно развитой традицией плачей — обращений к покойному¹⁴, с усиленным обрядовым оформлением присутствия «души» на поминальном пиру и в течение всего времени поминовения (инсценирование бани для умершего, приглашение и проводы «души» в 40-й день), исключает смеховые элементы и представляет свадебные в очень редуцированном виде. В то же время самое сильное, гипертрофированное развитие смеховых элементов в карпатско-украинском обряде сопровождается столь же ярким включением в него свадебных (вплоть до «венчания» живого с умершей девушкой). Локальные варианты могут различаться общей направленностью, раз-

¹³ Подробнее о вариациях обряда см. главу 2.

¹⁴ По авторитетному мнению К. М. Азадовского, древнерусская причеть не была такой развитой, как поздняя севернорусская: «Северо-восток Европы, включающий финноязычный этнос и северную этнографическую зону русских, является ареалом особенно развитых причитаний» (цит. по: [Чистов 1982, 104]).

вивая одну из функций обряда и ослабляя другие, акцентируя разные моменты в его содержательном плане.

Итак, рассматривая терминологию как одну из составных обрядового целого, мы представляем сам обряд как невербальный текст особого типа, в котором различаем следующие планы:

I. Содержательный план (актуальные для обряда и определяющие его состав представления о смерти, жизни, душе, загробном мире и др.). Эти содержательные мотивы реконструируются, поскольку позднейшие представления, актуальные для народного сознания и связанные с церковно-апокрифической книжной традицией, отражают иной, чем обряд, этап развития верований. Содержание же обрядовых действий «современно» той архаике, которая сохранилась в древнейших жанрах фольклора (загадке, волшебной сказке), в традиционных толкованиях сновидений. Содержательному плану обряда посвящена глава 1.

II. Акциональный план (состав действий, членение обряда, функциональная направленность). На этом уровне мы сталкиваемся с тем, что погребальный обряд оперирует общими для всей обрядности «приемами», своего рода грамматикой (например, пространственной символизацией отвлеченных понятий, операциями конца и начала акта, входа в некоторый локус и выхода из него и др.). Общему описанию структурно-функциональной схемы обряда посвящена глава 2.

III. Агентный план: описание исполнителей обрядовых актов. Мы отмечаем те признаки, на основании которых участникам поручается исполнение того или иного обрядового акта (степень родства, пол и т. п.). Обрядовые регламентации такого рода отражают архаическую славянскую систему родства и мифологическую семантику таких социальных признаков, как богатство, нищета и др. Описанию исполнителей обряда посвящена глава 3.

IV. Предметный план (состав предметов, которыми оперирует обряд). Сюда входит поминальная еда, профилактические предметы, снаряжение умершего и др. Как и на предыдущем уровне, мы имеем здесь дело с символикой, общей для многих обрядов (ср., например, зерно, которым осыпают молодых на свадьбе, — и зерно, которым осыпают гроб или лавку покойного). Предметному составу обряда посвящена 4-я глава. Каждый обрядовый предмет характеризуется с двух сторон: 1) описываются его свойства, необходимые для воплощения обрядовой символики (например, хлеб — невкусный; недопеченный и т. п.); 2) описываются его обрядовые функции, связанные с местом, временем, исполнителем обрядового действия.

Первая характеристика обыкновенно присуща целому кругу обрядовых реалий: так, недопеченность хлеба на поминках (волын. [Зеленин 1914–1916, I, 37]) имеет соответствие в грубой обтеске

гроба, недоплетенных лаптях (могил. [Шейн 1890, 502]), шитом на живую нитку саване, посуде плохого обжига (из археологических данных). Возможно, общая черта этих предметов (имевшая, вероятно, исходную семантику неокончателности, незавершенности), переосмысленная как 'плохо, недобросовестно сделанное', объясняет переход блр. *хайтўры, хойтўры* 'похороны' в совр. рус. *халтўра* 'недобросовестный труд' (хотя переходным звеном здесь может быть и 'даровое угощение'.) Вторая же характеристика, ставя предмет в ряд предметов-«синонимов» (например, хлеб на месте покойного после выноса гроба — и, в других вариантах, квашня, камень, кочерга, ухват, пьяная баба), помогает уточнить, какие семантические мотивы, заключенные в общей символике предмета, актуализирует здесь обряд; в данном случае — что в символике хлеба может являться очистительным, противопоставленным семантике смерти.

V. План терминологии. Лексика, связанная с называнием элементов всех четырех перечисленных выше планов обрядового текста (например, *на́ви, на́ра, брод* — I; *посвітíни, прэ́льиф* — II; *де́душка-умыва́льник, стрéшник* — III, *домовíна, пѣтнина* — IV).

5-я глава, посвященная собственно терминологии, рассматривает характер и семантику метафор, на основании которых формируется заместительная лексика погребального обряда.

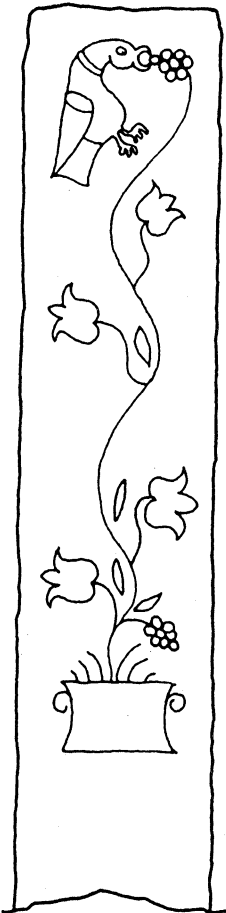
Материалом для нашего исследования послужили: опубликованные и архивные описания восточнославянского и южнославянского — преимущественно болгарского (очень выборочно — западнославянского) погребальных обрядов XIX–XX вв.; сведения, содержащиеся в обобщающих трудах А. Н. Афанасьева, А. А. Потемни, Л. Нидерле, К. Мошинского, В. Чайкановича, Э. Гаспарини, Д. Маринова, Хр. Вакарельского; полевой материал, собранный автором или по его программе в Полесье, Архангельской, Владимирской, Тульской областях, у болгар Молдавии; материал полесских экспедиций 1974–1978 гг. (ПА); фольклорные источники (преимущественно собрания загадок и снотолкований).

Работу над славянскими древностями я начала в студенческие годы под руководством акад. Никиты Ильича Толстого и продолжала ее в Институте славяноведения и балканистики под руководством акад. Вячеслава Всеволодовича Иванова. С глубокой признательностью я вспоминаю моих прекрасных учителей; без их идей и советов настоящее исследование не осуществилось бы.

Особую благодарность за помощь в подготовке рукописи к изданию я приношу Светлане Михайловне Толстой, Анне Ильиничне Шмаиной-Великановой, Ирине Александровне Седаковой, Ольге Геннадьевне Макаровой и Маре Малановой.

ГЛАВА 1.

*Содержательный план
обрядового текста*



Погребальный обряд как обряд перехода

Погребальный обряд принадлежит к типу переходных обрядов (*les rites de passage*, термин Ван-Геннепа), в которых ритуально закрепляется перемена статуса человека, осмысленная в пространственных категориях — как выход из одного локуса (ср. костр. *вѣход* 'смерть') и вход в другой. «Пространство жизни» и «пространство смерти» (или «вечной жизни», что в данном случае то же) — основные представления, которыми оперирует обряд. Эти пространства, как мы покажем в дальнейшем, весьма близки представлению о двух домах (см. терминологию гроба и могилы: *домовѣна, кѣща* и под.). Умерший в течение этого моделируемого обрядом перехода изображается гостем в области живых (*гость, гѣсьцик почасный* [Шейн 1890, 512] — обращения плачей).

Погребальный обряд типологически близок таким переходным обрядам, как свадьба и новоселье (что сознается самими исполнителями: поэтические перифразы смерти в плачах — *унылая свадебка, переезд в горницу без окон*), а также проводы рекрута (ср. запрещение в рекрутских плачах специфически похоронного восклицания *охти мнеченьки* [Ефименкова 1980, 23]).

В случае правильного (*праведного, часового*) совершения этого перехода умерший приобретает статус *душ, родителей, дедѣв*. Если же по каким-то

причинам переход не удается: душа не может «выйти» из тела («трудная смерть», о которой см. ниже) или же ее «не принимают» (земля, небо; не пропускают «сторожа»), то умерший оказывается *двудбником, ни-притбником, вампиром, пужайлом, тенцбм* — «нечистым» покойником. Нечестивость «заложных» покойников — частный случай нечестивости «регрессивного поведения» [Тернер 1977, 65]: в новом статусе прежнее «правильное» поведение оказывается недолжным и губительным (так, например, осмысляется сохранность тела в могиле, по которой узнают «ходячего» покойника и выяснению которой посвящен южнославянский обряд *двоструко сохраниване, разкопальки* — см. характерный болгарский термин «нечистого мертвеца» — *пльтеник*; ср. с этим противоположное народно-церковное отношение к нетленности мощей).

Умерший, который остается «телесным» и «ходит», как живые, в этом отношении не отличается от юноши, который после инициации сохраняет поведение ребенка, или от женщины, которая после свадьбы носит девичий головной убор. Переход не совершен, и это тягчайшее нарушение законов мифологического универсума.

Мифология смерти и умерших и общий характер славянской языческой картины мира

Исследователи славянской мифологии сходятся в оценке необыкновенно значительного места, которое отводится умершим в славянском язычестве: «Поклонение умершим занимает всю религиозную жизнь славян» — Б. Унбегаун (цит. по: [Gasparini 1973, 619]); «В представлениях древних славян, несомненно, ужас смерти занимал главное место. Духи и демоны по происхождению — души мертвых» [Gottschalk 1973, 370]. Интересно, что этот архаичнейший этап (или слой) верований, обыкновенно обозначаемый термином «манизм», сохраняется до позднейшего времени как живое явление народной культуры, тогда как слой более развитого язычества (с пантеоном персонифицированных божеств) требует глубокой реконструкции на основании косвенных реликтов.

Характерно, что вокруг персонажей славянской «низшей демонологии» не возникает сюжетов, развернутых вербальных текстов типа классических мифов. Сведения о *домовом, овиняннике, русалке, буке, межнике* (теснейшим образом связанных с той «областью смерти», которой посвящен погребальный обряд), ограничиваются обычно их «портретом» (очень смутным), местом обитания (*овиняник*: «Покойником из-за пазухи овина кажется. Часто его бороться охотка берет — „Давай и обратаемся“ — предлагает»; *бука, буконька*: «В овине живет; весь в белом — в саване, накинута на голову, вро-

де покойника в смертной одежде. Живет также в голбце; мохнатый» [Завойко 1917, 39]); очень разноречивой «генеалогии» (*русалка*: «которые дэ умирають дывками... Ну, а йих ужэ шчытають русалками», брест. [Атлас, 116] — ср. сведения о том, что русалками становятся все утопленники, все некрещеные дети; «русалки из земли берутся» [Бурцев 1911, 68] и т. п.); *домовой*: «умерший предок, имя которого забылось, облик стерся из памяти членов семьи», ю.-блг. [Арнаудов 1971, II, 532]). Сюжеты рассказов о них суеверных меморатов, по терминологии Э. В. Померанцевой [Померанцева 1975], сводятся к факту встречи с ними и сообщением о причинах и последствиях этой встречи для человека¹. Отсутствие словесных мифов в верованиях «манического» или «универсалистского типа политеизма» структурно обусловлено, если рассматривать каждый исторический этап религиозного развития как цельную систему: классические мифы возникают в развитии политеизма с богами типа греческих олимпийцев, т. е. «младшими», небесными богами (за ними, «до них», единственный миф — космогония), с «дуалистическим типом» соотносится «драматическая интерпретация истории»; наконец, в монотеистических типах миф разрушается [Tillich 1973, 222].

Таким образом, бытующие до позднейшего времени славянские народные верования сохранили для нас ту древнейшую картину мира, которую О. М. Фрейденберг называет в специфическом смысле «до-религиозной»² [Фрейденберг 1978, 140].

Сюжетных вербальных текстов здесь не может быть, так как нет «героев» для этих сюжетов: и перечисленные выше связанные с умершими «духи», и непосредственно внутри обрядовой сферы действующие *Смерточка, Мара́, Скúса, Бидá, вампíр, úстрел, скна́ра* и др. — не столько индивидуализированные существа, сколько функции (например, блг. *úстрел* есть функция «пугать и сосать кровь скота») или, народным языком, *силы*. Эти «действующие лица» славянской мифологии прекрасно описываются формулой, найденной для греческой и римской архаики: «Это космос, а не люди. Они множественно-единичны, безымяны, безличны, равны между собой...» [там же, 42]. В качестве славянского комментария к характеристике этих *сил* можно привести, например, по-

¹ Пространней и сюжетней сообщения о *леших* (см., например, [Садовников 1884]); леший, по мнению Гаспарини, «не связан с маническими духами» [Gasparini 1973, 499]. Противоположного толкования образа лешего как «заложного покойника» придерживается Б. А. Успенский [Успенский 1982, 96].

² Ср.: «Если под религией иметь в виду веру в существа иной, чем люди, природы, высшие и вечные, и культ таких существ, манизм — не религия. Маны — не творцы, не поддержатели вселенского порядка и действуют только в узко утилитарной области» [Gasparini 1973, 619].

верья о вихре-*стрешнике*, в котором заключены погибшие души и который краснеет, если вонзить в него нож; о *буре* — это «повесившиеся гуляют» (снят. [Гнатюк 1912, 315]); о *планетниках*, управляющих градовыми тучами (полес.); о связи «заложных» с дождем, засухой, морозом и другие многочисленные факты осмысления душ как космических явлений (или как ответственных за космические явления, но обитающих внутри них). Множественно-единичность выражена в самих терминах: *души, на́ши* (*pluralia tantum*), в том, что являются они целыми роями неразличимых существ (как и русалки); в легкости превращений одного демонического существа в другое (*русалки* в *полевку* и др.). Как функции по существу, эти силы именуется по месту или времени своего действия: *бáнник, полúдница* и т. п. Характерен термин орл. *родítели* 'покойник' (один, и даже если это ребенок [Даль]), подобный римскому *manes*; показательна тенденция к замене единственного числа множественным в обращениях украинских плачей [Свенцицкий 1912, 17].

В такой картине демонологии цитированное выше положение о происхождении славянских «духов» из душ умерших представляется слишком линейным: точнее было бы говорить о их типологическом единстве. Типологическое единство *дедов* и космических *сил* следует иметь в виду и тогда, когда в обрядах календарного цикла (зимних [Виноградова 1982] или весенних [Соколова 1979]) обнаруживается поминальная тематика. Такие традиционные термины, как «культ умерших» или «культ предков», переводя содержание обряда в чисто человеческий, социальный, «семейный» план, модернизируют и упрощают сами архаические представления «человеческого» и «природного», «смерти» и «жизни», богатство которых обеспечено их нечленораздельностью и логической непроясненностью³.

³ Исходя из того образа духовной славянской культуры, который дает исследованный нами материал, мы осмеливаемся сделать самое общее предположение о характере «народного христианства» или «христианско-языческого синкретизма» народных верований. Наша гипотеза заключается в следующем: с принятием христианства автохтонное славянское язычество не только деградировало и отступало на периферию культуры, но и особым образом развивалось. Церковный культ и ритуал сообщили структурирующее начало аморфной взвеси языческих верований. Парадоксальным образом культ святых мог «собрать» вокруг себя рассыпанные атрибуты персонажей языческой мифологии, создавая таким образом те фигуры «языческих божеств», которые исследователи реконструируют для древнейшего периода и связывают с «пантеоном Владимира» (аутентичность которого не раз оспаривалась). Есть большая вероятность, что «языческие славянские божества» родились (или приобрели отчетливый образ) в христианскую эпоху: т. е. не Свт. Николай Мирликийский «заместил» древнего Велеса (как это постулируется в: [Успенский 1982]) или св. Параскева — древнюю Мокошь, а напротив, они их в своем роде «создали». Образ христиан-

Уже в частных похоронах содержатся моменты, позволяющие видеть этот обряд как «космический»: несоблюдения определенных предписаний влекут за собой град, засуху; с другой стороны, погода (ведро или ненастье) свидетельствует о том, каков был покойный (например, если дождь при выносе — праведный, если солнце — грешный (новг. [Шейн 1890, 780]); чаще — наоборот). Что касается отмеченной Фрейденберг безымянности духов такого рода, нужно заметить, что имена иногда возникают в этой сфере (например, влад. *Мароний* — «к Маронию на райское поле» [Завойко 1914, 87]) или полес. *Макар*, арханг. *Макарушка* — утопленник, которого выкликают при вызывании дождя из колодца, или серб. *Стоја*, *Станко*, *Остаја*, к которым обращаются при заклинании градовой тучи [Толстые 1979, 74]. Имена эти обыкновенно семантизированы⁴. *Стоја* и др., как замечают авторы указанной статьи, связаны с «останавливающим» мотивом; *Макар*, как показал В. Н. Топоров, получает народную этимологию, сближающую его с «маком», «мокрым» [Топоров 1979]. Что касается *Марония*, он, вероятно, соотнесен с корнем *mar-*, распространенным в славянской лексике, связанной со смертью и покойным: ср. чешск. *Morana*, блр. *ма́ра*, укр. *Ма́ра* — «сестра сна, таскает душу по нехорошим местам» (киев. [Зеленин 1914–1916, 615]), блр. *змарнові́тисся* 'хиреть, терять силу' и др. Такая квазиномастика не вносит представления о единичных существах, характерных «личностях». Функция имен в этой сфере подобна, вероятно, функции именованя стихий в заговорах (типа «заря Марья» и т. п.). Имя умершего не называется на календарных поминках (на похоронах же запрещены даже термины родства — «мать», «сын», для них выработаны устойчивые метафорические замены (см. [Чистов 1960, 429–430]). Безымянность «душ» — такая же характерная черта народ-

ского святого, как кристалл, помещенный в насыщенный раствор, собрал к себе те и ли другие атрибуты языческих «сил».

⁴ См. фольклорную пародию на плач, в которой предметом пародирования (наряду с запретом поминать имя покойного или традицией наемных плакальщиц, которые часто не знают, о ком плачут) является и семантизация антропонима:

- Бабушка, бабушка, об чем ты плачешь?
- Батюшка, батюшка, у меня муж умер.
- Бабушка, бабушка, как его звали?
- Не знаю, батюшка, не знаю.
- Бабушка, бабушка, на кого он был похожий?
- На вилы, батюшка, на вилы.
- Бабушка, бабушка, его звали Вавила.

Тут она начинает причитать: «Вавилушка мой! на кого ты меня оставил...» и т. п. (записано от Д. С. Седаковой). Вилы здесь, быть может, неслучайны, ср.: «При трудной смерти втыкают вилы в крышу» (снят. [Гнатюк 1912, 305]).

ного языческого поминовения, как именованность усопших в церковном поминовении⁵.

Продолжая характеристику этих духов, «двойников друг другу и себе самим», Фрейденберг отмечает: «Один из них — вожак и главарь» [Фрейденберг 1978, 42]. Славянский материал удостоверяет такую структуру архаической демонологии: из сонма *душ* выделяется первый покойник кладбища — укр. *дідько*, относительно которого могут существовать специальные предписания: например, кладбище открывается *топлёнником* (брест. [ПА–74]). Или же, когда речь идет об обращении к «заложным», последний и: последний утонувший, последний опойца; если такого нет, то умерший пьяница (сарат. [Минх 1890, 50]), с которыми совершаются ритуалы вызывания дождя.

В отношении к умершим, которым посвящаются многие акты календарной и окказиональной обрядности, преобладают негативные обращения: больше, чем «помогать», их просят «не вредить». Если воспользоваться разделением *numina* на *numina laeva* и *numina dextra* (т. е. «духов левых», недобрых и «духов правых», добрых)⁶, несомненно, *души* у славян в тех обрядах, которые сохранились к позднему времени, характеризованы как *numina laeva* (ср. изоморфность оппозиций жизнь/смерть — правое/левое [Иванов, Топоров 1965]): им приносится жертва с целью сохранения порядка и равновесия в природном и человеческом мире, а не приобретения новых благ.

Представления о мертвых-дарителях ярче, чем обряд, сохранила волшебная сказка: особенно явны архаические обрядовые корни в сюжете «Мертвый отец одаривает сына на могиле» [Андреев 1929, № 530]. В позднейших верованиях и обрядах с умершими связано представление об одном виде помощи: это предсказание, осведомление о будущем (обращение к загробному миру при гаданиях, поверья о том, что родные являются *ознаймлять* о грозящих невзгодах — во сне или в образе птицы, — они *посцерёгу* дают). «Покойники (во сне) предвещают: не ходи туда, не делай того!» (гом. [ПА–75]). О хорошем отношении умерших к домашним говорят, используя то же слово, что употребляется в отношении домового, *приятъ*: «Святые деды-родители, идите на свое места, спочуйте и нам *приятъ*» (гом.

⁵ Известна, однако, традиция, противоположная этой тенденции обряда уничтожить имена умерших: в медицинской магии употребляется земля с могилы *тезки*, «в то же имя» (влад. [Завойко 1914, 24]).

⁶ «Si quem numina laeva sinunt» (Если это позволят левые боги) [Вергилий, Георгики IV, 6–7]; «Quosdam deos, ut prodessent, celebrabant, quosdam, ut ne obsessent, placabant» (Одних богов чтят, чтобы они благодарили, других умилостивляют, чтобы они не вредили) [Гелиодор, V, 12]. Типологические параллели к сближению *левое-смерть* поистине необозримы.

[ПА–75]; также гродн. [Шейн 1890, 556]: умерший, который *прият* дому, кормит лошадей — характерное занятие домового (см. [Афанасьев 1850]).

Область смерти, «онный свет»

Исходя из той картины славянского язычества, которую мы попытались здесь очертить, можно иначе, чем принято, отнестись к неопределенности и противоречивости образа загробного мира в славянских поверьях. Исследователями славянских древностей эта противоречивость обыкновенно интерпретируется как результат контаминации разновременных представлений, наложения одного на другое. Однако она может быть объяснена и как явление синхронного среза: свойства самой этой модели мира позволяют совмещать черты, на рациональный взгляд, взаимоисключающие.

Так, невозможно однозначно характеризовать самое фундаментальное из пространственных представлений обряда: является ли «область смерти» замкнутой и удаленной от «области живых» — или же она внедрена в последнюю, растворена в ней (то есть применима ли к ней оппозиция далекое/близкое, свое/чужое). Здесь категорический ответ Х. Готтшалка: «По всей видимости, представление об удаленном ином мире славянам чуждо. Здесь наблюдается постоянное движение между жизнью и смертью, их соприкосновения и неразделимость» [Gottschalk 1973, 371] — кажется односторонним. Действительно, традиционная обыденная жизнь и ее предписания изображают нам *родителей, дедов* или постоянно присутствующими в области живых, или «навещающими» ее, например: «Треск и гудение в печи — души родных или просят о помощи, или, вместо ада, мучатся в домашней печи» (витеб. [Никифоровский 1897, 84]). См. разнообразные запреты (прясть, шить, трепать лен, сновать) в определенные дни, мотивируемые тем, что таким образом *дедам* «зашьешь глаза»: «В поминальные дни нельзя шить: „дідам очи позашиваеш“» (черниг. [Абрамов 1905, 549]), засоришь глаза и т. п. Запрещено ткать: «*На дзеды не можна сноваты, бо дзеды, як итти будут ь хату, то запутаюцца ь кросных*» (брест.), «*Дзедоу ноги будуць плуцаць кросна*» (гом. [Владимирская 1983, 230]). Или: «Грех мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу: усопшим *родителям* кострика и шелуха засорят глаза» (ворон. [Малыхин 1853, 215]).

Однако для погребального обряда в целом актуально противоположное представление о твердой разграниченности областей жизни и смерти и нарушенной фактом новой смерти, помещение «области смерти» в оппозиции к своему и близкому.

Два этих противоположных представления могут быть увязаны следующим образом: оппозиции здешнего/потустороннего, близкого/далекого отодвинуты более актуальной для данной системы оппозицией видимого/невидимого и, соответственно, ведомого/неведомого. Именно как невидимые и неведомые характеризуются и *онный свет*, и *душа*, и *деды*, и *смерть*. Для невидимого же предполагаются иные законы пространства и времени, отношения части и целого, так что «несовместимость» пространственных представлений загробного мира: подземного, небесного, расположенного на острове, на кладбище, в печи и т. д. — не требует оправданий внутри своей системы. Пребывание в печи не мешает ему одновременно находиться и под землей; предмет, который «передают» покойному, закапывая в могилу, может быть «получен» им на небесах.

Невидимость загробной сферы может быть нарушена или преодолена: например, неисполнением определенных предписаний (см. полес.: *дедов* можно увидеть, если не приготовить поминальной вечери) (гом. [ПА–75]), или особым магическим способом: глядя с печи во время поминок через берцовую кость, через хомут.

При анализе содержательного плана погребального обряда мы в целом оставляем в стороне позднейший пласт народно-христианских⁷

⁷ Народно-христианскими мы называем факты из того пласта народной духовной культуры, который традиционно определяется как «двоеверие» или «религиозно-магический синкретизм народного сознания» [Арнаутов 1969], — а именно те, что приближены к «христианскому» полюсу. Их нельзя назвать апокрифическими, так как, строго говоря, апокрифическими можно считать только имитации канонических образов [Наумов 1976, 57]: апокриф имитирует как содержание, так и способы его интерпретации в догматической литературе. «Народно-христианские» же представления не имеют ничего общего с основными категориями церковно-христианского экзегезиса. Из области христианской культуры они берут только предмет, тему, которая интерпретируется в категориях принципиально другой, даже не противоположной, модели мира. Отношение «языческого» и «христианского» начал в исследуемом нами материале бывает очень сложно. Известно, например, народное поверье о том, что от Страстной недели (Великого четверга) до Троицы грешникам дантся избавление от мук. Это поверье имеет источником апокрифическую литературу византийского происхождения («Хождение Богородицы по мукам», апокрифические великопостные «Слова» подвижников). Однако у этого народно-христианского представления о временном облегчении мук есть другой, чисто языческий вариант: «оживление» мертвых в этот промежуток времени и посещение ими земли: «А в Великий Четверток порану солону палать и мертвых кличут; некотории же невелики попы в Великий Четверток соль под престол кладут и до седьмого четвертка по Велице Дни тамо держат, и ту соль дают на врачевание людям и скотам» (Стоглав, гл. 41, вопрос 26); в Великий Четверг мертвых выкликали, в Троицу же провожали (там же, вопрос 23). Более архаическое представление о весеннем о ж и в л е н и и мертвецов, возможно, было вызвано или активизировано «христианским»: новая религиозная система часто возрождала или поддерживала существование самых архаических элементов прежней. «Профаническое христианство» православных славян вообще к настоящему времени изучено недостаточно. Ср. главу 1, примеч. 3.

представлений об адских муках, рае, Страшном Суде, воскресении, распределении грехов и наказаний, имеющих источник в книжности, обычно апокрифической и «отреченной». Обряд в своем составе не связан с ними: праведность или неправедность покойного («чистый» — «нечистый») определяется здесь особыми архаическими представлениями, далекими от церковной этики даже в ее апокрифическом варианте, и имеет своим следствием не ту или иную «муку» в загробном мире (о которых повествуют поздние и книжные тексты), а, как мы говорили, простое принятие или непринятие умершего загробным миром. Дальше этого — помощи в достижении загробного мира — функции обрядовых действий не идут⁸.

В христианско-языческом синкретизме народного сознания для «души» предполагается три пути после смерти: «на муки; до царства; *ничесовой смертью — ходи по земли до часа еи правдивой смерти*» (косов. [Гнатюк 1912, 286]). Только с избеганием третьего пути и связан обряд, блр. *люцка смерць и похова*.

«Своя» и «не-своя» смерть. Эволюция и варианты этого представления. Век, доля, час, спора, часть, мера, бог. Погребальный обряд как дележ живых с покойником. Доля умершего

Древнейшее противопоставление «чистой»/«нечистой» («своей»/«не-своей») смерти впервые в русской науке описал Д. К. Зеленин. Основание этого противопоставления — исключительно характер кончины человека: смерть от старости — «своя» смерть; скоропостижная и насильственная смерть — «не-своя». Умершие «своей» смертью почитались как *предки*, «не-своей» — избегались как существа демонической природы, *заложные*⁹. К *заложным* были отне-

⁸ Источником некоторых архаических представлений о загробном мире могут служить изображения на древних надгробных каменных стелах («стеचाках») южных славян (см. [Дудић 1995; Wenzel 1965; Bešlagić 1971]). Охота, битва, пастбище, хоровод — постоянные мотивы этих изображений. О других образах «того света», в которых исследователи (см. [Елеонская 1913; Пропп 1946]) видят мир умерших, мы узнаем из волшебной сказки, а также плачей и духовных стихов [Генерозов 1883].

⁹ Терминологию «своей» и «не-своей» смерти в славянских языках и говорах см. в главе 5. Сам же термин *заложный* не встречается среди многочисленной номенклатуры «нечистых» покойников нигде, кроме как у Д. К. Зеленина. Если термин этот не создан им, то источника его Зеленин не указывает. Смысл *заложного* Зеленин объясняет из обычая *закладывать*, забрасывать место погребения «нечистых» палками, камнями и т. п. Таким образом, «заложные» противопоставлены «погребенным». С точки зрения словообразования такое объяснение не кажется убедительным (*заложные* — *заложные*). Если этот термин не принадлежит языку описания, естественней было бы считать его дериватом существительного *зalog*, т. е. *заложные* — взятые на время.

сены, «иже покры вода и брань пожра, трус же яже обьят и убийцы убиша и огонь попали; внезапно восхищенныя, попяляемыя от молний, измерзшие мразом и всякою раною» («Мертвенный Канон», цит. по: [Зеленин 1916]). Можно добавить, что понятие «своей» смерти распространялось у славян на все живые существа: особым образом хоронили падший во время эпидемии скот (в котором, как и в *мертвяках*, предполагалась сила «тянуть за собой в могилу» [Богданов 1918]), для священных деревьев устанавливалось право на «свою», «ветровую» смерть. Опасность, заключенная в *заложных*, состояла в том, что они «не избыли своего века».

Для выяснения этого представления следует обратиться к той архаической семантике, которая реконструируется в славянском «век» и является общей для многих индоевропейских обозначений 'времени'. Этимология слав. *вѣкъ* < **vejkъ* < **vei/voj* (ср. др.-рус. *вон*, лат. *vis*) обнаруживает исходную индоевропейскую семантику: 'жизненная сила', 'vis vitalis' [Гавлова 1967]. *Век* как срок человеческой жизни (не имеющий точного количественного измерения) — время наполненное, близкое к *доле*, время расходования изначально заложенной жизненной потенции¹⁰. Жизненная сила, не исчерпанная теми, кто умер *до часа*, переносится в область смерти и превращает их в активную вредоносную силу, воплощение самой смерти, которая у живых *берет душу* (см. полесский рассказ о некоем человеке, встающем из земли в огне и вынимающем душу — птицу из горла людей в полночь: этот человек оказывается *вишельником*, похороненным «на границе»; после того как в грудь ему забивают осиновый колок, он перестает *ходить* — волын. [Атлас, 68–69]). Часто в поверьях отмечается, что срок *хождения* «нечистиков» ограничивается временем до их *часовой, правдивой* смерти, когда они «избудут свой век».

Представление о «не-своей» смерти не является исключительно или оригинально славянским. Балтийские и финно-угорские языки свидетельствуют о существовании того же разделения: семантическое поле глаголов, обозначающих смертный исход, различает группы обозначений «своей» и «не-своей» смерти, как показывает Р. Э. Нирви. Интересно, что здесь так же, как у славян, представления о «смерти до срока» находятся в сложном соотношении с идеей «святой смерти» [Нирви 1970]. В этом сходстве можно предположить следствие балто-финно-славянских контактов — однако, скорее всего, здесь мы имеем дело с неко-

¹⁰ Жизненная сила может уподобляться силе производительной, мужской сексуальной потенции. Это представление — основа архаического обряда «смотрин» покойника при обмывании: «Когда обмывают и заметят, что у покойника большой член, говорят: „Біз времян умер“. В обратном случае: „О! Такого не жаль“» (курск. [Гнатюк 1912, 418]).

торым универсальным для архаической культуры представлением. Это показывает материал такой этнически далекой от славян культуры, как науга: «Конечная судьба определяется не моральным поведением людей, а характером смерти, с которой они покидают мир» [Леон-Портилья 1961, 226], у науга выделяются разряды покойников, весьма близкие к нашему «Мертвенному Канону»: «1. Умершие от молнии, водянки, утонувшие. 2. Принесенные в жертву, умершие при родах, в бою. 3. Умершие в детстве. 4. Остальные» [там же, 227]. За «характером смерти» стоит несомненно идея конца/не-конца (в славянском выражении *часа (поры)/не-часа, до часа*).

Д. К. Зеленин обратил внимание только на один тип «несвоевременной смерти»: *недожитой век*. Однако славянские (особенно болгарские) поверья дают основание выделить другой, противоположный и столь же опасный тип: *пережитой век*, слишком долгую жизнь; ср. рус. *чужой век заедает* — о слишком долго живущем старике. По широко распространенным болгарским поверьям, глубокий старик может превратиться в *вампира*: это, соответственно, требует особых обрядовых актов при похоронах стариков. Существует особый род плачей в с.-зап. Болгарии: плачи «зажившихся стариков» по себе [Кауфман 1978, 277]. На восточнославянской территории можно проследить лишь слабые отголоски такого представления — в некоторых особенностях похорон стариков (особой одежде, особом транспорте) и фольклорных преданиях, особенно характерных для Украины, о том, как некогда стариков убивали («сажали на лубок») и почему перестали это делать (см., например, [Абрамов 1907]). Многочисленные реликты особого типа похорон очень старых людей (включая самый яркий образец попытки положить законный предел *веку* — совершаемые при жизни поминки, *помáну*, известную в северо-западной Болгарии и на востоке Сербии (см. [Кулишић 1970, 103–104, 242–243]) — исследует Н. Н. Велецкая в перспективе архаического ритуала «умерщвления стариков», интерпретируемого ею как добровольная жертва со стороны «старика» и деификация его потомками [Велецкая 1978].

В представлениях о нечестивости пережитого *века* актуально то же славянское представление о *доле*, в котором в данном случае акцентирован семантический мотив *части*. Одно из центральных представлений славянской архаической картины мира, *доля* (см. [Потебня 1865]) включает в себе понятие о жребии, уделе, роковым образом предопределенном будущем как части некоего целого, доставшейся отдельному человеку и находящейся во взаимозависимых связях с другими частями, долями. *Век* как некоторый объем жизненной силы распределен между всеми членами человеческого общества, поэтому мотив вампиризма, питания чужой жизнью (кровью, силой) в архаических

представлениях о стариках не случаен. На том же принципе взаимозависимости отдельных *частей*, *доля* основаны сложные славянские представления о *споре*, которую магическим образом один человек может отнять у другого (или у его скота, у его зерна).

В семантике *споры*, как и в семантике *века*, наблюдается исходное индоевропейское объединение значений временного отрезка и силы (**sz-por-*) (ср. однокоренные *порный* 'в силе', *порато* (сев.) 'очень'). Кроме таких простых значений *споры* и *спорности*, как плодovitость, способность производить изобилие, есть более сложные значения, связанные с употреблением времени: например, корм, обладающий *спорностью*, расходуется медленно; человек, обладающий *спорой*, за то же время может и не торопясь сделать больше других. Присутствие мертвеца в доме может отнять *спору* (всхожесть, урожайность) у хлеба (против чего предпринимаются определенные магические действия). Тот, кто приобретает *спору* больше обыкновенной, отнимает ее у других, подобно тому как старик *ест чужой век*. В обоих случаях перед нами специфическое представление о роковой предопределенности не только *частей*, *доля*, но и объема *целого* (которое можно представить — и обряды представляют — в образе хлеба, разделенного на части)¹¹, о невозможности новых источников энергии и жизненной силы.

Семантический мотив *части*, *дележа* присутствует в других терминах погребального обряда и именовании важнейших для него представлений. Само славянское *смерть* (часто употребляющееся с ласкательными суффиксами и «позитивными» эпитетами: рус. *Смерточка*, *Смертонька*, *Смертушка*, чеш. *Mila Smrti*, укр. *Божья смерть*) восходит к индоевропейскому ряду **mer-/mor-/mr-*, который может быть поставлен в связь с такими «культурными словами», несущими значение части, как греч. *μοῖρα*, *μέρος*, *μεῖρομαι*, *Мара*¹² [Фрейденберг 1978, 537]

¹¹ О связи представления «судьбы» и «части общего хлеба», выраженной в ритуале деления хлеба при гаданиях и в других обрядах, см. [Страхов 1983, 99]. В погребальном обряде деление хлеба (*розкуштовують колачъ*) совершается утром на другой день после погребения — как бы в знак того, что *доли* умершего в доме уже нет (снят. [Гнатюк 1912, 314]). См. также интересное поверье о том, что крошки, оброненные со стола, едят некрещеные дети (костр. [Смирнов 1920, 28]). *Доля* некрещеных детей — как показывают их именованья: *стратчата*, *потерчата* и под. — уподоблена этим потерянным крошкам.

¹² В восточнославянских представлениях о *Маре* и родственной ей *Кикиморе* мы наблюдаем как бы раздвоение греческой Мойры: укр. *Мара* — персонификация обморока, «сестра Сна»; блр. *Мара* — призрак, тень умершего, видение; мотив пряжи, не отмеченный в двух этих образах, составляет почти единственную характеристику с.-рус. *Кикиморы* (*Шийморы*, *Шийиги*), которая зато не связывается прямо с умершими (если только как «жена домового») и с судьбой (исключение: Кикимора с прялкой привидится — к смерти [Максимов 1903, 2, 67]). Однако в позднем беллетристическом источнике мы встречаем

(гипотеза находит подтверждение в: [Chantraine 1968, 3, 678]). Таким образом, **sb-mьrtь*, в которой представлен этимологически тот же словообразовательный тип, что и в **sb-čest-je*, **sb-bož-je* [Иванов, Топоров 1965, 75], несет исходную семантику наделенности долей.

Тот же круг семантики, видимо, заключен в укр. косов. *Бóжя* — 'смерть' [Гнатюк 1912, 257]. Славянское *bog* — в его реконструируемом значении 'доля' [Иванов, Топоров 1965, 66–67], участвующее в этом обозначении смерти, присутствует с отрицательными префиксами *не-*, *у-* в именовании умершего: укр. *небо́го*, блр. *небо́щик*, *неб́щик*, *нябо́щик*, чеш. *nebožtík* — которые могут быть также обозначением нищего: с.-х. *ubože* — 1) 'нищий', 2) 'покойник'; серб. *ded* — 1) 'нищий', 2) 'мертвец' [Чайкановић 1973, 102] (ср. *убо́же* — 'домовая змея' [Нидерле 1956, 272]). Представление умершего как нищего связано с семантикой смерти — с уда (рус. диал. *суд* 'смерть') и обряда как дележа (курск. *правеж* 'погребальный обряд'). Нищий выступает в обряде как заместитель покойного (см. главу 3). Нищий же, как известно (также *гость*, *чужой*, *просјак*) воспринимается как ипостась божества, особенно — деифицированного предка (ср. попрошайничество колядовщиков, приходящих как гости из страны мертвых). С представлением нищеты связан мотив голода в обряде (ср. блг. *ада-несита* [Маринов 1981, 333]; «Обмывальная вода служит от запоя. Но может выпивший съесть все, и жену сгрызть» [Бурцев 1911, 107]). Удовлетворению посвящены такие обрядовые акты, как «кормление могилы», угощение «души» на поминках, оставление еды и воды (вина) в красном углу или на окне в течение 40 дней по погребению.

Многие элементы погребального обряда осмысляются как деление живого с мертвым, выделение ему его доли. См., например, этот мотив, эксплицитно выраженный в северном плаче:

Наделю ты, мила лада,
Усем домом и поземом,
Наделю тебя скотиком,
Хлебушком да отсыплюся,
Денежком отсчитаюся.

[Ефименкова 1980, 17]

запись кижского рассказа о «Маре запечельной», изображающего ее точным двойником Мойры: «Мара ниточку со своей кудели перервет — в лесу дерево мужика погубит, или волка в Оноге захлестнет, или зверь в лесу изломает» [Пулькин 1973, 28]. *Se non è vero, è ben trovato*: характерна связь *Мары* с запечком, с печью, которая является и местом гаданий, и местом обитания «душ» на поминках. Соединение умерших с долей см. в обряде Сумского у. Харьковской губ.: оставшееся от поминок в заговенье ставят под лавку, чтоб «доля заговела» [Гальковский 1913, 74].

См. также «деление домами», выражающееся, например, в болгарском приговоре, когда перед опущением гроба родственник сходит в могилу и выметает ее: «Да измета аз твоята къща, та да не изметеш ти моята» (Я подмету твой дом, чтобы ты не мел мой) [Вакарелски 1977, 494]. Особенно ярко мотив выделения доли выражается в похоронах девушки, приданое которой раздается подругам¹³.

К доле покойного, которую выделяют ему в погребальном обряде, относятся:

дом, заменой которого является гроб и могила — блг. *нова къща*, укр. *гарна хата*, серб. *ледна кућа* (ср. у черемис костромского края обрядовое обращение к покойному с просьбой, чтоб он не брал с собою дома [Смирнов 1920, 12]), заменой, однако, не полной, так как определенные части дома остаются посвященными *дедам* (особенно покуть, красный угол, печь);

скот¹⁴: судьба коровы связана с судьбой хозяйки («Бывает, у той жэ час, як хозяйка помирае, тавар убиеть», гом. [Седакова 1983, 261]); при выносе нужно поднять скотину: которая лежит — умрет (костр. [Смирнов 1920, 12]); корову-нетель отдают нищему: «коровку покойнику» (обонез. [Куликовский 1890, 54]); дарят бедным овцу и говорят: «На тоз свят твоя да бѣде, на негов свят — негова (покойного)» (На этом свете пусть будет твоей, а на том свете — его) (блг. комп., запись И. Седаковой); веник, которым выметали после выноса, прячут: «биць худобину, штоб домовик не гнаў» (гом. [Седакова 1983, 256])¹⁵;

лошадь¹⁶: «душа... припадаиць» в лошадь. Поэтому три дня после погребения лошадь не работает и отводится на гумно, чтобы «не то-

¹³ Ср. народно-христианское переосмысление обрядовых жертв, имеющих исходный смысл «выделения покойному его доли», а также и самой «доли»: «На том свете человеку принадлежит все, что он при жизни роздал, а также то, что роздали за него» [Маринов 1981, 332].

¹⁴ Славянский погребальный обряд позднейшего времени сохранил некоторые реликты индоевропейского представления загробного мира как пастбища (см. [Puuhvel 1969, Успенский 1982, 57; Иванов, Топоров 1965, 168; 1974, 66]). Ср. смол. *бўрых щитать* 'умереть', *бўрые*, — вероятно, 'коровы'; блг. *ва́ми* 'налог за скот', 'деньги умершему'.

¹⁵ Связь *домового-умерших-скотины* неоднократно отмечалась исследователями.

¹⁶ В обрядовой роли коня (иногда переосмысленной негативно — см. *вол*) отражена древнейшая связь коня с загробным миром (интерпретируется ли символика коня как солярная, воздушная, огненная или водная): «Мертвец есть конь, но он же — обладатель коня» [Пропп 1946, 155]. Ср. славянский сказочный сюжет типа «Сивка-Бурка» [Андреев 1929, № 530] — дарение коня на могиле (из могилы), полесское поверье о том, что «нехрищенное дзиця конем скидываицца» (гом. лельч. [Седакова 1983, 261]), болгарские поверья о *караконджо* — демоне-мертвце, действующем в период «некрещеных дней»: фонетические изменения *караконджо* в диалектах способствуют его трансэтимологизации (*каракон*, *каракончо*, *караконяк*) как производного от *кон* (конь). *Караконджо* представляется как кентавр (АЦР Митровци Мих. 119); человек с лошадиной головой

миць души нябожика»; или же: «экипаж вместе с лошадыю оставляют до первого дождя или снега» (блр. [Никифоровский 1897, 292]);

свадебная одежда, которую кладут в гроб и замужней женщине (блг. [Вакарелски 1977, 492]); вообще одежда и личные вещи, которые или уничтожаются, или «хоронятся», или отдаются нищим, или употребляются после разного рода очищения: омовения, «отпевания петухами» (тул. [Троицкий 1854, 92]);

хлеб — и печеный хлеб, который кладут на гроб или в гроб «Як умре, родзицели пораюцца, коржы строяць, сыту. Коржэц пекуць на воде с ведра, пресный, неўкусный. То йего, *смерцяка, коровай* считацца» — гом. [Седакова 1983, 257] и зерно (см. осыпание зерном гроба), соответственно урожайность и спора: при выносе следует три раза пошевелить и три раза подбросить зерно; все при выносе берут хлеб и глядят в окно — чтоб был хлеб. Хозяин уносит *споры*: «стебло е, а зерно не е» (карп. [Богатырев 1971, 268]);

кровные связи: они также входят в *долю*: надрывный до «обмирания» плач с «хрястанием» (падением на землю или на стол) как бы отдает умершему его *часть* в семейных связях; затем в течение обряда эта связь различными способами разрывается: родные, чтобы забыть умершего, трут, например, грудь землей, глядят в печь, на копыта коня. В случае неразорванности этих связей умерший сохраняет отношения с кровными из-за гроба, которые оказываются для них смертоносны, — ходячий покойник особенно опасен для ближайших родных: «Вјещтица на своју крв трчи», «Куд ће Вјещтица до у свој род?» [Чайкановић 1973, 88].

В противопоставлении «доля/недоля» смерть может ассоциироваться с тем и с другим полюсом: с «недолей», как в приведенных примерах «нищеты» покойного, и с «долей», как в поминальной обрядности: *деды засылают* урожай, загробный мир описывается как царство изобилия и особенно — хлеба (см. главу 4).

Итак, древнейшее представление о «чистом» покойнике заключает в себе, во-первых, идею совпадения смерти с концом «века» и, во-вторых, наделенность умершего его «долей», которую обеспечивает обряд. Второй момент определяется первым. Различия между обрядами, посвященными «чистым» и «заложным», сводятся в основном к противопоставлению по месту захоронения (см. подробнее главу 2) и по составу действий, более архаичному в случае похорон «заложного».

(АЦР Ранилуг Перн. 125); чудовищный конь (АЦР Тръстниково Бург. 113). Археологические данные о древнеславянских погребениях с конями и широкие индоевропейские параллели в связи с полесским обрядом сожжения костей коней, коров и овец на Купалу рассматривает Вяч. Вс. Иванов [Иванов 1983, 93–96].

К позднешему времени представление о «своей»/«не-своей» смерти сильно эволюционировало. Внезапная и насильственная смерть любого рода уже не осмысливается как причина «хождения». Некоторые виды «не-своей» смерти приобретают противоположный статус «святой смерти». Так, «святой смертью» (*по-божэму умреть*) может считаться смерть от грома (для мужчины) и смерть родами (для женщины): «Молим се: от гръмен да умре мъжо, жена — лахуса» (Молимся, чтобы мужчина умер от грома, а женщина родами) (блг. комр., запись И. Седаковой, в точности совпадает с украинским поверьем). Противоположные оценки этих видов кончины как «святых» или «крайне грешных», прямо ведущих к хождению, распространены на славянской территории — см. составленную К. Мошинским карту: «Убитый громом» [Moszyński 1967, 2/1, 733, карта № 17]. Умершими *по-божэму* могут считаться утопленник и опойца: «Топленник — святой. От горилки умре у чади — то по-божэму» (гом. [Седакова 1983, 262]).

Однако в этих случаях новая традиция не вытеснила старую вполне, как это случилось со «смертью в детстве». Точнее, представление об умершем ребенке распалось на две традиции: одна касается некрещеных детей (некрещеность заместила древнейшее младенчество), к которым сохраняется отношение как к «нечистым», другая — крещеных, которые почитаются «ангелами»: «Младенцы, не попробовавшие соски, живут на востоке, как ангелы; в полдни — младенцы до 7 лет. Мечта взрослых — попасть хотя бы на закатную сторону, к *Маронию* на райское поле. Здесь хотя и нет яблок, но жить тоже недурно» (влад. [Завойко 1914, 87]). И этим мотивируются особые черты в похоронах детей (в частности, запрет на тоску особенно строг на похоронах детей; заплачки по ним запрещены), ср. такое парадоксальное следствие их «невинности»: «малых ховали биз батюшки: батюшка (т.е. священник) отправляе коли лет ўжэ семь», гом. [Седакова 1983, 255]). Видимо, здесь своеобразно сказалось церковное установление причастия без исповеди для детей до определенных лет (приблизительно семи).

Характерной чертой народного христианства в России стало поклонение убиенным детям, часто местное, не получившее официальных санкций церкви: смерть в невинном возрасте осмыслилась как мученичество (см., в частности, о канонизации св. Артемия Веркольского¹⁷ [Голубинский 1904, 128]). Вместе с детской смертью была переосмыслена и смерть от руки злодея: страдание без сопротивления приобретало ореол мученичества Христа ради — идея эта была усвоена народным сознанием из житий первых канонизированных русских святых, кня-

¹⁷ В случае почитания Артемия Веркольского соединяются два мотива «святой смерти»: смерть в невинном возрасте и смерть от грома.

зей Бориса и Глеба. К такому христианскому представлению о безвинном страдании присоединяется традиционно славянский мотив «доли» и «передачи»: «Самый грешный при ныхратный смерти отдаёт грехи убийце» (блр. [Никифоровский 1897, 286]).

Из списка «Мертвенного Канона» некоторые виды «не-своей» смерти сохраняются в местных традициях: так, болгарское повсеместно распространенное поверье об опасности ран на теле умершего требует в таком случае особого обрядового «лечения» (*лекуване*) после смерти: прижигания ран каленым железом. Смерть в незамужнем (неженатом) состоянии, требующая особого обряда «свадьбы в похоронах», опасна тем, что, по полесским поверьям, умершие до (или во время) свадьбы девушки становятся *русалками*: «В той дэнь русальный это ночью вжэ выходить воны вроди вжэ наверх, выходить воны из земли, показуюцца такими, як булы дывками» (брест. [Атлас, 117]).

Повсеместно сохранилось представление о самоубийстве как самой «нечистой» смерти. Архаическая мотивировка самоубийства как «неизбытого века» вытеснилась или подкрепилась новым христианским представлением о тягчайшем грехе самоубийства. Самоубийца (смол. *черту баран*, с.-рус. *черту баран неободран*) наряду с некрещеными детьми (волын. *потерча́та*, *змітча́та*, *збігленя́та*, *стратча́та*, блг. *на́ви*, *у́стрел*¹⁸) — это последние из списка «Мертвенного Канона», относительно которых сохраняется иной, чем для «чистых», тип похоронного обряда. В последние годы, однако, и это различие стирается. Противопоставление крещености/некрещености в советские послевоенные годы почти потеряло смысл для восточнославянского региона; самоубийца также перестает осознаваться как грешник. Всякая дифференциация перекрывается фаталистическим представлением о «судьбе», предопределяющей все поступки человека, и самоубийство в том числе. «Самоубийство тоже на роду написано. Вот ночевала одна женщина, там два мальчика родились. Она и видит: над одним петля, над другим — топор. Так, значит, им умереть» (запись автора в Вологодской обл., 1972).

Однако до последнего времени среди самоубийц как самые страшные выделяются повесившиеся (ср. ветхозаветное установление об особой нечистоте, проклятости всякого «висящего на древе», а также очень актуальный для народного сознания образ повесившегося Иуды), которые могут быть противопоставлены другим самоубийцам: удавившихся хоронят на горе, под елями, лицом вниз, остальных самоубийц — за 5 верст от церкви (обонеж. [Куликовский 1890, 54]); повесившихся

¹⁸ *Устрел* — некрещеный ребенок, рожденный в субботу (*глог*). Рождение в субботу отличает его в лучшую сторону от других вампиров: он не выходит из могилы по субботам и пьет кровь только скота [Маринов 1981, 317].

хоронят у дорог, остальных самоубийц — на краю кладбища, во рву под забором: «то уж нечиста сила его ў петлю загнала, черты подперли» (гом. [Седакова 1983, 261]). Несоблюдение предписания о том, что самоубийцу (особенно *висельника*) нельзя хоронить на кладбище, влечет за собой засуху. С недолжным погребением нечистых также связываются ненастье, затяжной дождь, наводнение¹⁹.

Позднейшие представления о причинах «посмертного хождения» тех покойников, которые, в отличие от самоубийц и некрещеных детей, не считаются заведомо «нечистыми» и над которыми совершается «законный» обряд, разнообразны.

1. *Непритомниками* становятся те, чья связь с миром живых не оборвана. Инициатором продолжения этой связи может быть: а) кто-то из живых; б) сам умерший.

а) Тоска живых вызывает покойного. Таково позднейшее осмысление навещающего по смерти супруга: влад. *летуна́*, орл., сарат. *огненного змея́* [Трунов 1869, 36], сарат. *перелесника* [Минх 1890, 24], *лята́вца* [Токарев 1957, 43], влад. *налёта* [Завойко 1914, 97], ю.-рус. *обалясныка* [Сумцов 1890, 395], укр. *гирні́* [Гнатюк 1912, 252]. *Гирна́* приходит к тем, кто тоскует, будет с тем спать и так иссушит, что сведет со света [Гнатюк 1912, 252]. Архаичный мотив сексуального голода, который испытывает умерший, заслонен в современных поверьях значением тоски живых. Табу на тоску, налагающееся в обряде, предполагает полный разрыв прежних отношений, обеспечивающий умершему переход в область смерти и покой живым: «Всякий покойный, если о нем тоскуют домашние, может „карзиться“ и „млиться“» (вятск. [Зеленин 1914–1916, 402]).

б) Неудовлетворенные желания покойного влекут его в мир живых: если, умирая, человек сожалеет о чем-либо, — он будет для этого предмета *ходить*; мать, оставившая грудного ребенка, приходит по ночам кормить его (широко распространенные восточнославянские поверья).

2. Причина «хождения» самых страшных «непритомников» — умерших колдунов — устанавливает связь между поведением в мире живых и загробной судьбой. Душа колдуна — «рогатая», «запеченная» в теле, тело и после смерти остается вредоносным. С этим связаны действия, призванные обезвредить колдунов после смерти, — порча тела: ошпарить кипятком при кончине (смол. [Добровольский 1894, 1]); раз-

¹⁹ Ср. в проповеди XIV в., обличающей язычество Серапиона Владимирского: «Потоп бысть при Нои ни про удавленного, ни про утопленника, но за людския неправды... Сими ли Бога умолите, что утопля или удавленного выгрести?» (цит. по: [Толстые 1981, 96]). Как видно из этого обличения, противопоставления утопленника удавленнику не существовало в XIII в.

рубить тело в могиле; отрубить голову и положить между ног (закарп. [Богатырев 1971, 272]).

На похоронах колдуна многие действия исполняются с обратным вектором: выносят гроб головой вперед (если повернуть ногами к какому-либо дому — будет туда ходить); на перекрестках гроб поворачивают кругом [Шейн 1900, 179].

Умерший колдун (арханг. *еретик*, закарп. *босуркѹн, уѹир*) непременно испытывает *трудную смерть*.

Трудная смерть — воплощение того же представления о затрудненном переходе в область смерти для «нечистых» покойников. Трудной смертью, например, наказываются: «колдуны, воры, скрипачи, развратники, детоубийцы» (косов. [Гнатюк 1912, 258]).

Облегчение кончины требует особых обрядовых действий: разбирают потолок, поднимают стреху; вертят в потолке дыру; перекладывают умирающего на пол; на солому; убирают с его постели «куриные перья» (подушку); умирающему подкладывают метелку, веник, перекладывают его на порог (калужск.). Существует, впрочем, противоположная традиция, говорящая о том, что облегчить трудную кончину вообще нельзя. Умирающего никоим образом нельзя никуда перекладывать: иначе он «раздвоится», *разполовява се* (блг. комп., зап. И. Седаковой).

Трудная смерть может персонифицироваться в редких случаях как *Скѹса* — злой дух, мешающий умереть. «От *Скуси* кладут под паху свяченой солонини» (снят. [Гнатюк 1912, 321]).

3. Позднейшая из причин «нечистой» или «трудной» смерти — грешная жизнь: «не заслужили небесного престола». Всякий грешник умирает трудно. Смерть в этом случае представляется как возмездие и как способ узнать о будущей жизни покойного.

4. К «хождению» могут привести и определенные нарушения обряда: если не исполнены заветания об одежде, в которой покойник желал быть похоронен; если через тело перескочит кошка (полес., блг., укр.), петух, собака (серб.); если число обмывальщиц будет нечетным, покойник превратится в русалку (пинск. [Булгаковский 1890, 185]) и др.

К этим общим для славян представлениям о причине «неуспокоенности души» болгарская традиция, в которой тематика «вампиризма» необыкновенно обострена и обряд осложнен многочисленными профилактическими актами, призванными помешать превращению покойного в вампира (*повампирване*), добавляет свои:

— как упоминалось выше, глубокая старость может быть причиной того, что покойный *се повампирѹи*;

— раны на теле. Здесь требуется «лечение» (*лекуване*): прижигания, опаливания ран, вбивание в гроб острых и колющих предметов, вкладывание в гроб взрывчатых веществ [Добруджа 1974, 290; Пирински край, 416];

— рожденные или зачатые в святки (*мръсни дни*) могут превратиться в *караконджо* (злого духа, активизирующегося в период святок); отчасти такая опасность грозит рожденным в субботу (*злогам*), которые, однако, могут быть и защитниками от нечистой силы и демонических мертвецов (в сербских поверьях с рожденными в субботу ассоциируются положительные характеристики).

Кроме того, Б. А. Успенский приводит специфическое русское поверье о том, что «заложным» становится похороненный без бороды: в таком случае вкладывают отрезанную бороду в гроб [Успенский 1982, 175]²⁰.

Как мы видим, древнее, определяющее характер обряда представление «века» и «доли» оттесняется в эволюции поверий.

Посещения живых «заложными» «сводят со света», «сушат», «пугают» (см. полес. *пужайло*, *пужало* 'ходячий покойник'), но мотивы каннибализма и вампиризма характерны только для южнославянских поверий. Соответствующие болгарскому вампиру (и его многочисленным диалектным вариантам: *вапър*, *въпър*, *лепър*) белорусский *вупор*, украинский *опір* никак не связаны с каннибализмом. Каковы отношения южнославянского кровососущего демона-мертвеца с *оупири*, *жпири*, которые по летописному свидетельству вместе с *берегынями* были объектами поклонения славян в дохристианское время, сказать трудно, поскольку о древних демонах ничего, кроме имени, не известно. Быть может, представления о мертвце, который *укоства* через шесть месяцев после погребения и отличается от обычных людей отсутствием ногтей и мягкостью костей, может жениться и зачать ребенка — *вампирадзья*, защитника живых от вампиров [Вакарелски 1977, 435], являются самостоятельным локальным развитием темы «ходячего мертвеца». У восточных славян «хождение» умерших ограничено ночным временем, «до петухов» (ср. обычный приговор при разговорах о мертвых: «Не к ночи,

²⁰ Приведем целиком два достаточно архаичных списка «нечистых» покойников, записанных автором в брестском (1) и гомельском (2) Полесье в 1975 г.:

1) После смерти «ходить» (т. е. являются живым и вмешиваются в их жизнь): «кульки перэвэдуть, той и ходить; видьмарі — можа вун знаў да ны перэдаў ныкому; видьмарі, кольких перэвэдуть сильнішні од йих; матка к дитям (кормить грудью); хто повисиўся чи утопиўся, то ходить и лякаить»; муж к жене. (Муж stalkивает жену с кровати, вредит. Он может и помогать в хозяйстве, но от этого жена вскоре умрет.) Все эти нечистые покойники называются: *злыі* («это ўжэ ны мужык, это злыі»), *чорт* («на його мисци чорт ходить»), *злыідни* (йих нэчиста сила ўжэ нэсэ). Мальчик, умерший некрещеным, называется *Адамом*, девочка — *Ёвой*.

2) После смерти ходят: «кого загубять»; «нехришченны дзэци» («пужають у лесе, плачуть, поють»); «знахори»; те, о ком сильно плачут; матери, умершие родами (ходят к детям кормить грудью); те, кого забудут помянуть на «диды́». Все ходячие покойники называются *пужайло*. Особенно они пужають «ў глупосць: серед дня и серед ночи». Девушки, умершие в «русальный день», делаются русалками.

а ко дню будь помянут», ворон. [Зеленин 1914–1916, 355]) и кругом их ближайших родственников.

С «заложными» в погребальном обряде связана целая сфера профилактических актов, которые будут нами рассмотрены в следующей главе (среди них — второе погребение «заложных»). Кроме того, уже вне границ обряда существует широкий круг оберегов от ходячих мертвецов, среди которых можно назвать: «замыкание» дома путем осыпания его маком, льном; употребление колющих и режущих металлических предметов (топор, колун), святой воды, молитв; и, наконец, удивление *нечистика* (подобное записанному в Полесье рассказу вдовы о том, что она собирается на свадьбу брата и сестры [Атлас, 68]) — ср. такое же использование «дива» в заклинании грозовых туч (серб. [Толстые 1979]); «кормление» (чтоб избавиться от хождения умершего колдуна, нужно ставить на окно снаружи угощение, тул. [Материалы 1896, 179]), подобное угощению мороза, волка и других враждебных сил на святках.

Оградить живых от ходячих покойников могут существа двойственной природы — *вампираджиш*, *глоги*; *Ригачник* (*Гуменник*): обороняет от *умранов* (олон. [Хрущев 1869, 19]); наконец, медведь²¹ (см. общую интерпретацию медведя в системе славянских верований [Иванов, Топоров 1965, 160–165]; Б. А. Успенский связывает медведя, кошку и домового в единый комплекс «ипостасей Велеса» [Успенский 1982, 102]).

**Тема пути. Метафоры смерти: смерть ~ путь
(мост, водная стихия, огонь, лестница,
гора, дорога, дерево)**

Наряду с *долей* важнейшая для погребального обряда семантическая тема — это тема *пути*. Многократно зафиксированы снотолкования, по которым *сборы в дорогу* предвещают смерть: «если больной говорит в бреду о лошадях, дороге, упряжи — умрет»

²¹ См. запись автора у Д. С. Седаковой, уроженки Влад. губ., Алекс. у.: «Стала она ходить париться. Ничего не говорит, парится под иконами, в передний угол садится. Приходила в 12 ночи, совсем голая. Все этот дом оставили, ушли. В это время по деревне медведей водили, я помню. Вожатый попросился на ночлег. Пустили в эту избу медведя, пустили и все ушли. Как 12 часов, эта женщина приходит опять и парится.

Медведь проснулся и очень больно с ней поиграл. Она убежала. На другой день приходит, в избу уже боится идти, спрашивает в окно: — Мишка дома? — Дома. И так раз десять. И перестала ходить. И семья эта вернулась, и стали жить. Не знаю, как ее назвать. Шут она что ли была или умершая, может, некрещеная схоронена». Ср. также обычай класть в гроб медвежьи или рысьи когти [Успенский 1982, 175].

(блр. [Никифоровский 1897, 279]). Традиционное начало севернорусского плача — вопрос, куда собрался ехать покойный [Чистяков 1974]; умерший именуется в плачах «странником» и «скитальцем»; этот образ заключен в известной загадке («собрался не так, оделся не так, заехал в ухаб»). Метафорическая обрядовая терминология широко использует лексику с корнем *пут-*: блр. *e na п'тя* 'умирает', *п'тнинá* 'хлеб обрядовый', блр. *зб'їцца з дорóги, сбить с п'тя* 'затянуть агонию' [Никифоровский 1897, 281; Анимелле 1854, 136]. С представлением о долгом и трудном пути связан набор предметов, полагаемых в гроб: запасной обуви, каточика (инструмента для изготовления лаптей) и лапотного деревца, запаса еды и питья. Кульминация обряда как пути — погребальная процессия из дома на кладбище, самое прямое выражение этого образа.

Мотив пути в плачах и его обрядовые соответствия описала Л. Г. Невская [Невская 1980а]. С этим мотивом может быть связан широкий круг терминов обряда, в которых используется корень *гост-* (*гóстбище, гостéбище, погóст, погóстье* 'кладбище'), ср.: *погость* 'удаленный постоялый двор' [Даль]; др.-рус. *гостинець* 'большая дорога' [Срезневский 1893–1903]²². Тема пути конкретизирована в целом ряде равноправных метафор.

Путь — мост — водная стихия. На исходный синкретизм этих значений в и.-е. **pont-* указал Бенвенист [Бенвенист 1974, 338–340], в качестве связующего семантического мотива расходящихся значений определивший труд, неуверенность, опасность: см. о санскр. *panthah*: «Это скорее *переход*, который пытаются проделать через неизвестную и часто враждебную местность, путь, открытый богами стремительному движению вод... или дорога, которую выбирают птицы в небе» [там же, 339]. Путь в загробный мир лежит через водную преграду: *забытнюю реку, Забыть-реку, огненную реку*. Это представление является, видимо, мифологической универсалией (см. [МНМ, I, 453]).

Внутренняя форма термина заонеж., пудож. *буйвище, буявище, буява, буювка* [Базанов 1962, 581] связывает представление 'кладбища' (и, соответственно, «области смерти») с образом *острова Буяна* (в заговорах, в загадках: «На море на окияне На острове Буяне Сидит птица Юстрица — смерть» [Садовников 1884, 234]); ср. смерть в плаче: «Иванска славна улочка, Варварска славна Буява» [Барсов 1872, 127]). Славянская

²² Изумительный и в каждой детали этнографически точный отзвук славянских похорон как проводов в путь мы найдем в пушкинских «Песнях западных славян» («Похоронна песнь Иакинфа Маглановича»), где мотив века-доли выражает не описанная нами метафора «избыть свой век — съесть свой хлеб до конца», а другая, столь же традиционная: «избыть свой век — выпить свою чашу до дна».

традиция «мостить мосты», «класть кладки» по умершим [Moszyński 1967, 598] отвечает представлению о переходе этой водной стихии по мосту. См. заготовление этого моста впрок: «Каждая баба берет в баню лучину, по которой будет переходить огненную реку при переходе в будущую жизнь» (смол. [Добровольский 1894, 309]).

«Если повивальня не одарит приемыша *пояском*, ей придется по пути на тот свет переходить реку вброд. А иначе восприемник переведет ее по кладкам» (укр. [Гнатюк 1912, 413]).

В Ровенском Полесье после того, как вынут хлеб из печи, кладут *полино* в длину: «як умрэ, так на том свэтэ нема барвины, нэма куда пэрэйти через рэчку, шоп нэ замочыцца» [Страхов 1983, 100]. Таким мостом может быть *радуга* [Бурцев 1911, 71] или *Гусиная Дорога* — Млечный Путь (смол. [Добровольский 1894, 308]).

Известно и другое представление о преодолении водной стихии — переплывание в ладье. Оно отражено в традиции древнерусских княжеских похорон в ладье; в древнейшей форме гроба, имитирующей ладью; в терминологии, общей для гроба и лодки (полес. *колба, дуб*); в фольклорных мотивах «бродов-перевозов» и перевозчика (ап. Петра, Николы): ср. мотивацию вкладывания денег в гроб или могилу — «для перевозчика» (болгарский материал о плате за перевоз (*пари за превоз*), см. [Стоилов 1900, 452–455]).

Водная стихия может быть представлена в образе «грязей», «болота», «лужи», которые переходят вброд (см. [Седакова 1983]).

Если в собственно обрядовых погребальных действиях вода выступает прежде всего в роли преграды между миром живых и миром мертвых, то в других случаях она является, напротив, средством связи с ним, мостом в загробье: по воде пускают *помáну*, вещи покойного; дети в весеннее половодье отправляют щепки «про каўзну батьку, матку, бабу» (смол. [Добровольский 1894, 307]); по реке пускают венки при гадании и пр. За расслоением единого комплекса **вода–мост–путь** стоит их древнейшее единство и сближенность с семантикой *смерти*, которое засвидетельствовано славянской лексикой, образованной от корня *nav-* (и.-е. **navi-* 'корабль') и служащей обозначением как умершего, так и загробного мира вообще: *навь, навье*, др.-рус. *нави, Навской день* и т. п.

Путь — вода — мост — огонь: Образ огненной реки (ср. другое объяснение того же обряда с поленом-мостом: чтобы был мост на том свете через канаву с кипящей смолой (Дубровиц. р-н), чтобы «на тому свити по тому полинови вылазять из пэкла» (волын. [Страхов 1983, 100]) передает единство комплекса **вода–огонь** у славян (см. этимологию *Купáла* [Иванов, Топоров 1965, 146–147]). В погребальном обряде вода

и огонь могут выступать в одной функции: так, известно возвращение с кладбища как через воду (лужичане), так и через огонь, разожженный в воротах дома (Болгария): в обоих случаях обрядовый акт моделирует возвращение из загробного мира. *Вода и огонь* в равной мере выступают в роли очистительного средства: см. наряду с омовением — подпаливание волос, прижигание ран покойного; подпаливание — и мытье дома; мытье рук после возвращения на кладбище — и глядение в огонь, прикосновение к печи. Обрядовые акты с разведением огня в погребении и поминках многочисленны.

Как и вода, огонь в обряде обладает синкретической семантикой преграды между «тем» и «этим» светом и связи между ними (своего рода моста), ср. равноправное значение закапывания вещей умершего, положения их в гроб, отправления по воде — и сжигания (например, ногтей, щепок от гроба, соломы, которую подстилали умирающему). Связь с «родителями» осуществляется через огонь, разведенный во дворе (обряд *жечь перины*) с приговором: «Ты святой огонек и серенький дымок, несись на небо, поклонись моим родителям, расскажи им, как мы все здесь поживаем», орл. [Зеленин 1909]. См. также ритуалы с печным огнем, подобные приведенному выше. Наконец, сам загробный мир может представляться в образе *пекла*, блг. *пѣкъл*, др.-рус. *пекло* 'ад'; *пѣкло* 'смола' (ср. витеб. *пикельник* 'грешный предок' [Никифоровский 1907, 85]). В связи с этой семантикой огня в обряде можно предположить связь древнерусского названия погребального огня — *клада* (ср. «И по сем творяху *кладу* велику и възложяхуть ѿ на *кладу*, мертвеца сожьжаху и посемь собравше кости вложяху в судину малу и поставляху на столбе на путех», — об обряде кривичей [ПВЛ, 15]) с терминами «мостов по мертвом» — *кладок* (*кладкѣ*) также — особые надгробия вместо крестов для грешных, блр. [Никифоровский 1897, 294]).

Путь — лестница — гора. Путь может быть воплощен и в движении по вертикали, и при этом в движении ступенчатом. 40 или, в другой традиции, 24(26) *мытарств*, *вам*, *вами*, *вамите* (блг.), которые *душа* проходит в течение 40 дней после кончины, расположены как ступени. По числу их пекут обрядовое печенье — *лесенки* к 40-му дню, иногда эти лестницы — в *три* ступени, ворон. [Зеленин 1914–1916, 338]. Мотив лестницы встречается в обряде неоднократно: см. лесенку в три ступени, по которой умерший должен подняться на призыв причетницы («есть крутая-та лисѣнка, она о три ступенечки»), оставив на 1-й ступени «свою смертоньку скорую», на 2-й — «свою скорбь ту тяжелую», на 3-й — «платьице умиральное», Кокшеньга [Ефименкова 1980, 164]. Ступенчатое движение моделирует процессия с остановками и разда-

чей жертв на каждой остановке (особенно характерная для украинского обряда).

Другое воплощение пути вверх — *гора, стеклянная (хрустальная) гора*: для карабканья на эту гору в гроб кладут ногти (одна из мотивировок этого акта): «Колы обрѣзуешь нѣохти, то треба йих усе в пазуху кыдаты, бо як предеця на страшному суди на скляну гору до Бога лизти, то й злизешь чрез те», черниг. [Гринченко 1925, 23]. С «горой» бывает связана смерть в загадках: «На гори горынской...» и т. п.; «Ходит Хам по Горам» [Худяков 1861, 108]. Вероятно, здесь в конкретно-образной форме сохранено изначальное единство значений неба, верха и горы, известное по славянским дериватам корня *gor-*.

С представлением о лестнице связан позднейший обычай вкладывать в гроб *лестовки* (четки) как символ духовного восхождения, вероятно, заместивший древнейшие «ременные плетенья древолазные», вкладывание которых в гроб обличали церковные проповедники.

Дорога — дерево. Дерево как медиатор оппозиций *верх/низ, близкое/далекое* конкретизирует содержательную тему пути в обряде. Этимологическую связь дерева и дороги (**der-u-* и **dor-gu-*) см. [Иванов, Топоров 1965, 167]). О роли дерева в погребальном обряде подробнее мы будем еще говорить в последующих главах. Заметим, что здесь, как и в приведенных выше метафорах моря, моста, огня, мы имеем синкретическое слияние значений пути и цели, дороги в загробный мир и самого загробного мира, который может быть воплощен в метафорах воды (*нѣвъ*), огня (*нѣкло*, блг. *пѣкъл*) и дерева (*сада, роуци*) — *ра́й* (см. о *рае* как мировом древе [Иванов, Топоров 1974, 246]). См., например, распространеннейшее у славян метафорическое обозначение *смерти* через дуб — в загадках, в терминологии кончины: блр. *глядѣць ў дуб*, рус. *дубу дать* и т. п.

В любой из своих конкретизаций путь, который моделирует погребальный обряд, противопоставлен «блужданию» «нечистых» покойников как прямой, невозвратный, достигающий цели. См. такой термин *заложных*, как блр. *звихлѣнники*: они *слоняюцца по разному стѣтку, хѣдят, снуюцца* [Владимирская 1983, 230]. Характерно, что среди дурных последствий нарушения обрядовых предписаний есть и блуждание, плутание: «Не правила *дедѣв*, поехала навоз возить — заблудилась» (гом. [ПА 75]). «Если некрещеного похоронят на кладбище (некрещеных нельзя было хоронить за оградой, удавленников, утопленников, кто вином обопьется), то в Закудице (лужайка между двумя перелесками) *заводило*. Сидят двое или трое, или возьмутся проводить, или попросят довести — и заводят» (влад., запись автора).

Обрядовое представление «пространства смерти»

Путь, который сам по себе является метафорой испытания умершего, в случае благополучного совершения приводит на *тот свет, онный свет* (Печора), в *забыттой рай* (влад.), *сны забудуцие* (олон.). В семантической связи с этими терминами находится *вырий* (*вирай*) укр., черниг., полт., харьк., полес. *тепльчина* (ю.-зап.)²³. «14 сентября птицы и гадюки уходят в Вырий. Змеи лезут в Вырий по деревьям. Кукушка — ключница Вирая» [Календарь 1894, 311], ср. постоянную связь кукушки со смертью в плачах и приметах, а также мифологическую метафору зима-смерть.

Здесь мы сталкиваемся с рядом противоречивых свидетельств о расположении «того» света. Териоморфное представление области смерти, обычное в загадках («Все видала, всего много едала» [Худяков 1861, 109]; птица, клюющая «ягодки спеленьки, зреленьки, недаспеленьки» [там же, 108]), для погребального обряда несущественно. Этот мотив можно проследить только в рассказах об «обмирании»: «Пудвели мяне к ями. — Глянь сюда! И там адны *ребры*. Мине в *ребры пихнули*» (пинск. [Булгаковский 1890, 190]).

По данным обряда можно заключить, что *онный свет* расположен:

1. Под землей, около могилы. С этим связан обряд «кормления могил», зарывание вещей в землю; запрет на плачи — «а то глубже уйдут».

2. В высотах. Такие действия, как печение «лесенок», вывешивание веревок на могильных деревьях, имеют целью помочь душе взойти на небо. Формула прощания со «святыми дзядями»: «Ляцице ж цяперь до сябе... А лепий, ляцице до неба» [Шейн 1890, 597].

3. В пространстве избы: в печи, в печной трубе и др. Для обрядовых действий актуально (независимо от дальнейшего распределения пространств жизни и смерти) создание в новом пространстве дома для умершего. Эту функцию выполняет прежде всего гроб и могила (подробнее см. главы 2 и 5).

²³ К сожалению, мы не можем подробно останавливаться на многих затронутых в ходе изложения предметах: это относится и к *вырию*, *вираю*, *ирею* (см. [Успенский 1982, 60, 144–145]). Нам важно здесь только то, что, связывая в единый комплекс змей и птиц, *вырий* как образ загробного мира соотносится с тем значением, которое приобретают в обряде п т и ц ы (см. «птичье поминовение», см. также карту «Душа-птица» [Moszyński 1928, I]), и проясняет глухие для позднейшей традиции упоминания о змеях, в которые превращаются женские украшения: «Бусы не ложать ў гроб: то вуж на том свити круг шеи обовещца: ниточка перегниет, рассыплется и вся родня умрет. На том свити не треба носиць кольца: вужы чипацца будуть. Наушницы (серьги) треба ўдець, а то вуж влезе ў вушы» (гом. [Седакова 1983, 256]). Подобно этому — в Костромском крае: вместо бус, серег, ремня окажутся змеи [Смирнов 1920, 12]. При том, что з м е я («домовая змея») — древнейший образ домового, можно говорить о цепи метафор: змея — загробный мир — душа — дух дома — птица.

С представлением о смерти — загробном мире и состоянии умершего — устойчиво связан мотив сна: см. в плачах «*просонье вековешное*», «*сны забудущие*», церк. *успение* 'кончина'. Обряд противопоставляет смерти-сну ритуальное бдение (две или три ночи при покойном) — ср. др.-рус. *бѣдынѣ*; «Детям нельзя спать, нужно разбудить их при выносе» (блр. [Никифоровский 1897, 290]). С бдением соотносится *стояние* (сохранение вертикального положения): при выносе поднимают скот; поминальную трапезу (или часть ее) справляют стоя.

Второй день после погребения имеет широко распространенную терминологию «пробуждения»: блг. *розбуд*, полес. *побужати покойника* и др.

Магические действия против бессонницы осуществляют обращение к смерти: например, следует поглядеть в погреб или деготь [Бурцев 1902, 3]. В связи с погребом можно вспомнить его разнообразную отмеченность в обрядовой реальности и в поверьях. Так, поэтическое именование смерти в северных плачах — *погребя глубокие*. Ср. также старый обычай хоронить некрещеных детей в подполье дома, в *голбце* (знаменательно, что тем же словом *голбец* называются древние севернорусские надгробные сооружения в форме дома). В традиционных толкованиях сон о погребе (о заглядывании или спуске в погреб) предвещает смерть.

Близок погребу в этом значении колодец. Вот записанный в Полесье рецепт от бессонницы: «*Як ночниці, то трэба до сходу сонца подывытисся в колодяз на свою тинь, побачить свою тинь в води*» (волын. [Атлас, 147])²⁴. О колодце как одном из входов в загробный мир (в ряду с такими входами, как печь, дерево, талая вода и др.) и о тени (или отражении) как двойнике человека, его душе еще будем говорить в дальнейшем.

В связи с метафорой смерть-сон чрезвычайно интересно обращение к традиционным колыбельным. Связь фольклорной колыбельной с символикой смерти несомненна; несомненна и универсальность этой связи в человеческой культуре. Магическая исходная прагматика колыбельной — усыпление ребенка, т. е. отправление его в «иной мир» или вызывание гостей из этого мира к его колыбели. Славянские колыбельные знают обширный круг таких «гостей», которых приглашают «ночевать» и убаюкать (или утащить) ребенка: это кот, волк

²⁴ Ср. с этим сербское поверье о том, что в случае трудных родов роженица должна пойти к колодцу и посмотреть на свое отражение в воде; ср. также болгарский обычай высматривать умерших в колодце, пуская в него зеркальцем солнечный зайчик или просто заглядывая в колодец на Троицу; сербские гадания о смерти по отражению в колодце [Толстой 2003, 456], полесское выкликание «Макара» из колодца для прекращения засухи.

(«серенький волчок» в русских колыбельных, две волчицы — в южнославянских), птицы («гули»: ср. птиц, прилетающих «за душой» в поверьях и духовных стихах) и более конкретно — утка (ср. загадку о смерти: «Сидит утка на тату-плату») и др. Все эти персонажи славянской колыбельной принадлежат к семантической сфере смерти и присутствие их в обряде всегда значимо.

Итак, жизнь и смерть противопоставлены как бдение и сон — и, соответственно, как день/ночь, свет/тьма, солнце/луна (солнце светит живым, луна мертвым — ср. изображения на сербских стелах).

Смерть как разделение души и тела.

Тело в его отношении к смерти

(ноги, руки, глаза, ногти, волосы, навья кость и др.).

Представления о душе.

Душа, дух, пара, тень, мерка, двойник

Мы говорили о погребальном обряде как обряде перехода. Необходимо выяснить, как, собственно, представляет обряд человека, совершающего этот переход: какая часть его существа уходит в мир «дедов» или «душ» — и какая должна быть предана земле, уничтожена. Речь идет о смертном и бессмертном в человеческом существе, как это представляется в традиционной славянской картине мира. Одна из функций обряда состоит в окончательном разделении этих частей, души и тела, которое начинается с «выхода» души из тела (см. далее об особых актах, призванных помочь этому выходу в случае «трудной смерти»). В древнейших формах обряда мы встречаем действия, которые можно определить как «убийство тела умершего», уничтожение смертной части человека. В позднейшем обряде такого рода обрядовое уничтожение — точнее, порча тела (перерубание и т. п.) — распространяется только на «нечистых», «ходячих» покойников.

Традиционные представления о теле очень сложны. Мы коснемся только некоторых из них, существенных для обряда. В теле как смертной половине человека, сохранение которой после кончины вредоносно и опасно для живых (ср. характерный термин «заложного» — блг. *плътеник*), обрядовые действия и поверья выделяют некоторые части как «бесмертные» — или, что то же, уже при жизни принадлежащие смерти. Это прежде всего касается костей, волос, ногтей, зубов. Особенно отмечены обрядовыми действиями ногти. По отсутствию ногтей узнается вампир; во время обмирания душа уходит под ноготь; ногти собираются и полагаются в гроб. «Мертвые встанут после трубы Михаила, выпребаясь из могил ногтями, собранными при жизни» (орл. [Трунов 1869, 41]); «Ногти нельзя бросать небрежно, бросать в печь. Следует класть остриженные ногти за пазуху: когда на том свете заста-

вят собирать срезанные при жизни ногти — найдешь их при себе» (витеб. [Никифоровский 1897, 78]); «Волосы и ногти берегут в особом месте, так как на том свете в каждом волоске потребуют отчет. Некоторые тотчас сжигают их» (сев. [Бурцев 1902, II, 163]). Обширный материал поверий, связанных с ногтями и волосами (см. [Успенский 1982, 110]). Что касается зубов и костей, их связь с загробным миром отражает медицинская магия: заговоры от зубной боли, как известно, апеллируют к «мертвому телу» (и к месяцу); мотивация многих поминальных действий — «от ломоты костей», «не то будут кости ломить».

Обрядовые действия выделяют также пятки (ноги) и мизинец руки, обычно левой. «Колдунам подрезают пятки и туда набивают щетины», сарат. [Зеленин 1914–1916, 1252]; пяток (или ног) покойного касаются, чтобы не бояться (чтобы забыть) (с.-рус.); в «жаргах з трупом» бьют по пяткам и щекочут; в «забавах при вмэрци» участников игр бьют по пяткам (например, игра «коваль») (ясел. [Гнатюк 1912, 210 и др.]); пятки отрезают, чтобы «не повампирился» [Пирински край, 416; Добруджа 1974, 290]. Тема пяток и ног, видимо, связана с мотивом пути и хождения²⁵.

С семантикой пути–ног связаны обрядовые предписания погребальной обуви. Один из ее терминов *босовички* (костр. [Смирнов 1920, 104]) как будто подтверждает мнение А. Фишера о том, что изначально славяне хоронили умерших босыми (объяснение этому можно косвенным образом увидеть в «железных башмаках» волшебной сказки, не износив которых герой не достигает цели)²⁶. Ср. запрет ходить босыми при мертвецe [там же, 8]. Известен, однако, и противоположный обычай: в гроб кладут еще и запасную пару обуви [там же, 12]; а также компромиссный: бедных кладут в чулках, богатых — в черевичках (курск. [Гнатюк 1912, 411]). «Смягченный» вариант босоты — обувь без подков, «чтоб тихо ходить» (снят. [там же, 329]). В некоторых современных вариантах обряда обувь должна быть особой — «бареточки» (влад. [Завойко 1914, 93]), в других — обычной и даже соответствующей сезону: «Зимой смекают валенки положить, летом тапочки» (арханг., запись Т. А. Тюриной)²⁷.

²⁵ Ср. черногорские поверья о вывернутых пятками вперед ногах, по которым узнается нечистая сила (ходячие покойники) [Толстой 2003, 465].

²⁶ Характерные признаки *босовиков* — без подошв, сшитые в один конец — обыграны в народном рассказе Л. Н. Толстого «Чем люди живы».

²⁷ Кроме того, встречается обычай пеленать ноги холстом или обувать в полотняную обувь; ср. сновидения о потере подошвы — к смерти (костр. [Смирнов 1920, 11]; ю.-зап. рус. [Чубинский 1877, 617]); обувь потерять — потеряешь свою пару (полес. [Страхов 1983, 212]). В исследовании А. Б. Страхова отмечается связь ног (обуви) с загробным миром и плодородием (с. 210).

Руки–ноги. Обрядовые установления выделяют руки и пальцы (особенно мизинец). «У опирая душа в левом мизинце» (снят. [Гнатюк 1912, 300], за палец тянут, чтобы «вочи заслипиць» (закрывать глаза); мизинцем умершего сводят «червоныя пятна» (родимые) (гом. [Седакова 1983, 25]), лечат зубную боль. Ср. интерпретацию В. Я. Проппа: «Отрубление пальца — знак смерти» [Пропп 1946, 78]. См. широко распространенный славянский обычай перевязывать (связывать) руки и ноги покойника (красными) лентами. Символика рук и ног, акцентированная обрядовыми действиями, вероятно, универсальна: «Рука человека — начало его, а конец — пята его» [З Ездры, 6, 10]. Возможно, с этой символикой связаны гипертрофированные руки человеческих изображений на архаических славянских стелах (см. [Велецкая 1978, 179] ²⁸).

Также обрядовыми актами и терминологией («*вóчи промыва́ць*», «*вóчи заслипи́ць*» и др.) выделены глаза. Известны древнейшие славянские стелы с изображением глаз или глаз, превращающихся в листья растений [Толстой 1985, 86]. Глаза в этом случае, как и рука (см. выше) — метафора всего человека. О символике глаз и зрения, выраженной также и в том, что самое частое наказание за неурочное прядение, тканье, шитье, плетение, витье — слепота [Успенский 1982, 176–177], см. ниже.

С такими «нетленными» частями тела, как ногти и волосы, связана и *навья кость*. Аналогичные славянским представления о *навьей кости* известны балтийской традиции. *Навья кость* (калуж., ворон.), *навьить кость* (курск.), *навья кóсточка* (смол.), *новская кость* (ряз.), иначе *на́ростень* (черниг.), *мёртвая кость*, *сухая кость*, *могильная кость* (костр.) может обозначать: косточку плюсны; подкожный жировой шарик, опухоль, затверждение, нарост на коже. Ее свойство — не гнить в могиле и не обладать чувствительностью в живом теле. Она появляется в результате нарушения запретов, связанных с похоронами и поминками: если лазить через ограду во вторник Фоминой недели (поминальной) [Зеленин 1914–1916, 577]; если работать в *Новской вторник* [Семенов 1898, 231]; если в окно посмотреть на мертвеца, а потом взяться рукой за какую-либо часть тела [Абрамов 1905, 549]; если перейти дорогу похоронной процессии [Гнатюк 1912, 413]. Излечивается она также путем контакта с «загробьем»: могильной землей с могилы тезки [Смирнов 1920, 24]. Ср. *невидимую кость*, заключенную в кошке,

²⁸ Интересно, что совершенно такие же гипертрофированные руки (кисти рук) характерны для палеохристианских изображений в римских катакомбах, где умершие (воскресшие) изображены в позе молитвенного предстояния (оранты). Уникальное изображение оранты, кисти рук которой превращаются в цветы см. [Wenzel 1965, 335, рис. 7].

которая делает человека невидимкой [Бурцев 1902, 73], и по-другому воплощающую мотив в видимости-невидимости: кость, через которую можно увидеть *дедов* на поминках (полес. [ПА-74]).

Оппозиция видимого/невидимого, важнейшая для славянских представлений жизни/смерти, существенна для определения *души, духа, пара, сянки* — бессмертного начала в человеке по славянским поверьям. *Душа*, как и *души* — 'умершие', прежде всего невидима. Она может *скидываться, принадлеать* в какое-то существо (из круга животных, птиц и насекомых с хтонической символикой): в коня, в синюю утку, в зеленую муху, в бабочку, в птицу или какой-то род птиц особенно²⁹, в мышь (см. запись автора в Полесье, как при глубоком сне у человека из горла выбегает мышь [Седакова 1983, 256]), в *лум*, кривое дерево, нагнувшееся над водой [Богатырев 1919, 279], в скрипучее дерево [Никифоровский 1897, 131]. Но в теле живого человека она скрыта: см. укр. косов. *сукровище* — 'душа' [Гнатюк 1912, 253]. Этимологическая семантика славянского *кровь* (*кры*, **kri-*) 'скрытое', указывает на возможность отождествления *души* и *крови* (или нахождения ее внутри крови, совпадающее с библейской традицией) именно по признаку тайного, невидимого, скрытого. Ср. польск.: *jesli dusza jest, to krew zywa* [Moszyński 1967, 599].

Славянские поверья, впрочем, помещают душу и в другие места: в сердце, в голову (ср. обряд прокалывания сердца и отрубания головы у *упырей*), в зрачок, в печень, в *душник* (ямочку на горле), «под правую мышку» и др.³⁰ Сами именованья *дух, душа, пар* указывают на отождествление «духовного начала» с дыханием. Душа покидает тело с последним вздохом — или же с последней слезой: «дыхне два раза, слёзки выкоцять з очей», гом. [Седакова 1983, 261]. Отождествление «выхода души» с «выкатыванием слезы» (ср. олонекский плач: «Выкатилось зреньце да смотреньце / Из белых ясных очей» [Машиновский 1909, 43], говорит о представлении *души* как зрительной

²⁹ Птицы («гули», то есть голуби, утки), кот, серый волк (или две волчицы), которые приходят к младенцу в славянских колыбельных или которых к нему призывают, — хтонические образы, проводники в область смерти («серенький волчок», который утащит младенца «во лесок, под ракиновый кусток», несомненно связан с волком смерти — карп. *воуеконом*, укр. *волкодлаком*, ю.-слав. *волколак*, ходячим мертвецом, оборотнем). Все эти образы, не говоря уже об Угоне, открывают магическую прагматику колыбельных: отправление младенца в мир смерти (см. метафору смерть-сон, глава 5).

³⁰ Н. Дудич предполагает, что места церковного миропомазания (ноздри, губы, глаза и др.) соотносятся с древними представлениями о месте обитания или месте выхода души [Дудић 1995, 98]. Впрочем, и здесь, как во всем, что касается области невидимого, славянский материал сообщает только обширный ряд «мнений», «гипотез»: «официальной», «канонической» картины невидимого традиция не установила.

силы (см. ниже мотив *слепоты*). В связи с «душой»-дыханьем и «душой»-слезой см. обрядовые акты кидания земли в могилу, *подышав* на нее (блг.), или же бросание туда «слезных платков» (с.-рус.).

Сложен вопрос о единственности или множественности представления души у славян. Довольно часто встречаются парные названия для «невидимой части» человека: *душá* и *дух* («Одним духом живут разбойники, душа их уже вызвана в ад», купян. [Иванов 1900]); *душá* и *пáра* («Бо як не прыйдешь на Купала, так выйде з тебе *душá* и *пáра*»); *душá* и *сýнка* (при глубоком сне *сýнка* уходит, блг. [Маринов 1981, 322]); *душá* и *áнгел* умершего (до 40-го дня ангел умершего остается в доме [Бурцев 1902, II, 136]). Одно из этих двух начал может отсутствовать у определенных существ: у нечестивых (как в приведенном выше примере); у женщин (у женщин только *голик* [Moszyński 1929, II, 299]; «у бабы не душа, а *пар*» [Куликовский 1890, 49]); у некрещеных, у скота. В противоположность иерархии «духа» и «души» в церковной доктрине, народные представления высшим принципом считают *душу*: именно ее недостает «неполноценным» живым существам. *Дух, дыхание* имеет значение приблизительно жизненной силы: «У яго саусим *духу* нима», т. е. он близок к смерти [Демидович 1896, 2, 135].

Сложно выяснить отношения души и тени (блг. *сýнка*, укр. *тiнь*, блр. *мáра* 'тень умершего' [Moszyński 1967, II, 586]). По своей семантике тень близка отражению (см. магические действия с отражением, запреты видеть свое отражение в том или ином случае: например, повсеместно распространенный обычай завешивать зеркала в доме умершего сразу же после смерти)³¹.

Славянский материал дает возможность говорить о росте человека (т. е. мерке, снятой с него) как варианте тени и отражения: см. многочисленные обрядовые действия с *меркой*, направленные на ее уничтожение или, наоборот, сохранение для магического употребления, например, в пчеловодстве и др.; интересен западноукраинский материал, где *мерку* воплощает свеча в рост покойного, карп. *сточок* (подробнее см. словарную статью «Гроб») см. также внеобрядовую магическую медицину, связанную с *меркой*: «во время припадка падучей (которая имеет название *божъе*, тульск. — ср. *божя* 'смерть') больного измеряют ниткой. В сырой земле копают могилу на полтора аршина. Разрывают на больном рубаху и вместе с этой ниткой хоронят» [Бурцев 1911, 26].

Можно, как нам кажется, предложить объяснение этих двух *душ* как н и з ш е й (тень, рост, отражение, *дух*) и в ы с ш е й (*душа*); соответст-

³¹ Обширный материал, касающийся отражения и связи его с миром умерших, собран в статье С. М. Толстой [Толстая 1994, 111–129].

венно, одной, близкой к телу и являющейся как бы его образом, обобщением, жизненным принципом — и другой, относящейся к сфере «бессмертного» или «смерти». «Первая» душа, тень, двойник, мерка, уничтожается в ходе обряда, как и тело. Оставшись в области живых, она превращается в воплощение самой смерти. Или иначе, она должна последовать за *душой* (ср.: после второго захоронения уходят и *душа* и *сянка* [Маринов 1981, 321]). Трудно умирающий человек раздваивается (блг. комр. *разполовява се*). Интересен термин *пара* 'душа' (другие значения: 'пар', 'влажный воздух'; 'слово' — «ни *пары* з уст» [Даль]); 'призрак, ходящий по кладбищу, белый туман, который ударит того, кто его встретит', полес. [ПА–76]). Как *дух*, *душа*, термин этот, связанный со значением 'воздух', 'дыхание'³², позволяет предположить и другую, если не научную, то народную этимологию, связывающую его с омонимом *пара* 'двойка, чет'. В таком случае в *паре* оказалось бы отраженным представление души как двойника, несомненное в случае тени и отражения. В. Я. Пропп описал представление смерти в архаическом сознании как похищения, причем «похититель души — одна из душ мертвеца» [Пропп 1946, 229].

Сербские исследователи сообщают о древней идее двух душ, доброй и злой, для каждой из которых создается посмертный дом на могиле: для доброй — в головах, для злой — меньший в ногах (или же: для доброй — справа, для злой — слева) [Дудић 1995, 97–98].

Как бы то ни было, неопределенность представлений о душе и ее составе в позднейших славянских поверьях не позволяет настаивать на какой-то одной окончательной интерпретации. Можно отметить только дурное значение удвоенности души или жизненной силы: из них следует посмертное хождение — ср. такие термины *заложных*, как укр. горл. *дводушник*, *двудбник*, а также представление об опасности тех, у кого *два чоловічка* (два зрачка) в глазах (= две души) закарп. [Богатырев 1971, 272], о *двужільных* (людях или лошадях, которые после смерти тянут за собой других).

Семантика двух (точнее, двух на месте одного) вообще связана в поверьях со смертью; см. запреты, неисполнение которых грозит смертью: нельзя мести пол в два веника; нельзя двоим макать вместе в солонку; нельзя крестить двух детей в одной купели (один из этой *пары* умрет) (костр. [Смирнов 1920, 3]). Два яйца в день у курицы —

³² Ср. такие воплощающие единство *души-пары* и *пара* (особенно хлебного) обрядовые действия: «Блин в поминальные дни подольше держат на сковородке. В блинном паре душа *парится*» (черниг. [Гринченко 1925, 22]); «В поминки, вынув первый хлеб, разламывают и кладут по окнам: *паром* пользуются души умерших» (укр. [В. Ш. 1898, 319]); «На парастас (при похоронах) дают лише горячий хліб, що ще курить ся, бо з *парою* виходить *душа* помершого» (буков. [Кузеля 1914, 146]).

к смерти кого-нибудь из домашних, витеб. [Никифоровский 1897, 169]. Один из способов избавиться от *на́ввей кости*: «Когда двое едут на одной лошади верхом, подстеречь и сказать: „Вас двое, возьмите к себе третью — *на́ввью кость*“» [Ворон. сб., 298]. Ср. архаическое поверье о *двух* домовых в каждом доме (полес. [Атлас, 120]). Семантика *двух* (*пары*) связана с привычной ассоциацией чета и смерти в предписаниях обряда (иногда настаивающего на чете — блюд, исполнителей акта и т. п.; иногда, напротив, запрещающего чет: «коб не до *пары*», полес.). В церковных православных обрядах за упокой ставится четное число свечей, во здравие — нечетное.

Невидимость того, что переживает смерть тела, как мы отмечаем, несравнимо важнее для представления души у славян, чем «нематериальность». Мы не можем, собственно, говорить о нематериальности *души*, как она представлена в обрядовых действиях и поверьях. Погребальный и поминальный обряды изображают потребности «душ» вполне материальными: это еда и питье («кормление могилы», помещение хлеба в гроб и на окно после погребения — «для души», отливание кушаний на поминальной трапезе в отдельный сосуд для умершего и др.); одежда (вкладывание в гроб запасной одежды); тепло (см. ю.-рус. обряды *родителей греть*); омовение («мертвые моются четыре раза в году» [Шейн 1890, 609]; ср. устройство реальной или символической бани в поминальные дни); посещение своей церкви (с пятницы на субботу, ночью — см. [Седакова 1983, 260]). Эти действия они совершают невидимо для живых (видеть их запрещено), но результаты посещения оказываются явными: присутствие их оставляет следы на рассыпанной муке или золе; вода или вино в стакане, поставленном для «души», убывает и т. п.

С начала и до конца погребальный обряд в своих действиях направлен на осуществление окончательного раздела *души* и *тела*: с актов, облегчающих «выход души» при агонии, до «проводов души» в 40-й день. См. конкретное действие *вытрясения души*: «вытрясают душу: трясут гроб на пороге, при выносе, в сенях, в воротах, в поле, при вносе в церковь и выносе» (Юхновский у. Смол. губ. [Добровольский 1894, 307]).

Воплощения и персонификации Смерти в обряде и фольклоре. Семантическая сфера Смерти: невидимость, слепота, тьма, белизна

Семантической сфере жизни в обряде противопоставлена *смерть*. Как известно, смерть может воплощаться в образе Смерти, Смерточки («Смертоцька — видение все белое, как копна. Выше головы — лента белая. Показывается на крестах (перекрестках

дорог)»), костр. [Завойко 1907, 39]; «видение все в белом» [там же]; «*деўка даўгалиця, деўка ў нагах и с касою. Растапыра! Растрепаны валасы пу плечам тваим, ўся ты ў белым*», смол. [Добровольский 1894, 306]) или «нечистого» мертвеца, вынимающего душу у человека; в образе орудия пресечения жизни («У смерти может быть пять орудий: грабли, коса, метла, лопата, пила. От косы — легкая смерть, от пилы — трудная», старосимб. [Гнатюк 1912, 212]); в образе напитка, который она дает испить умирающему. Характерен такой текст, объединяющий несколько разных предметных значений смерти: «*Смерть* имеет вид человека с косой... на конце косы — капля *смерти*» (пинск. [Булгаковский 1890, 190]). В случае персонификации смерти неизменна ее женская природа; старость и молодость могут в равной мере быть ее характеристиками.

Неантропоморфные образы смерти: *белый столб (Пара)* (идет ночью по кладбищу, может ударить человека — гом. [ПА-76]), *белый шар* (покойник, встающий по ночам из могилы. Катается *белым шаром* и наводит страх больше на женщин, редко на мужчин, олон. [Хрущев 1869, 19]), *воздушная полоса* («*Встречник* — нечистый злой дух, который в виде как бы воздушной полосы мчится стрелой по проезжим дорогам за душой умирающего грешника, особенно самоубийцы», влад. [Завойко 1911, 109]) — свидетельствуют о синкретическом представлении смерти — воздуха — души — нечистого покойника. Славянская смерть сама когда-то умерла (или же «сама была под землей»: ее закопал Арид (?), с тех пор она исхудала, стала уродлива, а была красивой — костр. [Смирнов 1920, 30]). После кончины воплощением смерти становится сам покойный («Если мертвец посмотрит, весь мир умрет» [Булгаковский 1890, 186]; «Если глаза у покойника открыты — он *нызираиць жертву*» [Демидович 1896, 2, 136]); его окружение, дом, вещи («Кто выпьет воду, стоявшую в доме при покойном, умрет» [Никифоровский 1897, 286]; «Целебные травы в доме при покойном *замирают* (теряют целебную силу)», снят. [Гнатюк 1912, 231]); молодым нельзя ходить на похороны, не то у них детей не будет. Оппозиция жизнь/смерть здесь предстает как жизнь/не-жизнь (гибель), плодородие/неплодородие.

Другой семантический круг значения смерти противопоставлен как жизни, так и «иному миру»: это путь, промежуточная зона, промежуточное состояние умершего. Как можно судить по южнославянскому обряду, период этот не кончается погребением: окончательно «умершим» человек становится через 3, 5, 7 или 9 лет после погребения; вампир окончательно «окастеневает» через 3 года. Редкие восточнославянские реликты такого представления о продолжительной промежуточной стадии «не-в полне смерти», т.е. не выпол-

не оживления, говорят о том, что это разделение можно считать исходно общеславянским: «До 9 лет душа только *замирает* и лишь через 9 лет совсем оставляет тело» (пинск. [Булгаковский 1890, 101]); *поторбча-потёрча* (некрещенные дети) через *семь* лет превращаются в *мавок-семилеток* (ю.-зап. [Чубинский 1877, 713]).

Наконец, третий семантический круг смерти совпадает со значением *иного света, життяя вековечного, просонья глубокого, онного сожизвленьица*. Здесь оппозиция жизнь/смерть читается как жизнь/вечная жизнь (или жизнь человеческая/жизнь космическая); она изоморфна оппозициям видимое/невидимое, близкое/далекое, красное/белое, день/ночь, земля/небо или земля/преисподняя.

Семантический мотив невидимости, характеризующий как «загробный мир», так и «душу», и *Смерть*, которая «не кажась ходит», смол. [Добровольский 1894, 109], соотнесен с мотивом слепоты или конкретизирован в нем. «До Суда нет муки, но все (умершие) слепы» (влад. [Завойко 1917, 89]). Мертвецы слепы, «черти, видящие живых (Вий), — как бы шаманы среди них» [Пропп 1946, 60]. В лексике, связанной с погребальным обрядом, сохранено это представление «слепоты»: *сліпий мак* — мак, которым посыпают могилу *босуркуна* (укр. [Богатырев 1971, 272]); ср. полес. *мак-видюк (ведю́н), глухой мак* — другое название того же магического средства. Можно предположить, что в метеорологическом термине *слепой дождь*, который имеет и такие характерные именованья, как ровен. *топлэник сјушица* [Азимов 1983, 215], эпитет соотнесен с этой характеристикой «мира мертвых»³³, то же можно предположить и об укр. *слепец* 'воробей', который Д. К. Зеленин истолковывает как заместительное именование на основе табу, имеющее продуцирующую направленность (чтоб не видел посевов) [Зеленин 1930, 6]. Имея в виду связь птиц (и воробья, в частности: «Як воробей прилетае, так кажа, што дид, чи диця, чи сынок прилетае, у кого хто помёр» (гом. [Седакова 1983, 260]) с *душами*, можно иным путем интерпретировать эту метафору. Мотив слепоты и невидимости находит драматическое воплощение в «играх при покойном», для многих из которых необходимо завязывание глаз или отворачивание водящего.

Невидимость связана также с темнотой. Темнота загробного мира составляет мотивацию многочисленных обрядовых актов со свечами и зажиганием света в доме в течение обрядового времени. Наряду с общераспространенным представлением о необходимости зажигать свет,

³³ С той же темой «мертвецов» и «загробья» могут быть связаны и приводимые в указанной статье термины *жыдоўскі дошч* и *цыганьскі дошч*: ср. воплощающие мотив «чужого», «некрещеного» эпитеты смерти в загадках и плачах: *сарацынскі, варварскі* и т. п.

помогающий умершему пройти темный путь в загробье, зафиксировано и более редкое запрещение света в это время: женщине, жегшей свет после погребения, явился отец и сказал, что все мертвецы перешли лужу, а он нет, потому что у нее горел свет (гом. [Седакова 1983, 257]). Как имитируемая слепота, так и темнота необходима для многих *забав при вмерци*.

Белый цвет — постоянный атрибут смерти. Он присутствует во всех «видениях», «явлениях» Смерти, в заложных и связанных с мертвецами демонах; он представлен традиционной одеждой покойного, знаками траура (вывешенными наружу белыми полотнами, полотенцами). Для облегчения трудной смерти умирающего накрывают белым (с.-рус. [Бурцев 1902, II, 171]). Белому цвету как атрибуту смерти в обряде противопоставлен *красный*: красными нитками перевязывают гроб или подпоясывают покойного, перевязывают кружки, из которых пьют на похоронах (косов. [Гнатюк 1912, 282]), опоясывают участников погребальной процессии; особенно обильно представлен красный цвет на похоронах незамужних и холостых; красным должна утираться беременная во время похоронной процессии; красный исключен из одежды семьи, носящей траур, и т. п. Такое символическое распределение цветов можно считать универсальным³⁴. Б. А. Успенский, однако, трактует *красный* цвет в погребальном обряде как синоним *золота* и атрибут загробного мира [Успенский 1982, 60–61]. Это истолкование не противоречит первому³⁵: в сфере профилактических актов и предметов обряда мы постоянно сталкиваемся с тем, что смерти противопоставляются предметы, принадлежащие ее же сфере (например, печь, хлеб, могильная земля — см. главу 4). Противопоставление одноприродных явлений вообще характерно для данной картины мира; так, вампиров убивает сын вампира, *вамтирад-жия*; огненного змея побеждает его сын и т. п.

Разумеется, мы далеко не полно описали славянские представления о смерти и загробном мире: здесь выбраны лишь те содержательные мо-

³⁴ «В ритуалах, связанных с жизненными кризисами, белым смывается состояние ритуальной смерти, т. е. преодолевается пограничное состояние между двумя периодами активной социальной жизни» [Тернер 1977, 65]. Таким образом функция белого в обряде совпадает с функцией воды.

³⁵ В локальных вариантах обряда красному и белому поручена одна функция. Так, «шматочки» (лоскуты, ленты, нити), которыми перевязывают руки и ноги умершего, обыкновенно красные — однако в с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. для этого употребляют белые «шматочки з перкаля»; при этом красное из одежды покойного исключено: «штоб родня не мерли», «штоб молодая родня не мерли» [Седакова 1983, 255].

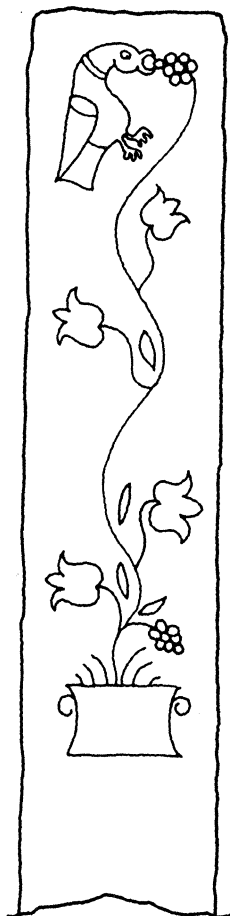
тивы и метафоры, которые имеют непосредственное отношение к прагматике погребального обряда.

Итак, в своем содержании обряд может быть обобщенно описан следующим образом: это раздел, деление живых с умершим, души с телом, области смерти с областью жизни; затем, путь души, в соответствии с ее долей, в область смерти, характеризуемой прежде всего как невидимое.

Как другие переходные обряды, погребальный моделирует переход таким образом, что его действия не исчерпываются линейным одно-векторным движением: он обращен не только к новому пространству смерти, но и к покидаемому пространству жизни. В обряд включен ряд действий, направленных против основного движения обряда: так, родные не отдают тела при выносе гроба (чернов. [Гнатюк 1912, 343]); на второй и следующие дни по погребении могилу *побуждают* (блр.), совершают *розбуд* (блг.); в сороковой день *душу* приглашают в дом (особенно на Русском Севере) и т. д. (Ср. подобные действия в свадебном обряде, моделирующие затрудненный и как бы против воли совершаемый переход в новый локус.) Это движение, помеха уходу умершего, его удержание в области жизни — «побочная тема» погребального обряда, подхватывается календарным поминовением и развивается в нем как «основная тема» (см. [Седакова 1979]).

ГЛАВА 2.

*Состав, структура
и функции
погребального обряда*



Границы обряда

С первого же шага к выяснению общей структуры обрядовых актов — с определения границ обряда, его начала и конца — мы встречаемся с разными традициями, представленными на славянской территории. Обыкновенная продолжительность позднейшего погребального обряда (включая частные поминки) — год, отсчитывая со дня смерти. Однако обряд северо-западной Болгарии обладает значительно большей продолжительностью: он начинается с неопределенного времени до кончины (*помана*, прижизненные поминки) — и длится до 3, 5, 7, 9 лет после смерти (*розкопальки*, вторичное захоронение, известное также в Валахии, Черногории, Словении и других областях Балкан, как православных, так и неправославных). Восточно- и западнославянские обряды не знают ни такого «предисловия», ни такого «последствия». Однако реликты и того и другого можно заметить в восточнославянском материале.

Прижизненная *помана* имеет отголоски в традиционном заготовлении стариками *смертного платья* (*влад. свертка*) и (местами) гроба (или досок для гроба). Зафиксирован редкий обряд с этим заготовленным гробом: *гарна хата вична* наполняется отборной пшеницей, которая затем раздается в жертву (укр. [Чубинский 1877, 707]; костр. [Смирнов 1920, 11]). Этот акт соотносим с «угощением из гроба» на похоронах болгар: приготовленную горя-

чую еду (*манджичка, кравай, жито*) ставят в гроб, и каждый входящий берет из нее — *от неговата къща* (комр. [зап. И. Седаковой]). Н. Н. Велецкая, пристально просматривая в славянской традиции реликты архаического обряда «убиения стариков», ставит в ряд с *пома-ной* русский крестьянский обычай *купать стариков с тягла* [Велецкая 1978, 157]. К обширному материалу, касающемуся обрядового отношения к старости, подобранному в монографии Велецкой, можно добавить такие факты, как обычай отогревать землю на кладбище навозом — в семье, где есть старики (курск. [Гнатюк 1912, 417]); весьма близкое «убиению стариков» кормление их *забытым хлебом* (хлебом, который забыли вынуть из печи): *забутько* дают старым, шоп забуўсса скорийше, нэ пэрежываў» (дубр. [Страхов 1983, 100]); некоторые вариации обряда в похоронах стариков.

Что касается той части обряда, которая следует за обычным для современного обряда годовым трауром, Э. Гаспарини без сомнения относит его к общеславянской архаике, приводя фольклорный материал западных и восточных славян, данные археологии, которые должны доказать исходное наличие вторичного захоронения в славянском обряде. В противоположность мнению Гаспарини о том, что «обычай этот не имеет аналогий в античной Греции» [Gasparini 1973, 504], Е. Е. Голубинский считал его происхождение византийским: он существовал в монашеской среде на Афоне до второй половины XI в.¹, причем «проверка» костей свидетельствовала о том, «не был ли умерший под клятвою архиерейской или иерейской (если не разложился — был)» [Голубинский 1904, 454]. На Руси этот обычай, по Голубинскому, некоторое время существовал в Киевских Печерах.

Можно предположить, что «вторичное захоронение» представляет собой переходный тип от трупосожжения с последующим погребением останков к трупоположению. В восточнославянском регионе реликты этого обряда можно увидеть в особых актах, совершаемых над *старыми костями* (если в могиле обнаруживалось старое погребение — *кости будить*: их перемывают и завертывают в платок, затем предают земле — влад. [Завойко 1914, 94]), а также в раскапывании могил «ходячих» покойников — с той же проверкой состояния останков и порчей тела неразложившихся *вупоров*: вбиванием осинового кола в рот, отрубанием головы, прокалыванием сердца и др. Вероятно, с этим связано и блг. *лекуване* трупа в тех районах, где *розкопальки* неизвестны.

¹ Ср. рассказ о таком же перенесении костей, обмытых вином и завернутых в белый платок, у францисканцев XIII в.: I Fioretti di S. Francesco. A cura di G. D. Bonino. NUE. 1974. P. 129–130.

С «вторичным захоронением» связан еще один архаичный обряд, также описанный Голубинским как греческий по происхождению (осужден Карфагенским Собором IV в.): крещение костей. Так, на Руси в 1044 г. были крещены Ярославом кости князей Ярополка и Олега [Голубинский 1904, 430]. В позднейших белорусских обрядах известна традиция крестить некрещеных детей — «успокоить в могиле: „Будь Иван или Сцепан...“, „Будь Анна или Мария...“» (гродн. [Шейн 1890, 550]). В Полесье при этом распространены две пары имен: Иван и Мария — и Адам и Ева; ими могут крестить и после погребения (там, где нечистое место, говорят эту формулу) или на похоронах до погребения: «нехрищенное дзиця хрисцят як у домуўку кладуть: старыя бабы повьюць и хрисцять дэвочку — *Ева*, мальчика — *Одам*. То ж першыі людзі» (гом. [Седакова 1983, 261]).

В Закарпатье у русинов имена Адам и Иван противопоставлены: *Адам* — как некрещеный, *Иван* — как крещеный; русский (повивальная бабка крестит мертворожденное дитя: «аш есь Адам, будь Иван, ажесь Ева — будь Еўка»² [Богатырев 1971, 249]).

Основной объем обрядовых действий позднейшего обряда неравномерно распределен в течение года со дня смерти и имеет следующее временное членение:

- 1) Обрядовые акты до кончины;
- 2) До погребения: от 1 до 3 дней (трехдневный срок установлен в России указом Петра I [Шейн 1898, 574]);
- 3) В течение 40 дней (или 6 недель) «поминок», в которых особенно выделяются первые 3 (или 9, или 12) дней по погребению;
- 4) Год со дня смерти, в течение которого справляется два поминальных *обеда* (полгода и год, иногда также 3 и 9 месяцев) и исполняются предписания траура³.

40-дневный срок активного поминовения *до представления души*, за которым стоит представление о промежуточном положении умершего, его «мытарствах», «испытаниях», естественно было бы связать с церковным влиянием: уподобление сроку от Воскресения Христова

² В этом случае предполагается, что Адам и Ева — как бы врожденные имена всех людей; их не надо давать мужчине или женщине: с ними человек рождается.

³ См. каноническое церковное объяснение поминовения в 3-й день (третины), 9-й день (девятины) и 40-й (четыредесятин): «Третины убо творим, яко в третий день человека вид изменяется. Девятины, яко тогда все растичется здание, храниму сердцу единому. Четыредесятини же, яко и самое сердце тогда погибает. И рождение бо сице происходит: в третий бо день живописуется сердце, в девятый же составляется в плоть: в четыредесятый же в совершенный вид воображается. За сию вину душам память творим». Синаксарь Субботы мясопустной // Триодь Постная. Изд. Моск. Патриархии. М., 1992. С. 22–23.

до Вознесения (40 дней) или Великому посту (6 недель)⁴. Однако это число, как и другое распространеннейшее число дней «испытания души» между кончиной, выходом из мира живых, и входом в другой мир — 30, может восходить к дохристианской древности. Х. Ранке связывает эти две распространеннейшие традиции поминовения — 40 и 30 дней — с лингвистическим показателем: разделением индоевропейских языков на группы сатэм (40 дней) и кентум (30 дней) (цит. по: [Gasparini 1973, 605]). Однако в славянской области встречаются и другие, кроме 40, символические числа, отнесенные к этому промежуточному состоянию «души»: три (3 ступени поминальной лестницы из теста — ср. 3 самых напряженных дня поминовения, блр. *промываць вочи, будзицы*, укр. *будити*, блг. *розбуд, прэльиф* и др. термины этих дней); двенадцать (12-дневное поминовение в гом. Полесье [Седакова 1983, 257]); двадцать четыре (24 ступени *лесенки* — калуж. [Архив, 602] или 24 хлеба — «по числу мытарств»); двадцать шесть (26 мытарств и, соответственно, 26 *пътници* 'хлебцев', комр.).

Народные представления описывают путь души как ее ступенчатое удаление: выход из тела; выход из дома; выход из всего здешнего мира. Однако строить на основании этих представлений членение обряда нельзя, так как сообщения о времени прохождения каждой ступени слишком разноречивы. Так, по местным вариантам, умерший *чува* («слышит», т. е. душа не вполне оставила тело) до стука гробом о порог; до колокольного звона; до отпевания; до первой горсти земли, брошенной на гроб. Душа покидает дом с выносом гроба — но, по местным поверьям, еще 40 дней (или 12 дней, или 6 недель) обитает дома (или около дома, или путешествует по местам, которые посетила при жизни), или остается в доме *на покутье*, пока кто-то еще в селе не умрет (пинск. [Булгаковский 1890, 173]). Душа покидает землю в 40-й день (рус. *представление*, блг. *равнене гроба* и др. термины этого дня) — но еще год нельзя белить потолок, поскольку там *душа ходит...* и т. п. Поэтому единственно надежным показателем для членения обряда можно считать пространственную приуроченность его актов, имеющую глубоко символическое значение для «переходного обряда».

Состав обряда и его членение на основании пространственного признака

В предыдущей главе мы попытались описать тот переход, выход и вход души, который моделирует погребальный обряд в его семантических мотивах и метафорах. Теперь, основываясь на том

⁴ Сорокадневный Великий пост заканчивается к Лазаревой субботе.

же представлении о ведущей роли пространственного кода, опишем этот переход в конкретном воплощении обрядовых актов: как переход из одного локуса через ряд посредующих в другой. Единицы пространственного языка, естественно, переменятся: на место области жизни и области смерти, двух полюсов перехода на содержательном уровне, конкретика обрядовых актов ставит дом и кладбище.

Дом противопоставлен смерти как центральный локус жизни. Событие смерти описывается в плачах как ее вторжение в дом, незваный приход злого гостя. Среди примет смерти — стук птицы в окно, в дверь, в стену; прорубание нового окна в доме; беспричинно, сама собой отворяющаяся дверь и другие нарушения замкнутости дома для смерти. Среди сновидений, сулящих смерть, — разрушение дома, вход в дом батюшки (священника), обходящего село. Обряд должен восстановить равновесие, нарушенное вторжением смерти в дом, вынести из него смерть, проводить ее (см. термины *проводы*, укр. *привіди* 'похороны') на ее «законное» пространство, кладбище, «спрятать» там (ср. терминологию с этой семантикой: *поховати*, *похоронити*, *погresti*; этимологически имеющее тот же смысл 'предать забвению' др.-рус. *погрєнѣти* — см. [Якобссон 1965]) и «замкнуть» (см. акт бросания замка в могилу).

В мире живых есть постоянные «точки контакта» с загробьем, «ходы» в иной мир: это колодцы⁵, дупла в корнях⁶, межи, перепутья и другие «выморочные места». Обряд стремится сузить многообразие и бесформенность пространственного представления смерти, ограничить ее область зоной кладбища (полес. *свяченой землі*), не создать новых прецедентов таких «ходов» из области смерти, угрожающих живым. С другой стороны, обряд должен помочь умершему пересечь трудно преодолимую границу двух миров (воплощаемую в образах стеклянной горы, огненной реки, брода, неприступной стражи и др.).

Однако дом и кладбище не только противопоставлены как полюса перехода: в определенном аспекте своей семантики они тесно сближены. Лексика «дома» настолько тесно связалась с обозначениями гроба, могилы (*хата*, *кѣша*, *куща*, *хоромина*, *домовище* и т. п.), что можно встретить табуирование употребления слова *дом* по отношению к жилищу: «В с. Богодухове (Орл. губ.) и смежных селениях не говорят: „Иду домой“, а „Иду ко двору“. *Домой* — это значит на по-

⁵ Колодец тесно связан с представлениями о загробном мире: см. гадания у колодца, вызывание дождя у колодца, блг. *таласѣм*, нечистый дух (явно связанный с «заложным») который у колодца *плаши* (пугает), весь в белом (комр.). Из собственного погребального материала можно привести приметы: глядеть во сне в колодец — к смерти; игру *колотез* на похоронах (косов. [Гнатюк 1912, 265]); обычай вешать по уtoplеннику веревку на колодец (костр. [Смирнов 1920, 23]).

⁶ В дупло в корнях змеи уползают в *Вирай*.

гост» [Иванов 1900, 118]. (Подобное обратное действие метафоры наблюдается относительно употребления *дед* и *бабка* — см. главу 5.) Гроб и могила представляются в обрядовых диалогах и причети н о в ы м домом — но и дом осмысляется как нечто, в противоположность д в о р у связанное с подземельем (ср. казан. *не под землей* 'не в доме' [Зеленин 1914–1916, 540])⁷. В новом *доме* кто-то должен умереть (общераспростр.), при этом первый покойник становится духом дома, *дедушкой* домовым (ср. укр., смол. *дидько* — первый покойник кладбища). Исследователи славянских древностей предполагают, что именно дом (или пространство около дома) мог быть древнейшим местом захоронений у славян: красный угол [Gasparini 1973, 619], подполье, голбец [Голубинский 1904, 456], подпечье, подпорожье. Материал позднейших обрядов сохранил некоторые реликты погребения возле дома или под домом, но это касается похорон некрещеных детей и вещей умершего. Однако в целом «место жизни» и «место вечной жизни» (ср. минск. *житье* 'смерть', *до життяя* 'до смерти'; с.-рус. *сподобиться на вечное житье*) разъединены и соотнесены с домом и кладбищем как «новым домом», «другим домом» умершего: см. традицию надгробий в форме дома или следы этой традиции в лексике надгробных сооружений — полес. *пріхором*.

В пространстве *дома* прочная связь с миром умерших сохраняется для по ку ти (красного угла), п е ч и (см. словарную статью «Печь», ч. II), п о д п о л а (глядеть во сне в подпол — к смерти), с т о л а: на стол возлагается гроб — по другим традициям, только гроб детей; стол расшатается — к смерти хозяина (витеб. [Никифоровский 1897, 278]); если гости застанут хозяев за небубренным столом — к смерти [там же]; на поминках с т о л воплощает собой «верхний мир», небо, пространство под столом — нижний, землю: на стол кладут еду для умерших, под стол — для умерших скоропостижно (перм. [Зеленин 1914–1916, 1050]); под столом подбирают упавшие крошки некрещеные дети и т. п.

Несмотря на то что дом — локус жизни — немислим без смерти («первой смерти»), он представляется замкнутым пространством, в которое смерть, внешняя по отношению к нему, войти не может: естественные входы и выходы (двери, окна) для нее как бы закрыты (ср. др.-рус. вынос через пролом в стене на княжеских похоронах⁸, а также разнообразные разламывания границ дома — стен, крыши — при труд-

⁷ Возможно, этот термин консервирует представление о древнейшей форме жилища — землянке.

⁸ «Ночью же межю двема клетьми проймавши помость, обертевши в ковер ѝужи съвесица на землю; възложише ѝ на сани везьше поставиша ѝ въ святей Богородици» (похороны кн. Владимира в 1015 г.) [ПВЛ, 89].

ной смерти в современном обряде). Ср. также случаи выноса в окно в позднейшем обряде: при эпидемиях (костр. [Завойко 1917, 18]); вынос в доме первого умершего (новг. [Шейн 1890, 794]).

Второй полюс обряда — погост, могила. Основная семантика могилы и погоста — выделенное, ограниченное, ритуально узаконенное место смерти. Существующая до позднейшего времени оппозиция мест захоронения «чистых» и «нечистых» покойников (при том, что само понятие «правдивой смерти», как мы уже говорили, существенно переменялось), где погосту противостоят: поля, перекрестки дорог, болота, стоячие воды, границы полей, ворота двора, двор, гумно, подыбица, подпорожье, — построена на различии двух видов смертей: смерти реальной, физической — и смерти обрядово пережитой. «Заложные» «тесно связаны с местом своей неестественной смерти» [Богданов 1918, 171]. Такая тесная связь «заложных» с «выморочными местами» находится в прямой зависимости от того, что «нечистые» лишены обряда, который осмысляется в данном случае как своего рода «дележ», распределение пространства между *жизнью* и *смертью*. В ходе погребального обряда должно стереться значение реального пространства кончины (дома, лавки в доме), и смерти должен быть отведен «освященный», обрядово закрепленный участок земли. Там вместе с телом погребается и замыкается сама смерть. Если же реальное место кончины не снимается ритуальным, присутствие смерти или воплощающей ее нечисти консервируется, создается «нечистое», «урочное», «выморочное место».

Местные обряды, как мы говорили, по-разному распределяют виды кончины в их связи с законным/незаконным местом погребения. Однако общая картина погребения некрещеных детей, самоубийц, домашнего скота, а также мест уничтожения вещей покойного (похороны вещей) дают возможность выделить древнейшие семантически важные признаки, на которых построена оппозиция пригодных и непригодных для обрядового захоронения мест: это сухой/влажный, дом/лес, земля/преисподняя. Оппозицию кладбища другим местам захоронения (здесь: на распутье) иллюстрирует факт погребения Тугоркана, «не-своего», «нечистого», занесенный в «Повесть временных лет» под 1096 г.: «И привезше ѿ къ Киеву погребоша ѿ на Берестовем межю путемъ идущимъ на Берестово и другимъ на манастырь идущимъ» [ПВЛ, 151].

Но существовало и особое пространство, менявшее свой смысл на противоположный при включении момента *времени*. Речь идет об *убогих домах* (существовавших в России до 1771 г. [Гальковский 1913, 201]), местах общего погребения неизвестных и странников. «Нечистые» до определенного момента (Великого четверга), после совершения общего

запоздалого ритуала эти места оказывались «законными». Однако с самого начала *бувище* — место «своих» мертвецов (своей веры, своего города). Этот акцент на «своем» очевиден в рассказе Софийского Временника за 1474 г.: иногородний, участвовавший в городском пасхальном погребении москвичей, «паде на земли, внезапно и оглохну и онеме» (цит. по: [Снегирев 1838, 207]). Можно подумать, что такое особое осмысление очищения временем исчезло с историческим исчезновением института *скудельниц*. Но из этнографических описаний можно заключить, что функция срединного, не постоянно «нечистого» места захоронения сохранена: это ограды погоста, рвы, кладбищенская изгородь. Вообще же представление о времени, стирающем противопоставление «чистой» и «нечистой» смерти, в позднейших верованиях усиливается: вообще нельзя хоронить самоубийц — но через некоторое время можно; некрещенные дети получают крещение на перекрестках [Богданов 1918, 175] и т. п. Различие из пространственного переходит во временное: интервал между смертью и ее ритуальным оформлением увеличен для «нечистых». Терминология «убогих домов» во многих случаях смешалась с обозначениями обычных кладбищ.

Назначение могилы и погоста как нового дома в обряде дублирует гроб. Две эти реалии похорон часто имеют одно наименование в диалектных терминологических системах: др.-рус. и ц.-слав. *гробъ* укр. *гріб* — 'могила', блр. *грабарь* — 'могильщик'. Если рус. *домовина*, *домовище* и подобные суффиксальные образования от основы *дом* обычно относятся к 'гробу', то блг. *кѣща* — 'гроб', 'могила', серб. *кућа* — 'могила'. Изготовление гроба уподоблено строительству дома в обрядовых формулах («Та поможе́тэ построїт мо́ему ба́тькові нову хату: не схотів у старій житі», укр. [Чубинский 1877, 706]), в плачах, где акцентуется его отличие от «обычного» дома:

Пятистеночёк рубится
 Не в пору да не вовремя,
 Без дверей, без окошечёк,
 Без щелей, без протёсочёк.
 Без брусowych-то лавочёк,
 Без текучёго жолобу.

(волог. [Ефименкова 1980, 17])

Однако у гроба есть в обряде и другое, не менее важное символическое значение «транспорта» — прежде всего водного транспорта, «ладьи». Если позднейшая форма гроба утратила свое сходство с ладьей, то эту форму повторяет полесский *прихором* — дубовая колода в форме лодки величиной с гроб, возлагающаяся на могилу. Из двух традиций перемещения гроба из дома на кладбище: нести (на холсте, на полотенцах

и др.) и везти (санями или телегой; конями, быками или волами), более архаичной представляется первая. Недаром при сосуществовании обеих традиций в локальном варианте обряда первая относится к старикам, богатым и другим «опасным» покойникам. Телега (и особенно сани)⁹ дублируют транспортную функцию гроба. До позднейшего времени на русском Севере были известны и похороны в лодке (олон. [Шейн 1890, 778]). Сам же гроб, кроме того, дублирует ложе (ср. блг. *пучивалуту*, *почивало*; укр. *тверде ложе*) и одежду покойного (ср. *деревянный кафтан* — 'гроб').

Древнейшая форма гроба (см. главу 4) — колода, выдолбленная из одного дерева, и его номенклатура — *дерево*, *дуб* и под. говорят о том, что посмертным домом умершего представлялось дерево. (Ср. пародию на такой гроб в долбленной репе в обряде «похороны мух».)

Итак, неравномерное, затрудненное движение обряда идет от *покутья* — красного угла до *покутья* — кладбища. Его кульминация — прямо разыгранная «модель пути», погребальное шествие.

Основными локусами обряда являются (в порядке следования): лавка в красном углу; гроб (и стол); дом (комната и сени); двор; путь (село и дорога); кладбище; могила.

На основании пространственного расположения обрядовых действий выделяются три основных этапа обряда:

1. Обрядовые акты в доме:

- до положения в гроб;
- до выноса.

2. Путь от дома до кладбища.

3. Обрядовые акты, совершающиеся и в доме, и на могиле; хождение на могилу (*побужаць*) и возвращение домой. Конец этого этапа — приглашение «души» на поминки 40-го дня в дом и *проводы* ее на кладбище.

Здесь, собственно, активные обрядовые действия («кормление могилы», «угощение души» в доме) в обоих локусах обряда кончаются: временное оформление могилы и неполное очищение дома завершено. Годовые поминки повторяют и закрепляют этот конец: могила оформляется окончательно, с дома снимаются предписания траура. Вместе с тем *сороковины*, венчающие собственно погребальный обряд, выводят за его пределы, перекидывая мост к общему календарному поминовению. Состав *сороковин* уже близок к составу действий на домашних поминках календарного цикла осенне-зимнего сезона:

⁹ У нас нет возможности подробно останавливаться на саях — древнем (ср. др.-рус. фразеологизм «сѣда на санѣхъ»; укр. «посадовити на саночки» — ритуал умерщвления стариков) и в некоторых славянских регионах исключительном обрядовом транспорте, применяемом и летом [Котляревский 1891; Анучин 1890; Велецкая 1978].

1. Приглашение «души» (там — «душ») с кладбища в дом на ночь;
2. Угощение «души», приготовление бани для нее;
3. Проводы «души» на кладбище (через окно).

Подробный список обрядовых актов с их терминологией мы приводим в «Обобщенной схеме погребального обряда», на нумерацию которой в дальнейшем изложении будем ссылаться.

Функциональная направленность обрядовых действий

Ярко выраженная двойственность всего обряда и отдельных его актов традиционно интерпретировалась этнографами как результат того, что обряд обращен одновременно к двум адресатам: живым и умершему — и воплощает собой:

1. Оказание почести умершему, помощь ему в переходе в загробную жизнь.
2. Ограждение живых от действия смерти (см., например, исследования Н. Н. Харузина, А. Котляревского).

Предлагалась и психологическая мотивировка этой двойственной — возвеличивающей покойного и уничтожительной для него (см., например, вкладывание в гроб запасной одежды и, вместе с тем, взрывчатых веществ — блг.), «милосердной» к умершему и «жестокой» к нему тенденции погребальных ритуалов: это два разных типа переживания страха смерти (З. Фрейд. «Тотем и табу»).

В интерпретации архаических ритуалов Фрейд, как обычно, исходит из целиком «эгоистической» модели психики человека (в данном случае исполнителя обряда, переживающего ощущение «крайней вирулентности смерти», но также угрызения совести, поскольку смерть ближнего исполнила его скрытое желание) [Фрейд 1923]. Если принять противоположную, целиком «альтруистическую» модель ритуала, то окажется, что двойственность погребального обряда может быть интерпретирована через двойственность образа самого покойного в период от кончины до погребения. Он характеризуется как *гость* (см. выше) среди живых: «Гасьтуй, гасьтуй, мой ты сынуличка. Нямношка ш тябе ужо у нас гасьтювати!» (могил. [Чубинский 1877, 425]) — но он еще «гость» и на «том свете»: «Отива *гостенин* на Страшня съд» (комр., запись И. Седаковой). После того как «уничтожена», предана земле его плоть, заключающая в себе «саму смерть», общий ход обряда меняется, в нем усиливается «положительная» тенденция («будить» покойного и т. п.).

Однако, рассматривая каждый конкретный акт обряда, мы едва ли сможем определить его адресата: к живым или к мертвому обращен, например, акт осыпания гроба зерном? Чаще всего точной адресованности у обрядового акта нет. Вероятно, для объяснения противоречи-

вых тенденций обряда, для понимания принципов варьирования (до противоположности) отдельных его предписаний в локальных вариантах следует обратиться не к адресатам обряда, а к тем же ключевым пространственным представлениям, которые составляют код погребального обряда. В данном случае — это пространственное представление границы между областями жизни и смерти. Все основные обрядовые акты — операции с пространством — так или иначе сосредоточены вокруг этой границы. По тому, какой направленностью обладают эти действия, выделяются три основные функциональные группы актов в обряде:

1. Обрядовые действия, направленные на разрыв границы жизнь/смерть. Цель их — помощь умершему в достижении *онного света*.

2. Обрядовые действия, направленные на восстановление, укрепление границы жизнь/смерть. Цель их — замкнуть смерть, оградить живых от ее нового вторжения.

3. Обрядовые действия, направленные на установление контакта через границу *жизнь/смерть*. Следствием этого контакта ожидаются плодородие и обилие, посылаемые из области Смерти, от «родителей» (метафора смерть ~ плодородие).

Все эти три функции одновременно присутствуют в течение всего обрядового времени. Но одна из них обычно доминирует над остальными, составляя характерность отдельного акта.

Доминирование какой-либо одной из функций во многом определяет специфику местных вариантов, так что расхождения в составе и последовательности обрядовых актов приобретает некоторую системную цельность.

В качестве примера обряда с необычно ярко выраженной доминирующей 2-й функцией можно привести похороны в с. Вербивцы Теребовельского пов. Тенденция оградиться от смерти формирует такие особенности его состава: окна моют еще до смертного исхода горохлянкой; молодым нельзя дотрагиваться до тела: не будет детей; в гроб каждому покойному забивают осиновый кольшек; в изголовье гроба рейки сбивают крест-накрест: «чтобы не ходил»; стук гробом о порог мотивируется как знак «выхода навсегда»; нельзя везти на кобылах — они будут неплодны; воз, на котором стоит гроб, — голый, солому стелить нельзя: уйдет урожай, достаток; на воз никто не садится [Гнатюк 1912, 370–379].

То же доминирование 2-й функции наблюдается в погребальном обряде Яворовского уезда, но в специфическом преломлении: действия, направленные против смерти, здесь активны и наступательны (апотропоические акты), тогда как в цитированном выше обряде преобладает криптическая (оградительная) магия. В похоронах Яворовского уезда «смех над смертью» присутствует на всем протяжении обряда (в древ-

нейшем погребении Ибн-Фадлана «смеху» было отведено вполне определенное место): вечером по смерти собираются на *жарты з трупом*: на глазах родни дергают труп за ноги, за волосы («чтоб угадал, кто дергал»); щекочут палкой нос («чтоб засмеялся»); стук гробом о порог мотивируется: «чтоб оглох»; плачи отсутствуют; в ходе погребальной процессии идут, «говоря обыденщину»; воз с гробом остается без внимания и отъезжает: «персти» (горсти земли) на гроб не кидают [Гнатюк 1912, 210–212].

Доминирование 2-й функции породило и такую своеобразную местную традицию, как полное отсутствие поминок: «поминок вовсе нет: „Мертвой костью не шевели“» (обонез. [Барсов 1872, 312; Куликовский 1898, 55]). Ту же картину преобладания 2-й функции дает болгарский обряд с его многочисленными превентивными актами, «чтоб не повампирился». Но, в отличие от цитированных выше украинских образцов, болгарский обряд тесно связывает 2-ю функцию с 1-й: именно вследствие *неперехода* (не-пересечения границы) умерший и становится опасен для живых (ср. с этим необыкновенную эксплуатацию корня *път-* в болгарской погребальной терминологии).

Две другие функции обряда сопровождается магия другого порядка — продуцирующие акты¹⁰.

Анализ структуры обряда с точки зрения функциональной направленности действий позволяет уточнить его композиционную решетку. Так, исчезновение 1-й функции сигнализирует границу между погребальным обрядом в узком смысле и годовыми поминками. Доминирование 1-й функции, специфически погребальной, позволяет считать этап погребального шествия смысловой кульминацией обряда. Этому соответствует и наибольшая драматизация погребального шествия: усиление плачей, строгое пространственное распределение участников процессии (различное для локальных обрядов).

Представление границы между пространством смерти и пространством жизни, которому на содержательном уровне соответствуют мотивы огня, воды, горы, темноты, стражи и т. д., на уровне конкретных обрядовых актов воплощается:

- в границах тела умершего (особые предписания о прикосновении к нему; недопустимость открытых глаз);
- в одежде (предписания о глухой замкнутости — или, наоборот, расстегнутости одежды; приемы шитья — не шитья савана и др.);
- в границах гроба (предписания о глухой замкнутости — или, напротив, проделывание окон, вкладывание шнура в гроб);

¹⁰ В определении типов магических действий используется терминология Е. И. Кагарова [Кагаров 1928, 247–254].

— в границах дома: стенах (сон о падении стен наружу — к смерти, ср. осыпание стен дома зерном при входе на «смотрины», выливание воды на углы и т. п.); крыше (при кончине на крыше гремит, *як зализо об зализо*; действия с крышей при трудной смерти — снимать тесовину, крутить дыру, вбивать вилы); окнах; дверях (затворение и растворение дверей в определенные моменты обряда; непроизвольно раскрывающаяся дверь — к смерти; на поминках, напротив, дверь невозможно открыть изнутри, «будто подпирают»); пороге (стук о порог гробом при выносе, удар по порогу топором и пр.); лестнице (мотив «покривившихся лесенок» в плаче); печи (которая, очевидно, представляет собой ход в мир стихий, в землю, в ветры — ср. полес. вызывание ветра для мельниц при помощи магии с печью черниг., бросание веников в печь ([Атлас, 115]);

— в границах села (на них совершается «погребение вещей», битье горшков, удары топором и пр.);

— в границах кладбища, в ограде (поверья о смерти тех, кто выйдет с кладбища первым (последним), раскрытие кладбищенских ворот на *диды* и пр.);

— в границах могилы (если края осыпаются — к новой смерти).

Основные типы пространственных операций в обряде

Границы противопоставляют в обряде внутренний локус внешнему. Действие смерти осмысляется как направленное из экстерьера в интерьер (вторжение смерти в дом при кончине; во время бдения при покойном «в доме есть *нецо*: одна женщина при покойном пошла на двор, а дверь не открывается — будто кто-то снаружи ее подпирал. Все пробовали открыть — не могут», гом. [Седакова 1983, 256]), так и наоборот (из дома покойного ничего нельзя выносить и т. п.). Акты обряда, направленные на пресечение или, напротив, усиление этого движения, представлены несколькими типами.

а) Размыкание–замыкание локуса.

Дом размыкается для смерти при «трудной кончине» (табл. 1, № 11, 13, 14); дорога размыкается *поманой* (полотном, на котором лежат хлеб и др., его «стелют» перед процессией) (№ 77); могильная земля размыкается зерном, деньгами, слезными платками и т. п. (№ 84). Общий смысл «размыкания» может быть выражен в таких конкретных действиях, как разрушение преграды (прорубание стен, потолка, открывание дверей и т. п.), наведение «моста» (например, *помана*), «плата» за проход (кидание денег или полотна).

Замыкается: тело умершего (№ 17); глаза (№ 18); одежда (№ 34, 35); гроб (№ 81); дом после выноса (№ 65, 69); дорога

после погребальной процессии (№ 82); могила (№ 86, 89) и т. д. В принципе, каждый локус обряда «размыкается», становясь «локусом смерти», и «замыкается» после того, как смерть переносится в другой локус.

Операция замыкания производится, например, опоясыванием (умершего, участников процессии); круговым движением (например, обходом вокруг гроба); смыванием следа или замещением предмета в данном локусе (например, полаганием камня на место покойного).

Относительно многих из перечисленных здесь локусов существуют противоположные предписания о замыкании или незамыкании его. Прежде всего, это касается одежды умершего: в одних местных вариантах предписывается глухо застегнуть и завязать все узлы, в других — наоборот, в третьих — развязывание производится с определенными целями (чтобы вдова, вдовец могли заключить новый брак). То же касается гроба: он должен быть или совершенно герметичен, или, напротив, иметь щели, окна, шнур, по которому из него можно «выйти». Принцип «незамыкания» связан с доминирующей 1-й функцией обряда («чтоб умершему легче встать из гроба» и т. п.), принцип «замыкания» — со 2-й («чтоб не унес с собой»). С «незамыканием» семантически связана такая характеристика обрядовых действий, как неоконченность или «недобросовестность» («халтура») обрядовых изделий: шитье на живую нитку (ср. блр. *ушити як на мерца* 'сшить плохо'), грубая обработка гроба и т. п. Неоконченность этих действий моделирует неокончателность смерти, неоконченность существования умершего.

б) Движение крест-накрест, пересечение.

Само действие смерти осмысляется как «рассечение» (пути, нити жизни), поэтому среди примет смерти есть основанные на этом пространственном подобии: «пчелы перелетают улицу — к смерти» [Никифоровский 1907, 203]; лучина при щипании ложится крест-накрест — в доме будет *мрец* [там же, 83].

Обряд прибегает к этой операции пересечения, демонстрируя, как и в случае замыкания, противоположные варианты. Ср. болгарские, сербские, полесские поверья о том, что, если через тело или гроб перескочит какое-то животное или что-то передадут, умерший «не дойдет», станет *нечистиком*, — и обрядовую практику передавать через гроб жертвы в доме (№ 58), в дороге (№ 75), передавать их через могилу (№ 83). Как и замыкание, пересечение связано с усилением 2-й функции.

в) Действие с обратным вектором.

Этот принцип операций с пространством очень широко представлен в обряде: с обратным вектором производится изготовление снаря-

жения (строгают, шьют от себя — иногда также левой рукой); одевание (в обратную сторону заворачивают онучи — влад. [Завойко 1914, 93]); опрокидывают горшки: оборачивают оглобли после захоронения, переворачивают вверх полозьями дровни на могиле (волог. [Зеленин 1914–1916, 20]) и др. В случае особых похорон эта обратность еще удваивается: колдуна несут вперед головой (тул. [Шейн 1898, 179]), то же при эпидемиях (нижегор. [Доброзраков 1853, 51]). Обращение к действиям с обратным вектором известно во многих других обрядах (например, при проводах «някрута» в доме переворачивают иконы, стол, скамьи, ухваты, помело, жернов [Никифоровский 1897, 87]); при «встречах с нечистой силой» (например, если заблудишься) в нечистых, урочных местах и др. На основании таких «обратных» действий и других случаев «обратности» (например, времени дня и ночи: солнце светит живым, а месяц мертвым) или признака женский-мужской (опоясывание парня женским поясом в гробу [Червяк 1927, 147]) Б. А. Успенский делает вывод об обратной ориентации «инога мира», его зеркальности здешнему.

Но считать единственной характеристикой загробного пространства его обратность было бы упрощением. Сама обратность (очень непосредственно проведенная в обряде) может быть понята как простейшая, нагляднейшая иллюстрация «инакости».

Загробное пространство «иное», а не обратное, не перевертыш «этого»: оно не обладает протяженностью, постоянством масштабов и отношений, свойственных «этому», оно моментально, как формы, которые принимают «души». Эта абсурдность пространственных законов «инога» мира с точки зрения «здешнего» помогает понять сосуществование его взаимоисключающих представлений. Кроме зеркального представления двух пространств, обряд использует и другие принципы их противопоставления. Так, календарь мертвых может обгонять календарь живых (например, «Четверг страстной — старый Великдень», т. е. Пасха для умерших [Календарь 1894–1895, III, 264]; в церковь они ходят с пятницы на субботу¹¹; календарные поминки справляются накануне праздников — это относится к осенне-зимним поминкам), но может и отставать от него (для весенне-летних поминок характерно запаздывание на неделю «Пасхи мертвых», «Троицы мертвых»; но Пасха также может называться «Троицей для мертвых»).

¹¹ Б. А. Успенский предлагает видеть здесь противопоставление ветхозаветной (еврейской) и новозаветной традиций: Великий четверг как еврейская Пасха (по евангельским повествованиям) и суббота на месте христианского воскресенья. Умершие, «деды» существуют как бы в «ветхом» мире, до Христа (ср. с этим упомянутое употребление имен Адам, Ева при «крещении» умерших детей).

Кроме того, время мертвых может относиться ко времени живых в масштабе «день» = «год» — см. терминологию белорусских календарных поминок в течение года: вторник Фоминой недели — *Снедане на радзицелях*, Троицкая суббота — *абед на радзицелях*; поминки перед мясопустной неделей — *палудзінь на радзицелях*; Дмитриевская суббота — *вечеря на радзицелях* [Демидович 1896, 212]. Наш тезис о том, что обратность не является исчерпывающей характеристикой «инога мира», подтверждает и тот факт, что ходячую нечисть отличает не столько обратность, сколько «нецельность» ее облика: копыто вместо ноги, полосатые (волосатые) ноги *летуна* (влад., зап. автора).

г) **Подбрасывание вверх** в меньшей степени характерно для похорон. Здесь можно привести только ворошение и подбрасывание зерна три раза при выносе (закарп. [Богатырев 1971, 268]), подбрасывание тела ходячего покойника *осовым колком* (брест. [Седакова 1983, 254]).

д) **Разбивание, разрывание** (в противоположность разрезанию). Разрыванию взамен разрезания подвергаются на похоронах и поминках (в том числе календарных) хлеб и ткань. В обоих случаях можно видеть следствие общего запрета на железо для реалий погребального обряда (для гроба, для обуви). Ткань может не только разрываться, но и пережигаться огнем (при шитье савана, при делении полотна), что отражено в блг. *прегорялка* 'саван' (в отличие от русского, он одевается под одежду). Вероятно, польск. *zgięto* 'саван' имеет то же происхождение, а не является, как обычно думают, реликтом древнейшего трупосожжения. Можно предположить, что за действиями разрывания стоит не только известное в славянской архаике избегание железа (железо в виде топора, колуна, вил, иглы и др. присутствует в погребальном обряде в сфере катартики и профилактики), но, как и за широко распространенным разбиванием горшков (на могиле, у порога, на дороге), — определенная мифологическая мотивировка: уподобление действию самой смерти (ср. поверья о том, что *нечистики* разрывают в клочки человека или сброшенную им одежду — полес., гом. [Седакова 1983, 260]).

Обобщенная схема основных обрядовых актов (похороны, частные поминки, календарные поминки)

В таблицах 1, 2 суммирован состав действий погребального обряда и частных поминок (табл. 1) и календарных поминок (табл. 2). Это — схема-максимум обряда, не представленная реально ни в одном из локальных вариантов.

Во втором столбце таблиц приводится терминология этих актов. Бедность этой терминологии становится очевидной в сопоставлении с дробностью членения обряда.

Закрашенность последнего столбца означает отмеченность данного акта в большинстве известных нам описаний. Таким образом, по закрашенным клеткам можно представить схему-минимум обряда.

В таблице 2 представлены два типа поминальных обрядов: домашние (приуроченные обыкновенно к зиме и осени) и весенне-летнее поминовение на кладбище. Действия кануна поминального дня (во многом общие для двух типов) приводятся в разделе А. Схема собственно поминального дня дана в двух вариантах: домашние поминки — в разделе В1, поминки на кладбище — В2.

Таблица 1.

Обобщенная схема погребального обряда
(восточно- и южнославянский материал)

| | Обрядовые акты | Термины | Территориальное распространение |
|----|--|--|---------------------------------|
| | ПРИГОТОВЛЕНИЕ К СМЕРТИ (у стариков) | Глядѣць ў дуб блр., поглядѣць до дому блр., собира́ться за́муж блр. | |
| 1. | Приготовление одежды | | |
| 2. | Заготовление гроба (или досок) | | |
| 3. | Особые ритуалы с гробом: стоят перед ним без шапки; наполняют зерном и раздают его | | |
| 4. | Отправление поминок по себе (подобные поминкам годовым, сороковым) | Помана с.-зап. Болгария | |
| | ПОХОРОНЫ | По́хороны рус., хаўту́ры (хоўту́ры) блр., комашнѣ укр., правѣж курск., хутить с.-рус., честить костр., ховать укр., поховаты блр., зѣмлю па́рить смол. | |
| | ДО МОМЕНТА КОНЧИНЫ | | |
| 5. | Прощание умирающего с землей (вынос на поле, на двор) | | |
| 6. | Прощание умирающего с соседями, близкими; прощение долгов | | |
| 7. | Последняя исповедь, причащение умирающего, соборование. Гадание о конце при этом | собóрование ц.-слав., «отпрати́ти» ц.-слав., ви́ти полес., причаще́ние ц.-слав. | |

| | | | |
|-----|--|---|--|
| 8 | Профилактические действия семьи при исповеди (уход из дома, нож на столе) | | |
| 9 | Омовение, обряжение | обрядить костр., срядить рус., сдобить (здобить) новг., укутать влад., справить блр., вупурідити укр. явор., збір укр. снят., послідний вірд укр. снят., кўпанэ укр. чернов. | |
| | АГОНИЯ | конать сев., брод полес., трудиться, трудная постель с.-рус., торги великие с.-рус., «дўшу урываюць» полес., коробрёц ходит, ангел с чертом спорит полес., е на пъя блг., душа пъява блг. | |
| | Действия, призванные облегчить агонию | | |
| 10. | Свеча влагается в руку умирающему и зажигается | громничная свеча, щастлива рука, грамница блр., четверговая свеча | |
| 11. | Вход для смерти: открытие двери, окон, печной заслонки | пропустить смерть костр. | |
| 12. | Переложение «конающего» на особое место (на пол), особая подстилка для умирающего, сено, веник и т. п. | трудная смерть | |
| 13 | Продельвание отверстий: в стене, в потолке; действия с крышей: снять тесину, вбить вилы, разобрать потолок, вбить в него кол | трудная смерть | |
| 14. | Накрыть умирающего: белым полотном, венчальной скатертью, пасхальной скатертью | | |
| | ПОСЛЕ КОНЧИНЫ | | |
| 15. | Проверка «выхода души» (зеркало подносится ко рту) | | |
| 16. | «Омовение души»: чашка с водой в головах покойного | душа купается костр. | |
| 17. | Особые действия с телом: прижигание, подпаливание | лекование блг. | |
| 18. | Закрывание глаз: монеты на веки, тянуть за палец | вочи заслипиць блр. | |
| 19. | Оповещение смерти. Вывешивание снаружи дома особого знака траура | дать на позвунное блр. (деньги на колокольный звон), йти за светом укр. (за свечами и кадилом | |

| | | | |
|-----|--|---|--|
| | | в церковь), вестовіе пешеходы рус. сев. (дети или родные, оповещающие село) | |
| | ИЗГОТОВЛЕНИЕ ГРОБА И ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ | Нóву хату збудовати укр. | |
| 20. | Приглашение мастера (особые формулы) | міру брать укр. | |
| 21. | Снятие мерки (ниткой, кием) | | |
| 22. | Особый способ строгания: от себя; грубая, плохая работа | | |
| 23. | Уничтожение щепок (или в другое время) | | |
| | Шитье савана, погребальной одежды | ушіти на мёрца блр. | |
| 24. | Разрывание или пережигание ткани (запрет резать) | | |
| 25. | Особый способ шитья: от себя, на живую нитку, без узлов | | |
| | ИЗГОТОВЛЕНИЕ МОГИЛЫ | | |
| 26. | Приглашение могильщиков | | |
| 27. | Подготовка «грабарей»: вино и еда перед работой, опоясывание | | |
| 28. | Подготовка земли перед рытьем: осыпание дерном, поливание вином, водой | | |
| | ОБРЯДОВЫЕ АКТЫ В ДОМЕ ДО ВЫНОСА ГРОБА | | |
| 29. | Испечение хлеба (блинов) | хлеб на дорогу рус., пѣтнина блр. | |
| 30. | Помещение его на окно, на лавку, в гроб | | |
| 31. | Омовение тела | | |
| 32. | Уничтожение воды, мыла, горшка (или в другое время) | | |
| 33. | Расплата с обмывальщиками | | |
| 34. | Одевание умершего; завязывание всех узлов — или наоборот | | |
| 35. | Перевязывание рук и ног покойного красными (белыми) нитками | | |
| 36. | Внесение гроба в дом | | |
| 37. | Кропление его святой водой, осыпание зерном | | |
| 38. | Переложение покойного в гроб | | |
| 39. | Расплата с переносившими | бере за голову укр. | |

| | | | |
|-----|---|--|--|
| 40. | Помещение в гроб трав, вина, хлеба; обуви, платья; иглы и т. п. | утехи с забавушками с.-рус. | |
| 41. | Вбивание в гроб осинового колка; осыпание маком | | |
| 42. | Обрядовые акты с местом, где лежал покойный (хлеб, топор и т. п. на место) | заховаць смерть блр. | |
| 43. | Запреты на работу для домашних, сугубый траур до погребения (запрет здороваться) | | |
| 44. | Обереги для родных и скотины (не ходить босиком и т. п.) | | |
| 45. | Приход гостей, обрядово оформленный. Особый вход в дом (со свечой, зерном и т. п.). Свободный доступ к телу | іти зі свічкою укр. снят. | |
| 46. | Плач (продолжается все время до погребения днем: ночью можно только приговаривать; усиливается во время процессии; во время предания земле; затем прекращается). Возобновляется на 2, 3-й день и особенно на поминках 40-го дня | учітываць полес., вопіць с.-рус., голосіць с.-рус., причітаць с.-рус., выць с.-рус., прика́завать укр. гуц, тужыць укр., причітаць укр., заводіць укр. | |
| | БДЕНИЕ ПРИ ПОКОЙНОМ | ночевать брест., свити́цца гом. | |
| 47. | Чтение Псалтыри, жжение свеч | отчітываць рус. | |
| 48. | Беседа стариков; загадывание загадок | стерегіть ду́шу укр. подол, сокотіти ду́шу укр. снят, поси́жінэ укр., по-світніні укр., приві́ді укр., мо́віти па́цір укр. | |
| 49. | Угощение «беседников» | | |
| 50. | Игры молодежи при покойном | комашні́я укр., сві́чіня укр., лубо́к укр. закарп., забави укр. | |
| 51. | Насмешки над телом | жарты з трупом укр. явор. | |
| 52. | «Угощение» покойного (хлеб и соль у гроба на ночь) | | |
| 53. | Вторая ночь бдения (подобно первой) | | |
| 54. | Умывание тела каждым вечером | промыва́ть глаза́ | |
| | ДЕНЬ ПОГРЕБЕНИЯ | комашні́я укр. косов. | |
| 55. | Панихида с причтом | вынос с подъемом с.-рус. | |
| 56. | Развязывание всех узлов на покойном | | |
| 57. | Развязывание рук и ног; деление этих лоскутков | | |
| 58. | Жертва через гроб. Осыпание гроба зерном | да́ват да́рове пряз ум-рялото блг. | |

| | | | |
|-----|--|---|--|
| 59. | Обход гроба (или под гробом) | проходить под гробом блр. | |
| 60. | Прощание родных с покойным | последнее целование рус. | |
| 61. | Касание ног, пяток | | |
| 62. | Отворение всех окон, дверей, дома и хлева | | |
| | ВЫНОС ГРОБА | вынос рус. | |
| 63. | Особые действия родных при выносе (глядеть в окно, держать хлеб и т. п.) | | |
| 64. | Родные не отдают гроба | | |
| 65. | Стук (или 3 стука) гробом о порог | | |
| 66. | Прощание с домом за умершего | | |
| 67. | Панихида во дворе | править укр., панихида ц.-слав., погріб укр. | |
| 68. | Угощение после панихиды | горячие поминки укр., горячий стол казан. блр., горячий блр., горячка блр., жалбный стол укр. | |
| 69. | Запирание дома | | |
| 70. | Очищение дома | | |
| 71. | Расплата с теми, кто мыл | | |
| | ПОГРЕБАЛЬНАЯ ПРОЦЕССИЯ | | |
| 72. | Особый порядок следования участников | похід укр., обпроважуванэ укр. | |
| 73. | Особый транспорт | | |
| 74. | Жертва первому встречному (хлеб, полотно, свечи, деньги) | перва встреча влад., подорожна влад., стрешник влад., первая стреча новг., помана укр. | |
| 75. | Жертва участникам | подавать через гроби влад. | |
| 76. | Жертва носильщикам, кучеру | | |
| 77. | Обрядовые действия, связанные с дорогой | стелить поману укр. | |
| 78. | Остановки на пути процессии (возм. с уничтожением вещей покойного) | | |
| 79. | Отпевание в церкви | отпевание црк. | |
| 80. | Посыпание гроба (груди покойного) землей | печатание киев., печатать гроб блр. | |
| 81. | Заколачивание гроба | | |

| | | | |
|-----|--|--|--|
| 82. | Уничтожение следа погребальной процессии | залива́ть след олон. | |
| 83. | Жертва через вырытую могилу (курица, деньги, баран) | да́ть за голову укр. закарп. | |
| | ПОГРЕБЕНИЕ | | |
| 84. | Бросание монет (слезных платков) в могилу | для дідько укр., підмогорі́чити стражу укр., место выкупить влад., «для перевоза», чтоб земля не билась в ним блг., «откупиться от грехов» | |
| 85. | Опущение гроба (на полотне, поясах, полотенцах) | | |
| 86. | Бросание горсти земли (с формулой) | | |
| 87. | Закапывание гроба | погребѣние рус., по́гріб. укр. | |
| 88. | Вывешивание веревок (полотенец) на деревья | | |
| 89. | Разбивание горшков на могиле | | |
| 90. | «Припадание», «обмирание» плакальщиц | | |
| 91. | Натирание груди землей, земля с собой | | |
| 92. | Угощение на могиле (в келье при кладбище) | | |
| 93. | Кормление птиц на могиле | птичье поминовение новг. | |
| 94. | Оставление обрядового транспорта на могиле (с переворачиванием) | | |
| | ВОЗВРАЩЕНИЕ С КЛАДБИЩА | | |
| 95. | Возвращение с кладбища другой дорогой | | |
| 96. | Возвращение через воду | | |
| 97. | Переход через огонь, разожженный в воротах | | |
| 98. | Особые действия с конем, везущим покойного; с телегой | | |
| 99. | Очищение участников погребальной процессии (о печь, о хлеб, о камень, водой, могильной землей) «чтоб забыть», «чтоб не бояться», «чтоб душа чистой была» | погриба́вники чістютю́ци укр. | |
| | ПОМИНКИ (ОБЕД ДОМА) | пра́вить стол блр., горячий стол., самар., горячина укр., заду́шне укр., помана укр., обід укр., комашні́я укр. | |

| | | | |
|------|--|---|--|
| 100. | Молитва или ритуальные формулы перед трапезой. Молчание. | | |
| 101. | Прибор для умершего за столом | | |
| 102. | Обрядовое блюдо, открывающее трапезу; особый способ ее употребления (отлить на стол и т. п.) | блины́ (млины́): кану́н, ко́лыво, кутья́ (куты́ця); сыта́ | |
| 103. | Потчевание умершего | | |
| 104. | Большое количество вина | | |
| 105. | Последнее блюдо; особые акты, связанные с ним (пение, молчание и т. п.) | ка́ша-разгоня́ша; кисель; сыта́ | |
| 106. | Оговоренное число блюд (чет, нечет; 3; 12 и т. п.) | | |
| 107. | Уничтожение остатков поминальной трапезы | | |
| 108. | Переход в другой дом (ближайших родственников) и трапеза там | ду́шу водить полес. | |
| 109. | Приготовление на ночь постели для покойного в течение 3 или 40 дней | | |
| | 2-й И 3-й ДЕНЬ ПОСЛЕ ПОГРЕБЕНИЯ | | |
| 110. | Утреннее голошение на могиле | побужа́ць няббши́ка блр. | |
| 111. | Плачи родных на могиле по утрам и вечерам в течение трех дней | проговори́ць збо́ру калуж. | |
| 112. | Поливание могилы водой и вином на 2-й день | прыэ́лиф блг. | |
| 113. | Стирка вещей покойного на 3-й день | мертвому вочи промы́ваць блр. | |
| | ДЕЙСТВИЯ В ТЕЧЕНИЕ 40 ДНЕЙ | | |
| 114. | Раздача жертв (хлеб, деньги, полотно) в течение 40 дней | та́йна́я милосты́нька влад. | |
| 115. | Вывешивание полотенца, выставление хлеба, воды на окно (в покут) в течение 40 дней | | |
| 116. | Сугубый траур в течение 40 дней в семье: запрет мыться, стричься и др. | жа́ль, жа́лоба, смуткова́ти блр., жа́лене, т́жене блг. | |
| 117. | Раздача полотен и др. знаков траура исполнителям обряда | пты́нна блг. | |
| 118. | Поминальная трапеза в 3-й день | третины блр. рус., блг. опалване блг. | |
| 119. | Поминальная трапеза в 9-й день | девяты́ны блр., рус. по-мана блг. | |
| 120. | Поминальная трапеза в 20-й день | полусорокв́ины | |

| | | | |
|------|--|---|--|
| | СОРОКОВОЙ ДЕНЬ | отпустіть покoйніка олон., отпускáть душoнку влад., останё блр. минск., нáвьи проводы орл., стол, отпра́ва сто́лов блр., сорочи́ны рус., шести́ны блр., представ-ление црк., обі́д укр., равнене гроба блг. | |
| 121. | Приготовление бани и постели с вечера | лазнё с.-рус. | |
| 122. | «Приглашение» покойного на обед | | |
| 123. | Двойная трапеза | | |
| 124. | Общая трапеза в честь покойного | | |
| 125. | Мистерия с «заместителем» умершего: приходит с кладбища, сидит за столом, рассказывает «новости» | | |
| 126. | «Проводы души» до крыльца (ворот, погоста) с плачем | провожа́ть ду́шу сарат., прoвoды ду́шки влад. | |
| 127. | Уничтожение остатков поминальной еды | | |
| 128. | Оформление могилы (временное) | прикладзі́ны, прі́клад блр. | |
| | ДЕЙСТВИЯ В ТЕЧЕНИЕ ГОДА | | |
| 129. | Годовой траур семьи: исключается красное из одежды; вдова (вдовец) не вступает в брак; дети также; не колятуют в доме; не танцуют, не поют | жалё сев., жалoба блр. | |
| 130. | Годовые поминки, справляемые подобно 40-му дню | прі́клад блр., прикладі́ны блр., угoдки блр., рик-обі́д укр. | |
| 131. | Окончательное оформление могилы (водружение креста, надгробий разных видов, положение колоды) | | |
| | ДЕЙСТВИЯ ЧЕРЕЗ 3 (5, 7) ЛЕТ | | |
| 132. | Раскапывание могилы | разкопа́ване, розкопа́ль-ки блг., двоуструко са-ра́ныва́не серб. | |
| 133. | Перемывание костей водой (вином) с гаданием о «праведности» умершего | розбуд блг. | |
| 134. | Заворачивание костей в полотно | | |
| 135. | Панихида над костями | | |
| 136. | Помещение костей в «костницу» | | |

Таблица 2.

Схема восточнославянского поминального обряда.
Общие (календарные) поминки

| Членение обряда | Акт обряда | Термины | Территориальное распространение |
|-----------------|--|--|---------------------------------|
| A | КАНУН ПОМИНАЛЬНОГО ДНЯ | бабы блр. могил., полес., гом., бабу́ (дед) блг. | |
| 1. | Приготовления в бане, дойная баня (первая — для «предков») | лази́я блр. | |
| 2. | Мытье дома (потолка, стен и т. п.) | лази́я блр. | |
| 3. | Приготовление с вечера постели для «души» | | |
| 4. | Закалывание скота | зави́ченные с.-рус. | |
| 5. | Накрытый на ночь стол | | |
| B1 | ДЕНЬ ПОМИНОК (ДОМА) | | |
| 6. | Приготовление с утра поминальных кушаний | | |
| 7. | Пост семьи (члена семьи) до обеда | | |
| 8. | Приглашение «душечек» (с погоста, с крыльца) | | |
| 9. | Трапеза с «душечками» | | |
| 10. | Инсценированное общение с покойными; гадание о их присутствии | | |
| 11. | Проводы души (через окно по полотенцу, всеми пирующими до ворот) | проводы душек калуж., олон. | |
| 12. | Продолжение трапезы с усиленным оргиастическим моментом | | |
| 13. | Церковная панихида по «помным и непомным» | | |
| 14. | Уничтожение остатков «обеда» | | |
| B2 | ДЕНЬ ПОМИНОК (НА МОГИЛЕ) | | |
| 15. | Инсценированная «баня» на могиле | опахивать моги́лу блр., па́рить стари́ков блр. | |
| 16. | Разведение костров на могиле | | |
| 17. | Зажигание свеч | | |
| 18. | Кормление могилы | | |
| 19. | Угощение на кладбище | | |

| | | | |
|-----|--|---------------------------------|--|
| 20. | Раздача милостыни на кладбище | | |
| 21. | Драки, игры, пьянство | | |
| 22. | Обливание водой (киселем) | Киселёв день новг. | |
| 23. | Диалог с покойными (причеты, жалобы, исповедь на могиле) | | |
| 24. | Праздность, запрет на определенные виды работ в поминальные дни | | |
| 25. | Закидывание могил ветками, камнями; украшение надгробий полотенцами, фартуками | приклад блр., приклад-зины блр. | |

Комментарий к таблицам. Вариации обряда.

1. Локальные варианты

Выше мы попытались связать варьирование действий и предписаний обряда с доминированием той или иной его функции. Конечно, не все вариации и замещения в обрядовой схеме могут быть так просто объяснены. Если распределить обрядовые акты по тематическим группам, окажется, что степень вариативности в каждой из них разная.

Акты обрядового труда (таблица 1, № 21–34). Здесь варьируются только типы действий (замыкание, размыкание), присутствие же самих актов обязательно во всех вариантах.

Катартические (очистительные) акты (таблица 1, № 23, 32, 58, 70, 82, 96–99, 107, 127). Число их значительно варьируется. Катартические акты непременно совершаются над лавкой, домом, участниками шествия. Относительно дороги и поминальной еды очищение не обязательно во всех вариантах. Известен, например, запрет мыть дом в течение трех дней по погребению: «смоешь другого» (пинеж. [Сими́на 1981, 110]).

Профилактические акты (в отличие от предыдущей группы, здесь имеются в виду активные, наступательные действия). Здесь вариативность самая большая. В болгарских и некоторых украинских традициях каждый покойник хоронится как «нечистый» для великорусского обряда (таблица 1, № 17, 41). К этой группе примыкают смеховые элементы обряда (таблица 1, № 50, 51), характерные для украинско-карпатского ареала. К ним относятся не внесенные в схему *срамные голосиння* и смех во время причитания: «Те шо найгірше приказують над тілом, нараз и зареочють си на цілий рот, ек хтос из мушин учне доброго фігля. Нараз з великого жэлю перемінюе си у велику радість» (гуц.

[Свенцицкий 1912, 27])¹². К профилактическим актам относятся не отмеченные в схеме (поскольку они не являются частью «нормального» обряда) «вторые похороны» «ходячих» мертвецов: разрывание их могил, проверка тела, порча его, вбивание кола, осыпание (маком, льном) могилы и дороги. «Вторые похороны» совершаются в случае засухи с утопленниками, с опойцами и др. Но это отдельный обряд, требующий специального рассмотрения.

Жертвы, гиластические акты. Они везде представлены широко, но богаче всего — в севернорусской традиции, где в «жертву» душе входит не только «угощение», но и баня, и приготовление постели перед поминками.

Особенно многочисленны жертвы разного рода на похоронах детей, девушек, холостых (раздача приданого). Элементы «свадьбы в похоронах» представлены разной степенью полноты в локальных традициях: общими моментами являются раздача приданого и особые носильщики гроба — «друзки». Некоторые варианты имитируют свадьбу очень полно: вплоть до обмена венчальным перстнем с живым, свадебного шествия вместо погребального, венчального деревца перед процессией. Эта имитация отражена в заимствовании терминологии участников из свадебного обряда: укр. карп. *дружки* (носильщики гроба девушки), полес. *книгиня* (умершая девушка) и т. п. Связь похорон со свадьбой вообще много шире, чем включение фрагментов свадебной реальности в похоронную для незамужних (неженатых). Нам не раз приходилось указывать на черты типологического родства двух обрядов (см. также ниже, главу 3). Метафора смерть ~ свадьба относится к содержательному уровню обряда, перекликаясь с фольклорными мотивами (см.: [Соколова 1977]) и отражаясь в терминологических фразеологизмах типа полес. *замуж собирацца* (о древней старухе). Независимо от семейного состояния умершего, в любом похоронном обряде участвуют реалии свадьбы: венчальная свеча (ее зажигают при кончине, как и страстную, четверговую), венчальная скатерть (как и пасхальной, ею накрывают в случае трудной смерти), венчальный наряд (кладется в гроб каждой женщине).

2. Вариации внутри одной локальной традиции

Для похорон детей, стариков, незамужних, богатых обряд сохраняет более архаические черты. Из этого можно заключить, что именно этим разрядам умерших мифологическое соз-

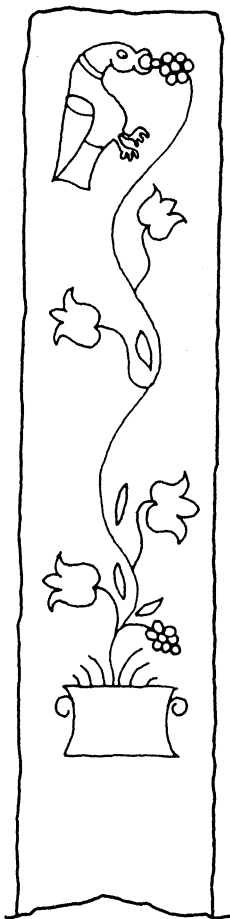
¹² О семантике ритуального смеха см. [Пропп 1976, 177–195]; там же обсуждение исследований Х. Узенера, О. М. Фрейденберг и др.

нение приписывает большую опасность. Отличия от общего обряда заключаются в одежде (для стариков, например, известен особый *кукель* (с.-рус.), для незамужних — венчальная одежда); в снаряжении (вещах, полагаемых в гроб); в транспорте (везти или нести, лошадьми или волами¹³); в особой «плате за место» (для стариков в могилу бросают десять карбованцев, для остальных один, закарп. [Богатырев 1971, 264]).

Для особо «опасных» покойников (колдунов, повивальных бабок) в гроб полагается мак (лен), вбивается колок из осины (укр., блр., полес.) [Чубинский 1877, 709 и др.].

¹³ О противопоставлении волов лошадям на похоронах, как «чистых» «нечистым» см. [Зеленин 1914–1916, 321; Богатырев 1971, 265; Анучин 1890, 136, 186; Нидерле 1956, 211; Афанасьев 1850, I, 782; Крачковский 1873, 166; Драгоманов 1876, 109; Чубинский 1877, 49] и др.

ГЛАВА 3. *Исполнители обряда
и их обрядовые функции*



**Похоронный обряд
как драматическое действо.
Диалог с умершим.
Распределение участников похорон
по двум партиям (живые/умершие)
и его динамический характер**

До сих пор мы излагали общую последовательность обрядовых актов и пытались установить их типологию, отвлекаясь от действующих лиц обряда. Однако в реальности обряда акт немислим без его исполнителя, относительно которого существуют довольно жесткие регламентации. Разные исполнители изменяют семантику одного и того же акта: так, например, если обмывание тела после кончины поручается непременно старым, или непременно людям того же пола, что умерший, или непременно родным (чужим) — каждый раз мы имеем несколько иную интерпретацию самого акта обмывания.

Чтобы установить общее распределение «ролей» между исполнителями обряда, мы должны увидеть обряд как примитивное драматическое действо. Позднейшая его форма не представляет такой богато драматизированной структуры, как описанные Ибн-Фадланом «похороны руса». Здесь мы не встречаем ни открытого диалога с усопшим, ни инсценированного общения с ним во время игр, оргии, прощания с телом. В современном обряде драматические моменты предель-

но стянуты к практическим действиям¹. Отдельные акты, прямо не связанные с ними и более близкие к примитивной драме (например, приглашение покойного на поминки, обращение к нему во время пира, «проводы душики»), не составляют связного действия. Костяк обряда составляют обрядово необходимые акты, которые оформляются как драматические: изготовление снаряжения, вынос и перенос гроба, засыпание могилы. Прагматическая основа погребального действия — драматизированный обрядовый труд: умершего собирают в дальний путь. Общий «сценарий» обряда достаточно ясен: как показывает В. Е. Гусев, это игровые похороны, святочные русские «игры в покойника» (*умран, умрун*) или похороны «абстрактного» покойника типа болгарского «оплакивания *Германа (Калояна)*». Игровые похороны повторяют последовательность пяти сцен: 1) Обряжение (изготовление куклы и ее наряда или ряжение человека); 2) Оплакивание; 3) Шествие — перенос; 4) Погребение (потопление, сожжение, растерзание); 5) Смеховое разрешение.

В позднейшем погребальном обряде последняя сцена обыкновенно отсутствует, но ее реликты заметны в весенне-летних поминках на кладбище (*Радуйница, Русальный день, Намска Труица* и под.).

Реликт архаического драматического действия в погребальном обряде последнего века составляют игры при покойном (укр. *забави при вмерци*), распространенные на территории Западной Украины, в Карпатах, известные также словакам, сербам (см. [Зечевіћ 1966; Богатырев 1971; Chorvátová 1981]). Набор этих игр широк, сфера их исполнения ограничена обрядовым временем первой и второй ночи при покойном до погребения, реже — ночи после погребения. В этих играх (укр. карп. *свічїня, лубок*), составляющих отдельную сцену в обряде, чисто драматическими средствами выражаются общие для всей обрядовой реальности семантические мотивы, темы содержательного уровня. Покажем некоторые из них на материале карпатских игр.

1. Обыгрывание двух пространств: пространства хаты и пространства сеней, противопоставленных как освещенное/неосвещенное. «Одни игры требуют темноты, другие — света». Тело покойного обычно присутствует в освещенном пространстве. В темноте, в стороне от умершего, исполняются игры более вольного, эротического характера.

2. Общий для многих игр сюжет неузнанности, прятко, угадывания (*бирки, лопатки бют* [Гнатюк 1912, 227–228]); см. соответствие

¹ Практическими они являются, естественно, только в сфере обряда, будучи исполнением необходимых для ритуального погребения установлений. Шитье савана, например, драматизированным можно считать, только если оно включает в себя некоторые дополнительные моменты: особый способ исполнения работы, особого исполнителя и т. п.

ему в традиции траурного изменения облика родственников покойного (простоволосие, неумытость и т. п.), которая делает их «неузнаваемыми». В *забавах* одежда участников также обыгрывается: переряживание, вымазывание сажей лица, выворачивание тулупов.

3. Игровой сюжет **угадывания имени исполнителя действия**. В *жартах з трупом* [там же, 210] сам покойный, которого щекочут и хватают за ноги, должен «угадать» имя прикоснувшегося к нему. В других видах игр это делает водящий, который, видимо, замещает покойного. Это частное проявление общей тенденции погребального обряда сделать а н о н и м н ы м и своих участников, самого покойного, ритуальные действия и вещи. Как известно, табуируется не только имя умершего, но и термины родства, обозначающие его отношение к живым — исполнителям плачей. В этом утаивании имен можно увидеть связь с поверьем о том, что смерть во время похорон ходит под окнами и окликает живых, при этом отозвавшийся на свое имя умрет [Гнатюк 1912, 355].

4. Игровой сюжет **преодоления ограды**, достижения труднодоступного предмета:

Куча: один из играющих бежит за «свиньей», она рвется в «кучу» (замкнутую группу играющих), ее не пускают.

Сало тянут: один из играющих трясет жердь, другой по ней лезет, чтобы через окно достать «китицю соломи» — «то сало» [там же, 228].

5. **Насилие**, болевое воздействие (на тело покойного, на играющих). Этот игровой сюжет соотносится с древнейшей традицией боевых игр и, позднее, с «дракой по мертвым», «лицедрацием и кожекроением» — предметами обличения древнерусских церковных проповедников (см. [Алмазов 1894]). Сражения на *тризне*, «драки по мертвом» моделируют, возможно, борьбу умершего с силами, не пропускающими его в иной мир: (ср. болгарское объяснение кидания денег в могилу: чтобы земля его не била, а то земля будет с ним биться, комр., запись И. Седаковой).

Лопатки бьют: бьют сидящего на лавке по пяткам.

Коваль: женщину бьют по пяткам — так жестоко, что женщины заранее засыпают пепла в обувь, когда едут на *свечиння*.

Дохтора: «хворому» сыплют за пазуху пепел или льют горячую воду [Гнатюк 1912, 227–228].

Все элементы этих игр не случайны: о пятках см. главу 1; пазуха также отмечена обрядовыми актами: туда кладут деньги покойному, могильную землю живым «для забвения». Символически, несомненно, и пепел, и горячая вода (ср. блг. ритуал *лекуване*).

6. **Эротические** сюжеты *забав при вмерци*.

Гусака печут: «Король» печет гусака. «Поп» спрашивает, почему тот не печется.

- Жир не течет.
- А если потечет?
- Мария поцелует Ивана [там же, 228].

Примерно та же схема игры *колотесь*. В непристойных шутках и вольном поведении молодежи на *привадах* можно различить реликты древнейшей составной погребального ритуала, оргии.

Детальное исследование *забав* требует отдельного труда, здесь же мы обратились к играм, поскольку они отчетливо выявляют диалогическую форму обрядового действия, в которой за протагониста-умершего выступает группа его «заместителей».

Композиционная основа игр — разделение собравшихся на две группы и диалог между ними, имеющий словесное или чисто действенное выражение. Ярче всего семантика этого разделения открывается в игре *бога и черта*, где противопоставление *боговых* и *чертовых* (группы играющих) параллельно оппозиции пространство хаты/пространство сеней: «те, кто в хате — *боговы*, в сенях — *чертовы*». За таким разделением играющих следует контакт противоположных групп и перераспределение игроков: «сбегают *боговы* и *чертовы* и тянут друг друга за руки — кто кого перетянет»².

В абстрагированной игровой схеме предстает вся драматическая основа обряда: разделение всех его участников на партию «живых» и партию «мертвых»; пространства — на «пространство жизни» и «пространство смерти»; моделирование встречи этих двух сфер с последующим переходом покойного в «сферу смерти» и закреплением живых в «сфере жизни».

Все отмеченные моменты, с такой наглядностью выраженные в похоронных играх, присутствуют, хотя и в более скрытом, ослабленном виде, в течение всего обряда. Драматической основой похорон как примитивного действия является диалог двух полухорий, последний диалог с усопшим³. Древнейшую форму такого инсценированного диалога мы находим в обряде, описанном Ибн-Фадланом, где мертвец прямо включается во все ритуальные акты, предшествующие сожжению тела; пир, оргию, военные игры. При этом его роль в погребальной мистерии не только пассивна (он зритель собственно чествования), но и активна — тогда, когда роль некоторых участников обряда

² В народно-христианских верованиях этой игре находится соответствие в представлении о борьбе за душу умирающего ангелов и бесов: более архаичная версия этой агонической битвы — схватка жизни и смерти.

³ Ср. гипотезу Н. В. Брагинской об обрядовом генезисе формы элегического дистиха как отражения амебейных реплик хора живых и хора умерших в архаическом погребальном обряде [Брагинская 1983].

состоит в замещении покойного (родственники или дружинники, совокупляющиеся с девушкой, предназначенной к сожжению вместе с покойным).

Реликты прямого диалога с умершим обнаруживаются в построении обрядовых причетей, которое нельзя рассматривать как условный поэтизм. Вопросы к усопшему (Когда его ждать? Когда придет в гости?) и ответы за него, обыкновенно начинающие плач, обнаруживают древнее обрядовое происхождение этого диалога и приоткрывают затемненный драматизм современных похорон.

Диалогические формы постоянно возникают в течение всего обрядового времени. Умиравший прощается с землей, прощается с близкими и соседями; назначает, чем его помянуть в 40-й день (обонеж. [Куликовский 1898, 28]). С ритуальной просьбой обращаются домашние к изготовителям снаряжения. Мать умершего ребенка спрашивает: «Што ж табе спечь, мое дитятко?» Кто-то (за ребенка) отвечает: «Спачи яму *жаврунка*» (гродн. [Шейн 1890, 556]). Обмывальщики просят покойного: «Прости, коли не так зробиў» (блр. [Шейн 1890, 511]). Родные при выносе уговаривают носильщиков отдать тело (чернов. [Гнатюк 1912, 343]). При выносе на пороге священник прощается с домом за покойного (подол. [там же, 388]); с могильщиками обмениваются клишированными фразами: — Аминь вашей работе. — Благодарим, штоб не умирали больши (волын. [ЭСб I, 306]). На поминальном пиру хозяин, угощая, обращается к гостям: — Помяните душеньку... — Няхай сночивае и нас долго дожидае (смол. [Добровольский 1894, 315]). На поминальном пиру обращаются к пустому месту за столом, потчуют: «Кушайте, родимая сестрица!» (обонеж. [Куликовский 1898, 57]); «Кушай-тко, родоименькой» (олон. [Хрущев 1869, 16]). Все по три раза пробуют кутью, приглашая покойного: «Данило, ходзи куцьцу есьци!» (могил. [Шейн 1890, 566]); Молитвы и причеты родных по захоронении представляют собой реплики диалога с просьбой «принять» покойного (просьба эта может быть направлена к святым, Богу, почившим родственникам — *дедам*).

Особенно развиты формулы приглашения и прощания в 40-й день: приглашение на поминки («Заходи на огонь!», волог. [Ефименкова 1890, 20]); приглашение в баню («Если есть разрешение, иди мойся!» (мочат березовый веник): «Парься!» [там же, 21]; также [Шейн 1890, 2, 780]); проводы после поминок (хозяйка обходит стол с кружкой воды и льет «на рожок на ўсе: „Святые *деды-родители*, идите на свои места, сночуйте и нам *прияйте*“», гом. [ПА-75]); провожают до угора и показывают рукой в сторону кладбища: «Вот тебе дом, там и жить, а к нам тебе следу нет» [Ефимен-

кова 1980, 21]. От лица умершего выражается благодарность за угощение [там же, 99] ⁴.

Для всех этих диалогов позднейшего обряда характерно отсутствие прямой инсценировки ответа со стороны покойного, молчание замещающего его участника обряда. Единственный в своем роде известный нам вариант обряда, в котором исполняющий роль покойного отвечает на вопросы живых о загробной жизни, составляет архаическое исключение из общей картины. Он совершается так. Сверстник покойного прячется на кладбище. Старухи идут вызывать его. В это время на лавке лежит одежда покойного, на месте сердца горит свеча, обернутая в полотно. Сверстник входит в избу с горящей лучиной, за ним — сын покойного со свечой. Сверстник сообщает вести об умерших (пенз. [Архив, 980]).

Мистерия с покойным, описанная здесь, настолько уникальна в своей архаичности, что вызывает мысль о своем неславянском происхождении. Обычно представительство усопшего осуществляется в гораздо более косвенной и скрытой форме.

Однако самый факт «заместительства» покойного определенными участниками обряда — неперемное условие погребального действия.

Н. Н. Велецкая видит в диалогических сценах погребального обряда и обрядов типа «похорон Костромы» реликты ритуального «умерщвления стариков», когда предназначенный к смерти человек реально присутствовал на собственных поминках и вступал в диалог с живыми [Ве-

⁴ Осенне-зимние поминки, как отмечалось выше, во многом повторяют обрядовые акты 40-го дня похоронного обряда, что отражается уже в совпадении их терминов: калуж., олон. *проводы душек* — календарные, с.-рус., *проводы души* и *проводины покойника* — 40-й день. В частности, близки формулы *завывания* и *провождения*. Характерное отличие состоит в том, что диалогические реплики календарных обрядов имеют более явную поэтическую форму, они пространней (см., например: хозяин спускает в окно холст, на котором опускали в гроб, и начинает провожать с печи: «Теперь вам пора домой, де ножки у вас устали... Вот тут помягче, ступайте с Богом» — олон. [Терещенко 1846, 123]), а порой переходят в версифицированную речь:

«Святые дяды! Вы сюды приляцели,
Пили и ели,
Ляцице ж цяперь до сябе.
Скажете, чаго еще вам треба?
А лепей, ляцице до неба! Акыш! Акыш!»

(блр. [Шейн 1890, 597]).

Последнее восклицание говорит о птичьем облике *дядов*: ср. роль птиц как заместителей умершего в погребальном обряде — новг. *птичье поминование* на могиле, иногда сопровождаемое гаданием: если птицы клюют — значит, этого человека можно поминать; ср. следы птичьих лапок, подобные куриным, на золе, рассыпанной на полу, в др.-рус. *рожничных трапезах* [Гальковский 1913, 202].

лецкая 1978, 147]. Такой генезис обрядового диалога не представляется нам необходимым. Как видно из всего материала погребального обряда, диалогичность и разработанность формул-реплик возрастает после захоронения, в 40-й день, когда и «старик» не мог быть участником беседы. Не попытка заменить некогда присутствовавшего участника собственных похорон, а, напротив, отсутствие говорящего протагониста порождает эти диалоги — как и в подобной той, что мы привели выше, мистерии-имитации свадьбы умершей девушки (ее заместительницы) в древнем мордовском обряде [Кавтаськин 1977].

Итак, участники погребального обряда разбиты на две группы: со стороны живых — и со стороны мертвых, *дедов*, принимающих покойного (как говорилось выше, сам он — *гость* как в той, так и в другой сфере). Здесь действует тот же дуальный принцип обряда, который распределяет пространство на «пространство смерти» и «пространство жизни».

Своим распределением участников погребальный обряд чрезвычайно близок свадебному («партия невесты» — «партия жениха») — с той разницей, что свадебный обряд выражает дуальность исполнителей совершенно отчетливо, тогда как погребальный — скрывает ее (по понятным причинам принадлежать «партии умерших» опасно). Однако само ее присутствие несомненно: так, обрядовое отношение к домашним (запрет здороваться с ними до погребения) показывает, что они исполняют роль «заместителей» умершего. Как «заместители» они обращаются с формулами-просьбами к изготовителям снаряжения и т. д. В других же актах они выступают с противоположной стороны: например, обращаясь к умершему в плачах, на поминальном пиру, раздавая жертвы нищим, первому встречному, исполнителям обрядовых актов (обмывальщику, возлагающему в гроб), которые принадлежат, несомненно, стороне «умерших», что постоянно подчеркивается в словесных мотивировках. Если не дать обмывальщику полотна — покойный на том свете будет мокрый; если дать хлеба, полотна и денег первому встречному — так встретят покойного на том свете.

Раздвоение состава участников несомненно, но принадлежность каждого из них к той или иной «стороне» не фиксирована. В ходе обряда мы видим ряд сцен, микродиалогов, вербальных или акциональных, которые происходят между «мертвыми» и «живыми», но при этом одни и те же участники обряда переходят с одной позиции на другую. Например, гости, входящие в дом, выступают «со стороны живых» (внося жертвы, снимая шапки перед входом, осыпая дом зерном и т. п.), но затем, приняв участие в похоронном шествии, они оказываются «на стороне мертвого». В диалоге представителя семьи и гробовщика перед изготовлением *домовины* родные представляют покойного, гробовщик —

живых, оказывающих ему «посмертную помощь». По окончании же своей работы гробовщик принимает жертву и участвует в поминальном пире как один из «заместителей» покойного.

Переход исполнителей обряда из одной группы в другую определяется контактом с покойным или его вещами. Каждый соприкоснувшийся со смертью, воплощенной в покойном и его имуществе, входит в первую группу участников; до этого контакта и после ритуального окончания контакта (очищения) — во вторую.

Обрядовые функции участников погребения состоят не только в активных, но и в пассивных действиях. «Зрители» обряда тоже находятся «на сцене», их зрительство несет существенную смысловую нагрузку: собравшиеся «глядеть» обмывание и сборы покойного представляют живых; то же можно сказать о тех, кто «сторожит душу» в ночь бдения; участники поминального пира и принимающие жертвы представляют сторону покойного, «родителей». Зрительский состав обряда так же оговорен, как и состав исполнителей активных действий.

Постоянна принадлежность к «партии умерших» профессиональных исполнителей обрядовых актов: арханг. *могильных мух* (старух, читающих Псалтырь над умершим), плакальщиц, обмывальщиков, гробовщиков, для которых, в отличие от остальных участников обряда, засвидетельствована устойчивая терминология, как, например, влад. *дедушка-обмывальщик*. Однако и здесь, как правило, *Nomen Agentis* избегается, вместо него употребляется описательный оборот — даже тем, где есть термин самого обрядового акта, как, например, укр. *заводити*: «Назві нема — *тота жонка, що заводила*» (стрий. [Кузеля 1914, 24]). Связь этих участников обряда со смертью сохраняется и во внеобрядовое время (например, похоронной плакальщице запрещено причитать на свадьбах). Постоянна эта принадлежность также для *нищих* и всех, принимающих жертвы. Всякий, принимающий на похоронах жертву, принимает ее как бы «с той стороны», со стороны *родителей*: см. такие термины, как обнеж. *коровка покойнику* 'корова, которую дают нищему', или болгарские формулы при жертве одежды покойного: «да носят за него вато душе» («пусть носят ради его души»), или овцы «на тоз свят твоя да бѣде, на него в свят — него в» («пусть на этом свете она будет твоя, а на том — его») (комр., запись И. Седаковой).

Основная драматическая сцена обряда: встреча.

Брать, давать, водить, носить: семантика взаимности.

Типы поминальной трапезы

Основная сцена между этими двумя сторонами участников погребального обряда может быть охарактеризована как *встреча*, моделирующая встречу умершего на «том свете» (см. такие

термины обрядовых актов, как *перва встреча, встречник, стрешник*), и описана такими действиями, как *брать* и *давать*. См. широкое использование этих глаголов и производных от них в фразеологических терминах кончины: *брать* и производных от него — с.-рус. *Бог убрал*, рус. *Господь прибрал*; *давать* — *віддати Богови душу, а дітькови с...ку* (укр. снят. [Гнатюк 1912, 305]); рус. *дубу дать* (а также их синонимы: влад. *горьку чашу принять*). В терминологии обрядовых актов: карп. *дать на позвунное, дать за голову*, влад. *подавать через гроби*; укр. *бере за голову*, укр. *міру брати* (и их синонимы: *отпустити душу; принять душу*).

Эта семантика основных обрядовых актов, порученных исполнителям обряда, вновь приводит нас к сопоставлению его со свадебным. Семантику глаголов *брать* и *давать* в связи с важнейшей для свадебного обряда категорией взаимности описал Г. А. Левинтон, предполагая в и.-е. **bher-* то же значение, взаимности, что установлено для и.-е. **dō-* [Левинтон 1975, 13–14]. Терминология погребального обряда дает ярчайший образец такой «взаимной» семантики: болгарский термин кончины — *бране душе*; одновременно употребительно (об умирающем) *бере душа* и *дава душа* (*бере* и *дава* имеет один и тот же субъект, в отличие от рус. *отдать душу* — о человеке, *прибрать душу* — о Боге). Распространенный в разных славянских регионах обрядовый акт передавания жертвы через гроб (влад. *подавать через гроби*), через могилу (блг. *дава дарове през умрялото*) показывает, что место самого умершего мыслится как находящееся между «дающим» и «берущим».

В принципе, исполнение многих основных актов обряда может быть описано в категориях «*брать–давать*» или «*не-брать – не-давать*» (сфера катартических и профилактических действий: например, *не давать* умирающему есть, чтоб он *не забрал с собой еды из дома* — комп.). В большинстве сцен взаимная семантика распределена между двумя участниками, при этом *дающий* и *берущий* противопоставлены по признакам родной/чужой, богатый/бедный, живой/мертвый (*деды*). Однако одна из центральных сцен обряда, поминальная трапеза — ярчайшее воплощение одновременности действий *давать* и *брать*, которая в данном случае имеет вид: «угощать, давать еду» и «угощаться, принимать еду». По своему смыслу она представляет собой угощение умершего, которое дают ему живые, — но сами же они, замещая его, берут ее.

Сцена поминального угощения представлена рядом вариантов. Ввиду важности этой сцены второй кульминации обряда, приведем основные типы «трапезы». Мы перечисляем их в порядке возрастающего «заместительства» умершего живыми; в каждом из последую-

сих вариантов, с убыванием роли «пустого места», представляющего покойного, все участники пира более и более явственно представляют «сторону умершего».

Первый тип. Двойная трапеза. Первая — для приглашенных «родителей», вторая — для живых. Во время первой трапезы за накрытым столом никто из живых не присутствует.

Древность двойной (*рожаничной*) трапезы засвидетельствована в приписках русского перевода «Слова Иоанна Златоуста о том како погани кланялися идолом» [Аничков 1914, гл. VII]. Двойная трапеза широко представлена и в современных обрядах, хотя чаще в годовых поминках, чем в частных похоронах. Возможен ее пространственный вариант: два стола собираются не во времени (один следует за другим), а в двух участках пространства разной ценностной ориентации: на земле — и на столе; в избе — и в сенях. Возможны и *три стола*: на крыльце, в сенях, в доме (олон. [Терещенко 1846, 123]).

Второй тип. Общая трапеза для живых и покойного, где покойному отводится почетное место среди живых: пустое место в углу, справа от священника. «Гостю» ставится прибор (обычно накрытый скатертью) или кладется ложка.

Третий тип. Общая трапеза, где покойный не имеет собственной доли, но каждый из участников отдает ему часть своей⁵: а) отливая на скатерть первый глоток от каждого кушанья; б) отливая первый глоток от обрядового кушанья (кисель, кутья); в) отдавая умершему остатки, крошки.

Четвертый тип. Присутствие покойного опосредствовано составом участников пира. На трапезе его представляют: нищие; старики; два гробовщика; изготовители снаряжения. Пища становится родом жертвы им, т. е. покойнику. Другим ходить на поминки считается предосудительно.

В первом типе пира с участием покойного (особенно на годовых и календарных поминках) трапезе обычно предшествует обрядовое приглашение «родителей» на пир; начало второй трапезы, без покойного, сигнализируют «проводы души»: выход всех участников с плачем, молитвой, хлебом до кладбища (до церкви; до ворот) перекидывание полотенца через окно, по которому спускаются *душки*.

В невидимом присутствии *родителей* за столом можно убедиться при помощи особого, магического зрения: например, глядеть с печи через хомут, через берцовую кость. Магическим зрением такого рода обладают женщины, дети; те, кому суждено вскоре умереть.

⁵ Ср. исследованный В. Я. Проппом сказочный мотив: пришелец в избушке тридцатого царства, не имеющий своей доли и берущий с каждого из 12 блюд понемножку (противоположно прежней жизни, где всё ели целиком) [Пропп 1946, 102].

Первая и вторая («на свободе») трапезы противопоставлены обрядовому поведению участников обеда: на первой — общая сдержанность; на второй — более или менее ярко выраженный оргиастический характер. Однако оба типа поведения принадлежат, по нашему мнению, одной системе, а не отражают, как предполагал Е. В. Аничков [Аничков 1914], соединение христианского и языческого отношения к умершему. Пост, ограничение, сдержанность поведения (институт траура) — такая же необходимая составная языческого обряда погребения, как и оргия, чрезмерный смех.

Еда умершего, его доля на пиру не должна быть съедена только в обрядовом смысле. Важен момент, промежуток времени, после которого табу на нее снимается (остатки, крошки, собранные в сосуд, отдаются нищему; хлеб, лежавший в изголовье мертвеца, делится между родственниками; угощения, стоявшие нетронутыми на первой трапезе, подаются гостям на второй). Обрядовое уничтожение пищи умершего еще раз представляет участников пира заместителями покойного на поминках: ср. замену обыкновенной формулы угощения на поминках — вместо «Кушайте!» гостям говорят: «Питайтесь!» (влад. [Завойко 1914, 98]). Сидящие за поминальным столом угощают умершего «со стороны жизни» — и они же принимают угощение «со стороны смерти»: поминальная еда принадлежит одновременно двум мирам.

Возвращаясь к семантике взаимности, выраженной, как мы показали, и в обрядовых действиях, и в обрядовых терминах — фразеологических сочетаниях с глаголами *брать*, *давать*, их производных и синонимов, а также в глаголах с исходной взаимной семантикой — *водить* (см. полес. *водить душу*, с.-рус. *вести* 'приглашать с кладбища в сороковины'; укр. *обпровоажуване* 'проводы' и под.), *носить* (блг. *пренасяне* 'летаргия'; рус. *вынос*, *нести*, арханг. *носить* — 'участвовать в погребальной процессии'), заметим, что все они связаны с одной темой содержательного уровня: деление, раздел.

Характеристики исполнителей обряда:

свои — чужие, старые — молодые (дети), мужчины — женщины, женатые — вдовы (незамужние); неизвестный, ровесник, нищий

Теперь попробуем выяснить, каким образом исполнитель обрядового акта связан с элементами содержательного уровня. Несомненно, посредующим звеном, прямо определяемым содержательным уровнем, здесь являются некоторые общие характеристики: обязательные, обрядово оговоренные свойства, которыми должен обладать человек, чтобы исполнить тот или иной акт.

Просмотрим некоторые из этих характеристик ⁶.

Свои — чужие

Момент близости к покойному — один из основных признаков, формирующих состав участников погребального обряда. Колебания по этому признаку в местных вариантах похорон доходят до противоположности: *плакать* должны только самые близкие — *плакать* должны только чужие, наемные; в поминальном пире участвуют только кровные — только чужие ⁷.

Для некоторых обрядовых актов остается повсеместно распространенной традиция исполнения их *чужими* (изготовление гроба, снаряжения; омовение; особенно — перекладывание в гроб).

На родных в основном лежит совершение профилактических актов (очищение места смерти, дома; уничтожение следа погребальной процессии) и жертв — оплата расходов на похороны, величина которых имеет символическое значение (обычно отмеченная в описаниях разорительность обряда); исполнение траура — *жалобы*.

Особенно четко разделение на своих и чужих проявляется в погребальном шествии, порядок которого учитывает не только различие родных/неродных, но и более тонкую дифференциацию по степени близости к покойному: дальние родственники, «кровные», «домашние» (узкий семейный круг).

В качестве самой близкой к покойному (покойной) обряд выделяет мать: для матери делается исключение при обмывании (она может обмывать мужчин); мать не идет за гробом первого ребенка (ср. традицию, по которой домашние идут последними в погребальном шествии). Из некоторых обрядовых предписаний очевидна также особая значительность отношений отца и дочери.

Старые — молодые (дети)

Старость — признак, включающий участников обряда в первую группу («со стороны умерших»). В некоторых вариантах обряда старухи и старики — неперемненные исполнители обмывания и обряжения покойного (ср. владимирские термины: *дедушка-скутальник*; *бабушка-умывальница*). Старики проводят в беседе ночь при покойном, *сторожат душу*. Старуха зажигает свечу при кончине и др. Старость осмысливается как близость к загробному миру; семантика обрядовых

⁶ Ссылки на источники опущены, так как все необходимые сведения об обрядовых актах и их исполнителях приводятся в «Словаре».

⁷ В. Чайканович считает первую традицию (известную ему по хомольскому обряду) «реликтом некогда общего правила о том, что похороны — чисто домашний культовый акт, из которого чужие исключены» [Чайканович 1973, 573]. Действительно, так дело обстоит с домашним осенне-зимним поминовением повсеместно (см. [Седакова 1979, 125]).

функций старых — «проводники в область смерти», помощники со стороны *родителей*⁸.

Молодые — участники погребения второй группы («со стороны живых»). В их функции входит момент противостояния смерти (игры молодежи при покойном — укр. *забава парубоцька*; усаживание девок на место покойного). На молодых часто распространяется запрет участия в поминальном пире, прикосновение к покойному (это грозит бездетностью). При этом похороны незамужних обычно проводятся при преобладающем числе молодых участников обряда и их тесном контакте с покойным (вплоть до «обручения» восковым перстнем с умершей девушкой).

Детям в погребальном обряде приписываются двойственные функции, семантически близкие и к функциям старости, и к функциям молодости.

С одной стороны, дети, как и старики, мифически сближаются с областью смерти и могут служить проводниками в загробный мир (ср. не вполне достоверные исторические сведения о принесении в жертву детей в древних славянских погребальных обрядах). С таким осмыслением детства связаны определенные обрядовые функции детей: оповещение смерти, шествие с иконой (или портретом покойного) впереди погребальной процессии.

С другой стороны, дети, так же, как молодые, — наиболее противопоставленная смерти группа. На детей (в местных вариантах похорон) распространяется запрет присутствия на поминках; запрет прикосновения в обрядовому погребальному блюду (кутье).

Мужчины — женщины

Оппозиция смерть/жизнь в славянской картине мира параллельна оппозиции женское/мужское [Иванов, Топоров 1965]. В составе функций участников погребального обряда связь смерти с женским началом выражается, в частности, в том, что надгробный плач — исключительно женское дело⁹; в том, что женщины в большинстве случаев *обряжают* покойного и *сторожат душу*. В болгарском обряде женщина указывает гробовщикам, где копать. Распределение функций участников обряда по полу усложняется моментом уподобления группы «со стороны умерших» покойному (см. далее: ровесник, нищий, неизвестный). Этим объясняется традиция исполнения обмывания, возложения в гроб и принятия жертв *за голову* на похоронах мужчины — мужчинами, на похоронах женщины — женщинами.

⁸ Ср. *старость* как постоянный признак Бабы-Яги (волшебные сказки); *домового, дилько*; наконец, самой *Смерточки*.

⁹ Ср. такое же категорическое предписание исключительно мужского плача в других культурах (сванской).

Женатый — вдовый (старая дева)

Исполнение определенных обрядовых действий стариками дублируют вдовы и старые девы (это прежде всего обмывание, затем — принятие *тайной милостыньки*). Сближение сексуального одиночества со *смертью* происходит при акцентировании в семантике смерти угрозы плодородию. *Беременным* присутствие на похоронах запрещено; опасность для них представляет даже взгляд на похоронную процессию.

Ровесник

Функция ровесника в погребальном обряде — представительство покойного. Возраст в данном случае осмысливается как основная жизненная характеристика усопшего (ср. семантику роста в обрядовых актах с «меркой»). Благодаря этому жертвы ровеснику (ровеснице) уподобляются жертвам самому покойному. Ровесник может исполнять роль покойного на поминальном пире (см. выше).

Неизвестный

Неизвестный, первый встречный — постоянный адресат обрядовых жертв на похоронах. Если сравнить функцию неизвестного в погребальном обряде с его ролью на крестинах (сарат. [Минх 1890, 51]; сев. [Бурцев 1902, II, 183]) или в гадании о супружестве, станет ясно, что он исполняет роль *тезки* покойного. Одноименность, вероятно, — основа замещения усопшего «первым встречным».

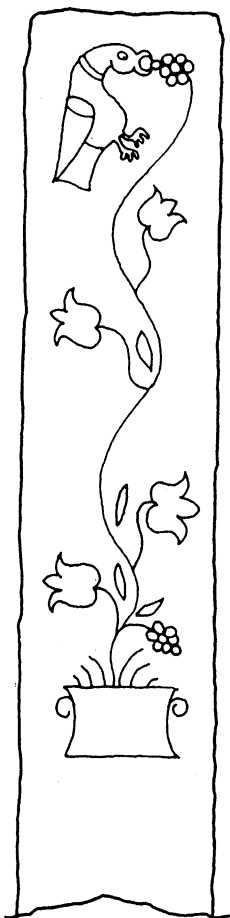
Нищий

Непрерывно входящая в состав погребальных обрядовых актов задача милостыни нищим имеет своей смысловой основой метафору мертвый ~ нищий (ср. обсуждение темы «нищеты» на содержательном уровне обряда в гл. 1). Ср. обращение к покойному в плачах: «голодный», «висушенный» [Свенціцький 1912, 13]. Нищий, принимающий жертву (например, *коровку покойнику*), выступает в погребальном обряде как заместитель покойного.

При распределении обрядовых функций местные варианты похорон могут предпочитать те или иные из перечисленных выше характеристик, необходимых для исполнителей погребального обряда.

ГЛАВА 4.

*Обрядовые кушанья
и профилактические
предметы*



**Проблема обрядовой
(мифологической) семантики
предмета**

Так же, как исполнитель обрядового акта, обрядовый предмет связан с содержательной областью прежде всего через свою характеристику (типа четный–нечетный, деревянный, сладкий и т. п.). Однако в сфере обрядовых предметов дело обстоит несколько сложнее. Есть характеристики, которые перекрывают значение отдельной реалии, относясь к целому ряду предметов: например, белый, железный и др. Именно такое преобладание признака над его носителем характерно для акционального плана обряда. Но здесь, в кругу обрядовых реалий, возможны и другие типы отношений. Так, довольно распространен случай иерархического равенства семантики самого предмета и его характеристики: например, забытый как признак, отчетливо соотнесенный с семантикой смерти, может относиться к хлебу (забытый в печи хлеб — к смерти, полес. [Страхов 1983, 100]) и к льну (обсев, т. е. пропущенная при посеве льна полоса — к смерти, костр. [Смирнов 1920, 3]). Однако выбор самих этих предметов с характеристикой *забытый* не случаен: о значении хлеба в обряде см. ниже; связь льна со смертью неоднократно удостоверена в поверьях и обрядовых действиях (см. такие приметы, как «большой урожай льна — на покров головы», костр.

[там же]); ср. также роль льняного полотна в обряде (жертвы полотна, перенос и опущение гроба на холсте и др.); использование льна (семена льна) в охранительной магии наравне с маком как средства против «ходячих» покойников; наконец, многочисленные регламентации при различных работах со льном в поминальные дни.

Возможен, наконец, и третий вид отношений обрядовой семантики предмета и его характеристик. Символика многих реалий просто не может быть расчленена на ряд признаков и их обрядовая (мифологическая) семантика обеспечивается именно своей интегральностью. Так, когда А. А. Потебня выводит мифологическое значение поминальной *кутьи* из соединения в ней двух элементов: «вода» + «зерно» [Потебня 1865а], то, очевидно, семантика *кутьи* при этом обедняется или искажается: соединение воды с зерном само по себе известно в таких обрядовых актах, как обсыпание зерном, обливание водой. В семантику же *кутьи* должны быть введены по меньшей мере еще такие признаки, как вареное, постное (или скоромное: *богатая кутья*), нетвердое (не требующее такого деления на части, как хлеб), заключенное в некоторый объем (ср. распространенную русскую примету о том, что каша выкипает из горшка к смерти), связанное, как показывает его внутренняя форма, с *кутом*, красным углом¹, и, вероятно, многие другие. В целом же *кутья* выступает в погребальном и поминальном обряде как неделимая символическая единица.

К таким неразложимым на отдельные признаки и компоненты обрядовым реалиям можно отнести пояс, веник, печь и другие. Это особые «мифогенные» вещи. Их использование во многих ритуалах, магических действиях, регламентации относительно обращения с ними в повседневном быту говорят о существовании своего рода вещественных «микромифов» веника, печи и т. п. Однозначно определить их символическое значение было бы упрощением. Мы можем только отметить их обрядовую синонимичность другим реалиям — и тем самым увидеть, какой аспект их семантики актуализирован в данном акте.

Например, в обрядовой фразе «Хозяйка бьет скотину, чтоб ее не гнал домовый а) веником, которым выметали дом при покойном (гом. [Атлас, 115]); б) меркой его» (гом. [Седакова 1983, 256]), синонимами оказываются веник и мерка. Если значение (символическая семантика) одной из реалий нам в целом известно, мы можем гипоте-

¹ Несмотря на предполагаемую греческую этимологию *кутьи* < *κοῦξια* 'бобовая каша' [Фасмер], можно здесь увидеть такую же неслучайную перегласовку и переосмысление, как в случае другого греческого заимствования — *порода* 'рай, загробный мир' < *παράδεισος*.

тически перенести ее и на другую. Так, из общего набора актов, связанных с меркой, выявляется ее семантика «материального субститута души»: можно гипотетически перенести эту семантику и на веник. Аргументацией такой интерпретации веника могут служить следующие факты: *голик* (веник) 'душа женщины'; изготовление чучел «игрового покойника» типа болгарского Антигермана из помела или вообще метлы [Беновска 1981, 245]; употребление веника в магии («полет ведьм»); использование и изготовление особого веника в поминальные дни для *парения могил* и др. Однако такая интерпретация останется приблизительной, поскольку она еще не учитывает дифференциации сходных предметов — *веника, метлы, помела* — в славянском материале. Поэтому к настоящему моменту лучшей дефиницией символики предмета, которым оперирует обряд, будет не однозначный перевод ее на язык описания, типа «символ плодородия», но дефиниция через перечисление, т.е. через список всех актов, которые с ним производятся. Тем более, что в разных обрядовых актах и в разных «синтаксических позициях» реалія актуализирует разные аспекты своей символики. Так, хлеб, в обрядовой фразе «закрыть чем-то место покойника» будет синонимичен печному крюку, кочерге, топору, камню — предметам, воплощающим собой силу, противопоставленную смерти. Хлеб же в такой, например, обрядовой фразе: «до 40-го дня в доме умершего не месят хлеб — как расширится тесто, *така се разтввала* (так разбухает) душа умершего» (блг. [Вакарелски 1977, 497]) — несомненно, метафора души.

Погребальные кушанья.

Хлеб. Каша (кутья, колево).

Кисель (сыта)

Как известно, еда, приготовление еды, угощение теснейшим образом связаны с культом мертвых во всех архаических традициях (ср. древнеримские *кулины (culina)* на могилах [Фрейденберг 1978]; ветхозаветный обычай кормить на могилах: «Раздавай хлебы твои при гробе праведных» Тов. 4, 17; соответственный славянский материал [Murko 1947]. *Еда* сопоставлена со смертью, загробным миром — и потому может быть ей противопоставлена: например, пришедших «за душой» можно накормить в знак откупа (*вампиров*, кукушку, которая *иска душа* — прилетает вечером к дому: ей выносят хлеб-соль и говорят: «Ако си гладна, на ти хляб и соль и повече да не дохождаш» (Если ты голодна, вот тебе хлеб и соль, и больше не прилетай); если она унесет это угощение — никто не умрет, блг., комр.,

запись И. Седаковой), ср. приговор при выносе: «Покойник из хаты, а хлеб-соль — в хату» (минск. [Шейн 1890, 1, 540]). Загробный мир и еда ассоциируются таким образом, что еда представляется строительным материалом загробья: «На небыске церковь с пирогов срублена, присноками выложена, ладками (оладьями) подшита» (смол. [Добровольский 1894, 310]). Мир умерших, «тот свет» — целиком съедобный: ср. образ вечно голодной Смерти в загадках ².

Общие свойства поминальных кушаний:

обилие, число блюд, хмельное,
сладкое, постное, горячее

Обрядовой трапезой (о формах которой речь шла в предыдущей главе) сопровождается каждая сцена обряда; в каждом локусе обрядовых действий совершается угощение: в красном углу (на грудь умершему кладут блин); в доме до выноса: из *века* (крышка гроба) угощаются приходящие гости; ночью в доме; во дворе после выноса гроба; на могиле после погребения; хлеб раздают во время шествия; дома по возвращении; в течение 40 дней еду носят на могилу и выставляют в покуть или на окна; наконец, завершение этого ряда трапез — поминки 40-го дня (как видно из Табл. № 1, местные варианты обряда пропускают часть этих трапез).

О семантике поминального пира как взаимного угощения (*от неговата къща и хлеб на дорогу*) уже говорилось. С другой стороны, как заметил П. Г. Богатырев, погребальная трапеза «двуреальна»: еда на ней соответствует небесным яствам, которыми в это время встречают покойного [Богатырев 1971, 184] ³. Включением покойного как участника угощения в погребальный пир обусловлена такая своеобразная составная погребального стола, как «несъедаемая еда», еда чисто знаковая, — еда для покойного (см. о «двойной трапезе» в предыдущей главе). О том, что вся поминальная еда составляет ответственность умершего, говорит обрядовое обращение с *остатками*, *крошками* еды: все должно быть съедено (унесено, роздано); так же,

² Ср. также сказочный мотив «пряничного домика» и такие поминальные хлебные изделия, как *лесенки*, по которым душа «восходит на небо». В *лесенках* хлеб — строительный материал загробного мира. Ср. проекты съедобного мира будущего в сочинениях Велимира Хлебникова (съедобная земля, озера — готовые щи и под.). Утопический новый мир Хлебникова (так же как и Андрея Платонова, у которого темы еды и голода приобретают поистине мифологический размах) в этом отношении, как и во многих других, совпадает с архаическим славянским образом царства мертвых.

³ Ср. мотив волшебной сказки «испытание едой» в тридесятом царстве (области смерти) за которым следует приобщение новичка к «иному миру» [Пропп 1946, 293].

как другие вещи покойного, поминальная еда должна быть исключена из обращения после окончания трапезы. Термин *мертвая вода*, блг. *мъртвешка вода* (вода, которой мыли посуду на поминках) отражает представление о том, что эта пища во внеобрядовое время становится смертельной. Семантикой «мертвой» поминальной пищи объясняется регламентированный состав участников поминок в некоторых вариантах обряда (запрет ходить на поминки девушкам, молодым людям и др.); запрет на *кутью* для детей.

Главная роль среди обрядовых кушаний погребения и поминовения, по нашему мнению, принадлежит *хлебу* — при том, что, как известно, в первую очередь с этими обрядами у славян связаны сладкая каша (*кутья, колево*) и сладкий напиток (*канун, сыта, кисель*). Однако хлеб участвует в большем числе обрядовых актов и семантика его шире. Н. Ф. Сумцов категорично завершил свои наблюдения над хлебом в поминках: «Погребальный хлеб не имеет ничего оригинального и своеобразного; нет у него особого наименования или особой формы, как у хлеба свадебного, и уже это одно обстоятельство указывает на его исторически-культурную ничтожность» [Сумцов 1881, 68].

Действительно, поминальный хлеб обычно не имеет особой формы (как свадебный или святочный), если не считать традиции одновременного испечения одного большого общего хлеба и многих маленьких (блг. *пити* и *40 пѣтнинки*, укр. *кокуци*), по числу участников обряда или же по числу *мытарств* и др. Не имеет погребальный хлеб и особой терминологии (исключение — *лесенки*, поминальное печенье). Такие термины, как блг. *пѣтнина*, рус. *хлеб на дорогу* и под. прозрачно метафоричны; кроме того, термин *пѣтнина* может относиться к другим реалиям похорон (полотенцам, овечкам), так же и *на дорогу* может присоединяться к другой лексеме (*чарка на дорогу* и др.). Тем не менее *хлеб* (и выпекание его, и разделение), вопреки мнению Сумцова, — чрезвычайно важная реалья погребального обряда⁴.

Некоторые местные традиции похорон начинаются выпечкой хлеба (или двух хлебов: первый — *«за здраве: с ним душа выходит из дому, второй — препечняк»*, блг. [Вакарелски 1977, 491]), иногда даже до кончины (чтоб с горячим паром «душа вышла», хлеб месят в ногах

⁴ Символика хлеба распространяется по смежности на утварь, используемую в хлебопечении (квашня), на место хранения зерна (амбар: см. обычай ставить гроб на ночь в амбар (витеб. [Шейн 1890, 530]), перекликающийся с упоминаемым в легендах об убийстве стариков обычаем свозить их в *хлебную яму* [Велецкая 1978, 51]), на место обмолота зерна — ригу (см. цитированное выше поверье *оригачнике* — защитнике от *Умрана*). Связь хлеба с загробным миром ярко иллюстрирует, в частности, такое магическое использование теста: «Если месить тесто и не вытрешь руки, а спрячешь их под фартук, когда везут покойного, можно увидеть *родзицелей*: они тоже идут за гробом. Это их *веселле*» (гом. [Седакова 1983, 261]).

покойного; ср. приведенную выше противоположную традицию относительно замешивания хлеба). В этом обрядовом применении хлеб явно синонимичен жизни, душе, доле: ср. болгарские (особенно родопские) традиционные проклятия и клятвы: «Да ми хване хлябът очите» [Геров 1975, 5, 502], «Да ми убие хлябът» [Там же], «Дано та усялпи хлябан, дену гу са ял» [Родопи, 1, 430], «Дано та укори хлябът дету ядеш» [Шишков 1894, 456]; «Дано те ослепи леба» [Ташев 1966, 98], «Лябо да го фане за очите» («Пусть хлеб мне вырвет глаза»; «Пусть хлеб убьет меня»; «Пусть ослепит его хлеб, который он ел»; «Пусть хлеб его схватит за глаза») [СБНУ, 6, 251, 1891], где хлеб частично синонимичен богу, высшей силе (характерна также смысловая приравненность «убийства» и «ослепления»). Хлеб (в виде зерна, печеного хлеба, блинов, маленьких булочек) используется в обряде в разных актах и с разными функциями.

I. Хлеб в инструментальной функции

1. В *профилактических* актах: хлебом *хоронят смерть* — ставя его на место смерти *стойком* (блр.) (по смежности эта магическая способность хлеба переносится и на *квашню*) или рассыпая зерно вслед погребальной процессии и т. п.; хлеб оберегает живых от смерти, увеличивая их жизненную потенцию, противящуюся смерти (гробовщики не должны копать могилу *на тощак*); хлеб выступает как откуп живых, возвращение мертвым их доли с целью предохранения живых от их присутствия.

2. В *гиластических* (умилостивительных) актах. Хлеб выступает в функции жертвы, за которой должно последовать плодородие, зависящее от мира мертвых («Нех они в мире почивают да нам хлеб-соль засылают»).

Эту функцию можно увидеть и в хлебных приношениях на могилу, и в пире для «душек», и в жертвах нищим, бобылям, старикам. Во всех этих магических действиях хлеб выступает как метафора жизненной силы (*vis vitalis*), с большей или меньшей активностью противостоящей смерти.

II. Хлеб в объектной функции

Хлеб подвергается опасности в присутствии смерти; магические обрядовые действия направлены на сохранение хлеба: пока покойник в доме — хлеб (зерно) ворошат и перетряхивают, чтоб оно не потеряло *споры*; нельзя есть хлеб и ронять крошки в сторону покойного; нельзя есть хлеб во время погребальной процессии; чтоб удержать в доме хлеб, хозяйка, принимая каравай, садится на место покойного (закарп. [Богатырев 1971, 268–270]). Хлеб, с которым совершаются подобные действия, воплощает на предметном уровне недостаток, *маеток*, в широком смысле — материализованную долю живых.

III. Хлеб — объект магии, после совершения над ним обрядовых действий приобретающий свойства магического предмета

В основе действий этой группы лежит представление о «плодотворящей смерти». Хлеб после контакта с покойником (лежавший на его месте, оставленный для него на столе) уподобляется тому хлебу, который посылается живым из области смерти. Теперь его употребление (обычно раздел между членами семьи) должно принести в дом плодородие.

В семантике хлеба угадывается его постоянная связь с загробным миром; его употребление участниками похорон — причащение «плодотворящей смерти».

Так, самыми общими чертами могут быть охарактеризованы многочисленные функции погребального хлеба.

Можно также отметить, что хлеб в погребальном обряде (как и в других) часто выступает в комбинациях или в тесном соседстве с такими реалиями, как вода («хлеб и вода»), полотно (хлеб часто заворачивают в полотно или выставляют на нем), деньги (вместе с хлебом входящие в *поману* зап.-укр.), огонь (свечи) (свечи укрепляются на хлебе и т. п.), соль (хлеб-соль).

Другое поминальное блюдо — каша (*каша, кутья, куття, кутця, коливо, колюво*). В отличие от хлеба каша употребляется только на поминальном столе, который она открывает или закрывает (*каша-разгоняша, «после каши няма наши»* полес. [ПА–75]). В некоторых традициях роль первого поминального блюда принадлежит блинам (ср.: «Житье блинам на поминках», где они первое блюдо, а не последнее, как на свадьбе [Даль 1, 98]), а последнего — *киселю*. Как и хлеб, *кутья* присутствует в других обрядах, в тех, впрочем, где ощутима связь с поминовением (рождественские святки). В зимних праздниках кутью используют как гадательное средство. Перед кутьей употребляется церковная *просфора*.

Третье поминальное блюдо — сладкий напиток: *кисель* (ср. название поминального дня *Киселев день* новг.), *звар* укр. (*узвар, взвар*, отвар из сухих плодов, особенно груш), *сыта* (вода, сыченая медом), *канун* (название перенесено на напиток, который подают святить на *канун*), *коливо* (тот же сладкий напиток, в который накрошен хлеб).

Пример *колева — кутьи — кануна — сыты* — показательный случай расхождения языкового плана и плана материальной культуры в истории обряда.

Если для древней рожаничной трапезы Е. В. Аничков выделяет два вида приношений предкам: *кутью* и *канун* (особое кушанье и особый напиток) [Аничков 1914, гл. VII], то для позднейшего обряда это разделение по предметной отнесенности не вполне отчетливо.

Кроме того, в эту группу лексики включены еще *коливо* (*колево*) и *сита* (*сыта*). *Коливо* и Даль, и Фасмер считают точным аналогом *кутьи*. В таком случае, если источник дает в качестве синонимов *сита коливо* (полт. [Зеленин 1914–1916, 1099]) или *канун* (*колево*) (черниг. [Косич 1901, 38]) — очевидно, что лексемы *сита* и *канун*, первоначально обозначавшие сыченую медом воду, перенесены на кушанья типа *кутьи* («Кушанье из риса или другой крупы с медом и изюмом» [Фасмер 1964–1973], «Каша из пшеницы (полбы, риса) с изюмом» [Даль]). Так же, как в *кутье*, заменителями зерна в *кануне* могут быть крошеные бублики. Характерно, что переноса *кутьи*, *колева* на напиток не встречается. Это может свидетельствовать о постепенном исчезновении особой погребальной реалии — поминального напитка⁵.

К поминальным славянским кушаньям, общим для всей индоевропейской традиции, относятся также мед (подающийся отдельно или входящий в состав *сыты*), бобы (полес. *буб*), орехи (вкладываются в гроб, зап.-укр.), мак (укр., блр.). Однако им в обряде не принадлежит той роли, что хлебу, каше и киселю, — открывать или закрывать пир, сопровождаться особыми актами («перед киселем поют стоя», «ложку кутьи отливают на стол» и под.).

Для остальных кушаний, входящих в поминальную трапезу, определяющими являются некоторые общие характеристики, которые мы перечислим ниже.

Обилие, переизбыток

В большинстве локальных традиций поминальная трапеза должна быть изобильной (что выражается в числе блюд, количестве приготовленного, числе приглашенных). Обязательное обилие поминальной еды связано с семантическим мотивом доли. Загробный мир, который, как мы показывали, может описываться как состояние нищеты, с другой стороны являет собой царство обилия. Так, по некоторым приметам, изобилие определенных культур (урожай льна, урожай зерна) толкуется как предвестие смерти. То же превышение меры можно увидеть и в приметах об убегающей каше. С признаком изобилия связана другая характеристика поминального угощения.

Число блюд

Чет или нечет обязательных блюд на пиру — повсеместно отмеченный признак, причем в одних традициях обязательен чет, в других — наоборот. Вообще этот признак, существенный не только для числа блюд, но и для числа исполнителей обряда и других его реалий (свечей, например), варьируется по славянской территории. Чаше и привыч-

⁵ Поминальным напитком стало хмельное (брага, пиво, водка). О различных традициях употребления/неупотребления хмельного на поминках см. ниже.

нее сближение смерти с четом. Обязательный нечет, (*не ў цотку, а у лішку*) мотивируется таким образом, что связывается с семантикой изобилия: «у смерти было полное число жертв (чет), но она пришла за новой» (витеб. [Никифоровский 1907, 296]), иногда же — наоборот, с нехваткой (полес. *не до пары*: таким образом нечетное число обмывальщиц превращает умершего в русалку — минск. [Булгаковский 1890, 185]).

В числе поминальных блюд может быть отражена также символика двенадцати (12 блюд на годовых поминках — 12 *страв*, широко распространено на белорусской территории) и трех (три блюда как минимальный состав пира на частных поминках «у бедных» — блр. [Шейн 1890, 514]).

Хмельное

Во многих описаниях поминок отмечается наряду с обжорством, едой до отвала и пьянство, употребление вина до полного опьянения. Однако известно и противоположное предписание — обязательное воздержание от хмельного или употребление только одной (двух, трех) рюмок. Этот признак, видимо, не может быть картографирован: в достаточно подробных описаниях одной области и даже одного села (как, например, владимирской [Завойко 1914], костромской [Смирнов 1920]) сосуществуют обе традиции, причем обе имеют свои мотивировки. Иногда информанты характеризуют одну из них как «старую», другую — как «новую», «не местную»: прежде пили мало, а теперь много, «як би на свадьбе» брест., «как на *Україне*»⁶ (полес. [Седакова 1983, 251, 253]). Обильное употребление вина составляет, очевидно, древнейшую традицию: ср. обычаи беспробудного пьянства на весенне-летних поминках, восходящих к «тризне по заложным», или же сообщение Ибн-Фадлана о том, что на «похоронах русса» расходы на вино составляют 1/3 (!) всех непомерно больших расходов на посмертную почесть).

В позднейших похоронах употребление вина мотивируется так: «чтоб забыть», «чтоб слезу вышибло», — таким образом, вино, как печь, вода, служит катаргическим и профилактическим средством. Более архаичная символика вина как метафоры крови (связывающая вино, как и хлеб, со сферой смерти и загробья) сохранилась в устойчивом фольклорном мотиве смерть-опьянение: убитые воины ~ напившиеся допьяна гости на пиру (ср. поверья о Смер-

⁶ Этногеографическое представление западных полешуков об «Украине» уточняет Ф. Д. Климчук: «*Україна, українці* — область к юго-востоку от „Волыни“ (т. е. юга Волынской обл.), к югу от „Полесья“». Иногда — Волынь и говоры с твердыми т, д, перед рефлексами и, е» [Климчук 1983, 40].

ти, дающей умирающему испить пьянящее зелье). В обрядовой реальности, насколько нам известно, эта символика вина может быть отмечена только в южнославянском ритуале поливания могилы вином на другой день после погребения.

Сладкое

Самые общие и очевидные признаки загробной еды отражаются на поминальном столе преобладанием сладкого и мучного. Традиционные обрядовые блюда: *кутья, канун, кисель, съта, мед, блины, пироги* — обладают именно этими двумя признаками. Противопоставление сладкого мясному может быть основой для постного поминального стола.

Постное

Здесь мы встречаемся с таким же расхождением локальных вариантов, как и в случае вина. Одни местные традиции требуют обязательно постного стола, другие — напротив (закальвания барана, курицы и др.), третьи соотнобразуются с церковным календарем. В осенне-зимнем домашнем поминовении различаются два дня: первый (полес. *бабу́*) — постный, второй (*деды́*) — скоромный.

Горячее (вареное)

Здесь мы встречаем те же расхождения местных вариантов до противоположного. В некоторых белорусских традициях горячее как непременное свойство поминальной еды настолько важно, что переносится на общее название поминок: блр. *горачка, горячий стол, горячее по родителям* (возможно, здесь воздействие языковой полисемии: *горячий* — как следующий без промедлений за чем-либо). Горячий — дымящийся: с паром испеченного хлеба сопоставляется «выход души».

Вместе с тем в том же белорусском ареале известен и запрет на вареное (горячее) — прежде всего в поминальные дни («в *дедовую неделю* варить грех» [Шейн 1890, 614]); на похоронах он выражается в ослабленном виде: хозяйка дома устраняются от варки, готовят за них соседи или же родные покойного; варят не в своей печи, а в соседской.

Наконец, для большинства великорусских областей этот признак поминальной еды оказывается вообще неотмеченным.

Профилактические и катаргические обрядовые реалии

В предыдущем изложении мы пользовались типологией магических приемов, предложенной Е. Г. Кагаровым. Нужно иметь в виду, что это разделение достаточно механично, и в большинстве случаев точно обозначить «магический тип» обрядового акта затруднительно. Довольно условно разграничение в обряде профи-

лактики и катартики: так, очистительное употребление воды (смывание следа, умывание участников) можно отнести к пассивно-охранительным, катартическим актам, употребление же в сходной функции вина, огня, мака ближе к активно оградительным, профилактическим актам. Видимо, символическая семантика самих реалий придает всему акту более наступательный характер.

В первой главе, в связи с символикой красного и белого, отмечалось, что смерти в обряде часто противопоставляются реалии, принадлежащие ее же сфере. Это отчасти относится к хлебу и другим реалиям, которые традиционно понимаются как «символы плодородия». Кроме красного цвета среди таких символов в погребальном обряде можно назвать печь.

Печь по свидетельству многих поверий — место обитания «душ», и вместе с тем печь выполняет катартические функции «очищения от смерти»: в печь глядят или к ней прикасаются, вернувшись с похорон; в печь хозяйка три раза выкрикивает имя умершего, «чтобы забыть», и т. п.

В той же роли выступает могильная земля, которую уносят с собой с кладбища, натирают ею грудь и т. д. Здесь смерть и загробье актуализируют свою семантику страны *забвения*, действие которого направляется на само событие смерти. Семантически связанные с символикой смерти мак, зерно, лен используются как средства, противопоставленные ей, в актах посыпания дороги, осыпания дома маком, зерном или льном. Вероятно, с «областью смерти» связано и *полотно* — самый частый вид жертв или «плат» исполнителям на похоронах. Как полагает Гаспарини, «холст — это женские деньги» [Gasparini 1973, 183]. Та же тенденция наблюдается в использовании обрядовых реалий во внеобрядовое время в качестве магических предметов: веника, мыла, воды, мерки покойного, лент, которыми перевязывали руки и ноги. Ими пользуются для воздействия на скот, пчел (мерку хранят для пчел, «чтобы водились»), в медицинской магии, особенно в случае смертельных болезней. Использование вещей с похорон «для усмирения» «озорного мужика» или «от запоя», на войне, на суде, для избавления от бессонницы эксплуатирует семантику смерти как конца, прекращения. С могильной землей и обмывальными принадлежностями связана любовная и черная магия *на зло* (свести в могилу).

Другая группа профилактических предметов относится к противопоставленной смерти сфере. Это прежде всего железо, обычно избегаемое во всех видах обрядового снаряжения («его земля не принимает»), но в усиленно профилактических актах используемое: топор, колун, кочерга, все режущее, нож, гвоздь — все это

предметы, которыми *перерубают* смерть (ср. запрет сшивать иглой, перерезать ножницами или ножом ткань на похоронах, резать ножом хлеб и др.). Так же, как железо, «смерть не любит» (языком информантов) о с и ну: осиновая древесина исключена в качестве материала для гроба — и вместе с тем именно о си но вы й кол служит средством от «хождения» покойника. Смерть «не любит лошадиного запаха» (карп. русины), чем мотивируется перевоз волами или перенос на холстах: вместе с тем в некоторых вариантах предписывается непременно перевозка на лошадях, даже если погост близко.

К противопоставленным и вместе с тем сопоставленным с семантикой смерти предметам относятся свечи. Свече (обыкновенной, *грамничной, четверговой, венчальной*, в рост человека, длиной в 40 обеден) принадлежит в обряде важнейшее место, что отражается в терминологии обрядовых актов: *світити си, посвітіны* укр. — ночь при покойном; *йти со світом* — оповещать смерть. В свечах, с одной стороны, проводится семантический мотив света, противопоставленный тьме смерти и загробья, с другой стороны — свечи связаны с пчелами («на воске поминать, на пчелином труде»), одной из метафор смерти (ср.: пчелы во сне — к смерти; пчелы, перелетающие улицу, — к смерти; в «обмирании» — летаргии человек видит себя окруженным пчелами: умершие говорят о них: «Чого ты сюда попав? Шчэ рано тыби. Як ця пчела укусить, то ны вийдиш», волын. [Атлас, 71]).

Среди профилактических предметов обряда есть также нейтральные по отношению к жизни-смерти реалии с пространственной символикой: пояс (охранительное опоясывание), замок («замыкающий могилу») и др.

Фраза обрядового текста: некоторые ее особенности

Итак, включив в наше описание реалии, мы получили достаточно полную формулу обрядовой фразы. Ее составляют конкретное обрядовое действие, совершаемое в определенном месте и в определенный момент, исполнитель (исполнители) этого действия и предметы, с помощью которых или над которыми это действие совершается. Все компоненты этого невербального высказывания выражают определенные темы и метафоры содержательного уровня обряда. Отметим некоторые особенности, присущие обрядовой фразе.

Первая ее характерная черта (что особенно очевидно в профилактических актах) — информационная избыточность. Одно и то же значение может выражаться и самим действием, и обрядовым предметом; и действием, и агентом действия; и предметом, и его особой характеристикой.

Например, при действии «пересечь дорогу смерти» (ударить по пороге топором, колуном и под.), «топор», «колун», «косырь», избыточны: ср. удар гробом о порог. С другой стороны, одного топора (колуна и т. п.) хватило бы для выражения этой семантики, без действия «рубить»: так, топор просто кладется на пороге после выноса (гущул. [Кузеля 1912, 151]) или при посещении *блазна* (арханг., запись Т. А. Тюриной).

Такая же информационная избыточность наблюдается в соединении обрядового предмета и его признака (например, «белый» + «полотно»: и полотно, и белизна по отдельности выражают ту же семантику очищения), действия — и его агента (как, в такой примете скорой смерти: «кукушка стучит в стену дома» — при существовании примет о «стуче в стену» и «прилете кукушки»). Однако обрядовый текст не только не избегает таких плеоназмов — напротив, он использует их обильно и настойчиво. Этот принцип проводится не только в строении обрядовых фраз, но и в обычном для обряда ут ро е н и и одного действия (3 раза обойти гроб, 3 раза ударить топором и т. п.), утроении предметов (3 покрыва «смертного платья», 3 стола и т. п.). Усиление одного семантического признака путем его повтора (полного или с вариациями) само по себе составляет особую семантику обрядового текста (как и всякого сакрального текста или текста магической прагматики). Принцип усиления смысла путем повтора или опевания одной темы⁷ воплощается в композиции и образности обрядовых плачей: см., например, композицию н а н и з ы в а н и я в передаче общего смысла «невозможность вернуться никаким путем»:

На кораблях ли ты ко мне выплывешь,
На конях — то ли выедешь,
На травах ли ты вырастешь,
На цветах ли ты выцветешь.

(костр. [Смирнов 1920, 81])

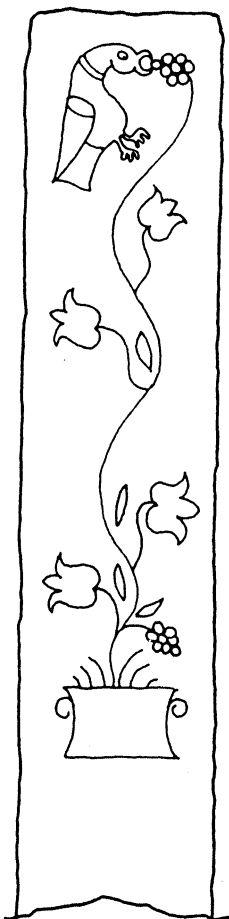
Он воплощен и в излюбленном принципе соединения однокоренных слов в плачах — *figura ethymologica* (типа: «Ты ведь собрала породу родовитую»).

⁷ См. интерпретацию этого композиционного приема мифа (словесного) у К. Леви-Стросса в связи с его общей концепцией мифа в сопоставлении с дихотомией *langue/parole* (Ф. де Соссюра) как *третьего*, включающего в себя свойства двух выше-названных: «Повтор имеет функцию выявить структуру мифа, сделать ее очевидной. Синхро-диахроническая структура мифа позволяет нам организовать его в диахронические последовательности (*séquences*), которые получают синхроническое прочтение» [Lévi-Strauss 1955, 443].

Вторая особенность обрядовой фразы — это возможность поотдельной связи ее компонентов с разными элементами содержательного уровня. Например: «Хозяйка передает носильщикам гроба полотенца». Общий смысл действия «передавать» и два его агента (хозяйка и носильщики) соотносятся с темой «доли», «дележа», тогда как полотенце (а не просто полотно или хлеб, что было бы более простым выражением «жертвы») вносит сюда свою устойчивую символику пути, осложняя этим общий смысл акта.

ГЛАВА 5.

Обрядовая терминология:
семантический анализ
метафорики



**Специфика терминологии погребения:
бедность, метафоричность,
интерпретирующий характер именованя**

В предыдущих главах мы уже не раз привлекали лингвистические данные: собственно обрядовые термины или связанную с обрядом лексику и фразеологию. Так, в первой главе обсуждались принадлежащие древнейшему пласту славянских языков корни **věkb*, **sъmьrtь*, **bogъ* и их дериваты, соотносимые с и.-е. семантикой части, доли; слав. *pъtь*, *klada*, *drevo*, в связи с семантической темой смерть-путь — *вода*, *лестница*, *дерево*. Широкий круг обрядовой терминологии привлекался в связи с анализом агентного плана обряда — это дериваты и.-е. **dō-*, **bher-* с исходной семантикой взаимности (блг. *берé душá*, *дáва душá*) и синонимичные им в обрядовой реальности глаголы *отпуститъ*, *принятъ*, *урвátь* (душу), а также семантически близкие им дериваты корней *vod-/ved-* и *nos-/nes-* (*проводитъ*, *обпровáжуване*; *водитъ дýшу*, *вестí дýшу*; *носитъ*, *вѣнос*, *пренáсяне*).

Внимание к данным языка при анализе обряда, как и всякого текста, имеющего отношение к мифологии, неизбежно (см. [Якобсон 1965]). Характерность погребального и поминального обрядов в кругу славянской обрядности заключается в том, что это обряды мотивированные. Под мотивированностью в данном случае мы не имеем в виду автоинтерпретации,

комментарии исполнителей обрядовых действий (в самом деле, обильные — но нередко содержащие в себе новую относительно самого акта мотивировку или индивидуальную импровизацию информанта)¹.

Мотивированность обрядовых актов и терминов состоит в их непосредственной, можно сказать, настойчивой и прямой соотнесенности с элементами содержательного уровня, с системой славянских верований — и притом с элементами центральными, с традиционными представлениями жизни, смерти и под. Символическое поле других обрядов — как, например, святочного, — можно интерпретировать по-разному, поскольку оно само по себе сложно: связывать ли этот обряд преимущественно с «аграрно-земледельческим» полем символов, или с «солярным», или с «культом предков». Погребальный обряд не оставляет места для подобных различий. Его символика связана непосредственно с представлениями жизни и смерти, настолько общими для славянской картины мира, что они выражаются сходными символами в текстах далеких друг от друга жанров (волшебная сказка, загадка, заговор, суеверный меморат, баллада, лирическая песня) и в языковой семантике. Так, например, метафора смерть-сон, представленная в обрядовых актах бдения при покойном (др.-рус. **БЪДЫНЪ, БДЕЛЬНИК**) или бужения его (с.-зап. блг. *розбуд*, блр. *побужаць нябошка*) имеет соответствия не только в метафорической лексике кончины (ц.-слав. *успение, усопший*, укр. *спочити*), но и в известном по славянским диалектам значении глагола *жить* — 'бодрствовать'. Многие из таких общих семантических тем и архаичных метафор не являются исключительно славянскими и принадлежат к культурным универсалиям человечества.

Мотивированность, присущая обрядовым актам, характерна также и для его терминологии. Два отличительных свойства обрядовой терминологии похорон, о которых мы уже говорили, — это, во-первых, ее бедность и, во-вторых, ее заместительный, метафорический

¹ Придавая большое значение автокомментариям носителей традиции и предпочитая его «реконструируемой» семантике, П. Г. Богатырев, на наш взгляд, слишком доверяет этому типу мотивировок. Он не учитывает, в частности, вероятности объяснений *ad hoc* в ответ на вопрос собирателя, а также значения индивидуальности информанта. Такой индивидуальной импровизацией является, например, последовательно проведенный принцип интерпретации каждого акта: «как мы — так и он» («как мы проходим через огонь в воротах — так он пройдет Страшный суд» и т. д.) у одной из информанток болгарского села в Бессарабии. У других информантов этого же села такой комментарий отсутствовал (запись И. Седаковой, 1983 г.). При всей своей устойчивости традиция устной народной культуры оставляет для индивидуальных решений весьма широкое поле — о чем не должен забывать исследователь и собиратель.

характер. Таблицы 1, 2 наглядно показывают, как беден терминологический план обряда в сравнении с его детально разработанной предметно-действенной структурой. Для многих актов именовании просто нет; нередко несколько актов называются одним словом (например, укр. карп. *комашня* — 1) похороны, 2) день погребения, 3) игры при покойном, 4) пир после погребения); или же исполнители используют нетерминологическую лексему, как, например, укр. карп. *тримбітанэ* < *тримбіт* 'духовой музыкальный инструмент'); *poimen agentis* обычно избегается; в кругу обрядовых реалий терминов почти нет. Самыми богатыми представляются следующие группы терминов: 1) погост, могила, гроб; 2) смертный исход; 3) умерший: новопредставленный, все умершие вообще, «чистые», «нечистые» покойники. Эти предметные группы терминов мы и рассмотрим ниже². Бедность терминологии сама по себе мотивирована на содержательном уровне обряда, причем этих мотивировок по меньшей мере две. Первая и основная — табуирование обозначений смерти и всего, что с ней связано. Принадлежность области смерти, как мы уже говорили, распространяется на все обрядовые реалии погребения и его участников, чем и объясняется их неименованность³. В течение обрядового времени (особенно до погребения) табуируется нейтральное «умерший», «мертвый» (дериваты **mǔrēti*, **umirāti*, как рус. *мертвец*, укр. *мэри*, блр. *мреи*, *мерлэць*, блг. *умирачка*, чеш. *mrtvola* и под.). Вместо него употребляются эмоциональные эпитеты (блг. *горкѳя*, *горкѳата*) или эмоционально окрашенные существительные (блг. *сиромѳхѳт*, *клѳтникѳт*) или же именованья типа укр. карп. *тіло*, *кіло*.

Вероятно, с первым типом заместительных именованій связаны распространеннейшие в разных славянских языках дериваты корня **bog-*: чеш. *nebožtík*, с.-х. *ubože*, укр. *небого*, блр. *нябожик* и др., где

² Мы оставляем в стороне большую группу окказиональной лексики, в основе которой не обнаруживается метафоры мифического слоя, типа укр. *вітрищій бчи*, или вульг. *откінул тѳпочки*. Эта группа лексики состоит главным образом из обозначений смертного исхода и с грамматической точки зрения представляет собой глагольное образование Vf3S или транзитивный глагол с прямым дополнением: укр. *зідер лѳби*, *закотіў рѳги* в прошедшем времени. Глагольное изменение таких фразеологизмов и даже представление их в инфинитивной форме кажется искусственным. В основе таких «эвфемизмов» лежит описание смертного исхода через внешние признаки физической кончины, ряд их может быть продолжен за счет достаточно произвольно отмеченных признаков. Нужно заметить, что вульгарность таких «терминов» не внеисторична: она связана с традицией «смеха над смертью», *жартов з трупом*.

³ Сама по себе принадлежность обрядовой сфере погребения — достаточное основание для дальнейшего функционирования названия данной реалии в качестве метафоры смерти: *клецки кому-нибудь* (клецки (даже не имеющие специального термина) — поминальное блюдо в белорусском обряде).

предметное значение нищеты (лишенности своей доли) сопровождается сильной эмоциональной коннотацией, порой вытесняющей само предметное значение (ср. рус. *бедный*). Табуированы во время обряда термины родства, причем заместительная лексика их представляет собой устойчивую систему (см. словарь метафорических терминов родства в русской причете [Чистов 1960, 429–430]; украинский материал [Свенціцький 1912, 1–33]). В этом отношении терминология проводит общую тенденцию обряда: скрыть реальное событие смерти за его обрядовым переживанием, сделать смерть ритуально оформленной, преобразованной, «человеческой» (ср. блр. *моцка смерць и похова*). Многие древние и современные термины обряда или его центральных актов соотнесены с корнями, обладающими семантикой 'скрыть', 'утаить': см. др.-рус. *потангнн, погрестнн, спрлатанн, опрлатанн* (собрать), рус. *по́хороны*, с.-рус. *хутити*, укр. *похо́ва, хова́ти* и т. п.

Второй мотивировкой бедности обрядовой терминологии погребения может быть представление о безличности и безымянности умерших в загробном мире: корни, которыми обозначаются умершие в загробном мире, весьма немногочисленны в славянских языках — в основном это *děd-, rod-, nav-, dux-*. Дериваты этих корней обозначают всех умерших безотносительно к их полу⁴ и возрасту: *родичи, дяды́* и под. Характерна грамматическая форма этих терминов — *pluralia tantum*, подобно лат. *manes* (ср. тенденцию к замене единственного числа множественным в украинских плачах [Свенціцький 1912, 17]) или собирательное существительное типа орл. *на́вье*, брест. *роді́на, родзі́на мэ́рла*. Избегание *poen agentis* распространяется и на «дедов»: их не называют «умершими», но «теми, кто умер», *кто помер*: «Хай прийдзе хто помер» (гом. [Седакова 1983, 258]).

Обсуждая возможные мотивировки бедности специфически погребальной терминологии, мы уже коснулись и второго ее свойства — заместительного метафорического характера. Описательный термин должен похоронить опасное, смертоносное имя. Погребальные термины являются как бы субститутами постоянного «пустого места» в терминологии (за позднейшей описательной лексикой невозможно обнаружить семантически нечленимого термина смерти:

⁴ Единственный случай релевантности пола умерших наблюдается в полесском именовании двух дней, входящих в поминовение: канун — *бабы́, бабу́*, праздник — *деды́*. Сами обрядовые акты, однако, не включают в себя ничего, говорящего об исключительной посвященности первого или второго дня умершим одного пола. Скорее один из этих дней в большей мере обращен к умершим, другой — к живым (хозяйке).

уже древнейшая лексика — **пропасти, гибнуть** — отчетливо метафорична). Таким образом, метафорические термины подобны загадкам, за которыми стоит отсутствие разгадки (ср. загадку о смерти: «загадка без разгадки» [Садовников 1959, 235]).

Заместительная лексика обычно прозрачна по своей внутренней форме (*домовка* — гроб; *зимовище* — кладбище и т. п.). Обнаружение такой метафоры не стоит большого труда, сложность состоит в ее истолковании. Обозначения табуированного члена оппозиции жизнь/смерть часто выражаются через параллельные члены изоморфных оппозиций: ночь/день, зима/лето и др. Таким образом, самый способ скрыть табуированное имя открывает нам картину языческих представлений о смерти.

Если мы примем разделение лексики, сформированной на основе табу, на: а) слова, нейтрализующие дурное воздействие, и б) слова, провоцирующие удачу [Зеленин 1930, 6], то окажется, что число слов второго разряда среди погребальной лексики совсем незначительно. Можно назвать: укр. *божя* (смерть), минс. *жыцье* (смерть; вероятно, редуцированный фразеологизм *вечное жыцье*), рус. *приказать долго жить*, укр. *подэкувати* — умереть, минск. *зздравный хлеб*, блг. *зздраве* — хлеб на похоронах, гом. *зздрыўно* (*за здарыўно*) *поднимать* — поминки 40-го дня. Как во всем обряде, в его заместительной лексике доминирует пассивная, оградительная магия.

Связь метафорической лексики с содержательным уровнем настолько пряма и отчетлива, что термин может в отдельных случаях «переэтимологизироваться», переосмыслиться (подобно антропонимам *Макар* или *Маккавеи*, которым в украинских и белорусских обрядах у колодца приписывается связь с маком и веянием) и фонетически преобразоваться, чтобы внутренняя форма его стала прозрачней. Иллюстрацией такой вторичной этимологизации могут служить следующие два небольших этюда о двух терминах погребального обряда.

Полесское гом. *брод* 'агония'. Славянское *brodъ*, производное от *bresti/bredъ*, известно во всех славянских языках и сохраняет в них большую семантическую близость, которая передается и производным, оформленным разными суффиксами лексемам: блг. *бродило*, с.-х. *brodišče*, словен. *brodište*, чеш. *brodnice* и др. По Трубачеву [ЭССЯ, 3, 37], славянский рефлекс сохраняет семантику исходного и.-е. **bhrdh-*. Расходящиеся значения, как легко заметить, развивают одну из двух сем исходного: 'идти' + 'вода' (рус. сиб. *бродни* — обувь, *бродень* — рыболовный снаряд, а также названия дороги вообще, переправы, судна, моста и т. п.). Значение *брод* 'агония' (полес. гом. [ПА-75]),

по письменным источникам нам неизвестно. Это обозначение предсмертной муки метафорично. В основу метафоры положено, очевидно, представление о *смерти-пути через воду* (см. главу 1). В Полесье представление о переходе *вброд* особенно ярко: оно засвидетельствовано в рассказе о переходе душами *лужи* [Седакова 1983, 257]. Этот образ лужи интересен тем, что он перекликается с языческими традициями класть кладки по умершим через топкие места (а не через большие чистые реки). Ср. мотивы волочебных песен («Пойдешь с нами ходить, воды буйтаць, грязи тыптаць», «По темной ночи грязи толочи»), изображающие страну умерших [Виноградова 1982, 171]. *Брод* и хождение по грязи неслучайно связаны с темнотою: в той же полесской быличке душа, переходящая лужу, сбивается с пути, если родные жгут в доме свет после погребения.

Сложность для истолкования *брода* 'агония' составляет видимое несоответствие метафорического термина его развернутому описанию: «*Анхал за правым вухам, нечисць за левым. Хто з их перамога, той душу бярэ. Это брод называцца*» (блр.). К такому описанию больше подошли бы термины, подобные арханг. *tórgи великіе*, полес. *дўшу урываюць* и под. Но можно предположить, что здесь перед нами не механическое соединение двух разных представлений. Борьба «правой» и «левой», «чистой» и «нечистой» сил за душу в момент кончины (и собственно, до 40-го дня) несет в себе ту же идею испытания и мытарства, особой опасности момента, которая связана с мотивом «перехода воды». Соединение двух этих мотивов, отмеченность перехода (или моста) как опасного, «нечистого» места дают фольклорные сюжеты «битвы у моста с чудовищем» (сказка, былина), «падения при переходе через мост» (лирическая песня), запреты для детей глядеть под мост (так как там сидит Бука), и др. Неслучайно известны славянские образования от корня *брод*, обозначающие нечистую силу, например, рус. диал. *бродник* 'колдун', блг. диал. *бродница* 'русалка, которая бродит повсюду'.

Но возможно и другое рассмотрение *брода* 'агонии'. На фоне полесского термина агонии *горáчка* можно предположить, что перед нами всего лишь фонетическое изменение корня *бред*. Однако и такое истолкование не закрывает предложенной перспективы рассмотрения метафорического термина. Известно значение *bredь* 'брод' (калин. [СРНГ, 3, 170]). Так же, как *brodь, bredь* отчетливо соотносится с глаголом *bresti/bredq*, от которого исторически является производным (см. слов. *brednja* 'переход вброд' при пол. *brednia* 'взор' и близких ему рус., блр., укр. значениях слова).

Известно, что мотив «хождения», «бесприютного скитания» не менее значителен для славянских представлений о смерти, чем «переход

через воду». Названия «нечистых», не принятых землей, типа блр. *нипритомник*, *ходить вупором* (см. ниже), передают идею наказания души, не достигшей загробного покоя. Таким образом, временное состояние *брода*, которое кончается для «чистых» покойников с завершением обряда, может консервироваться. Устранить такую опасность, обостряющуюся в момент агонии, призван обряд, действия которого особенно регламентированы в случае «трудной смерти» (которая сама по себе истолковывается как отягченность покойного грехами).

Белорусское *грамнічная свеча*. Термин *грамнічная* (*громнічная*, *грумнічная*) *свеча*, также укр. *грумніца*, *громніца* обозначает свечу, которая вкладывается умирающему в правую руку для облегчения кончины. Свеча эта в местных вариантах заготавливается разными способами: это может быть венчальная свеча, четверговая (свеча, с которой слушают чин двенадцати Евангелий в Великий четверг), свеча, освященная на Сретенье — *Грумніцу* (з.-полес. [Толстая 1983, 82]) или просто свяченая свеча из пчелиного воска. Эту свечу потом хранят как средство от грома. В первой главе уже шла речь о смерти от грома и ее отмеченности в славянских поверьях. Независимо от интерпретации (от «крайне грешной» — до «самой святой») ⁵ смерть от грома представляется самым ярким воплощением смерти вообще. Этим, видимо, и обусловлено вкладывание в руку такой свечи для облегчения, ускорения кончины. Естественно было бы предположить, что и сам термин является производным от корня *гром*. Однако это не так. *Грумніца* — всего лишь фонетическое изменение *гробніцы*: ср. брест. *гробніца* — нижняя часть гроба, *труны*, блг. плев. *гробница* — гроб. Распространенность в белорусских и украинских говорах именно этой фонетической формы, *громница* и под. (при *гроб*, *гриб*), говорит о том, что фонетический переход *б* → *м* содержательно поддержан как обрядовыми актами, так и общими поверьями, в частности, значением грома в славянской традиции.

З.-полес. *Грумніца* (*Грумніца*) 'Сретенье' требует отдельного комментария. Этот термин не одинок в кругу обозначений церковных праздников: *гремящая неделя* — пасхальная, *громовый день* — день влмч. Пантелеймона [Успенский 1982, 238]. Б. А. Успенский связывает с лексикой этого типа представление о Боге как о Гро-

⁵ См. подробнее об этом: [Успенский 1982, 40; Афанасьев 1865, 1, 267; Семенов 1898, 230; Смирнов 1920, 28; Франко 1898, 161 и др.]. Суммирует материал карта «Zabijany przez piorun» [Moszyński 1967, 2, 1, 733].

мовержце преимущественно, вплоть до прямого именованя пророка Ильи *громом* в заговоре [там же, 40].

Метафоричность погребальных терминов настолько сильна, что чистый термин вплотную смыкается с поэтическим иносказанием, с устойчивым оборотом обрядовой поэзии — причети. Если укр. *по́гріб* 'могила' — чистый термин, то *погребá глубóкие* в с.-рус. плаче — уже поэтический образ. Так же обстоит дело со свадебной терминологией, включенной в погребальную: *смúтне весілле, унбі-лая свáдебка* — поэтические иносказания похорон в русском и украинском плачах, тогда как укр. косов. *дру́жби, дру́жки* (носильщи-ки гроба на похоронах девушки) — чистые термины. Свадебный термин *княгі́ня* 'умершая девушка' является в одних случаях чистым термином, в других — членом сравнения: полес. *йик бы книгі́ня*. Столь же близки метафоры обрядового термина к перифразам загадки: «жених от рубля» — гроб; витеб. *домóвка* — чистый термин 'гроба', а в загадке он описан как «домок в шесть досок». Граница между поэтической и нейтральной номинацией в обрядовой терминологии неустойчива — и так же трудно установить границу между клишированными обрядовыми репликами и развернутыми, порой ритмически и рифменно организованными, уже собственно поэтическими текстами обряда.

«Своя» и «не-своя» смерть в метафорах обрядовых терминов

По наблюдению Р. Э. Нирви, цитированному выше, в балтийских и финно-угорских языках представление о своей/не-своей смерти разделяет семантическое поле «глаголов смерти». В славянских языках это разделение относится к другим лексическим полям, в области глаголов оно не прослеживается. В славянской терминологии представление о своей/не-своей смерти разграничивает главным образом поле обозначений умерших. Некогда оно касалось и терминов кладбища для «чистых» и «нечистых» (*бсжедóмка, скудá, скудéльница, зимови́ще* — см. главу 1), однако исчезло вместе с исчезновением самой этой реалии. В позднейшей традиции обозначения «кладбищ для нечистых» частью исчезли, частью смешались с общими терминами кладбища.

Среди других именованй своей смерти: укр. косов. *чисова́я, правди́вая*. Не-своей — блр. *ничисова́я*, блг. *нерéдна*, блр. *ныхра́тая*, укр. снят. *на́гляя*. Слав. *čas-, ređ-* соотносятся с семантикой **vekkъ*, которую мы обсуждали в первой главе.

Именования «нечистых» многообразны, и одно это уже отличает их от довольно однообразной терминологии «чистых». Часть этой лексики отражает представление о двойственной природе «заложных» (укр. горл. *дводу́шник*, *двудо́мник*, *двужі́льний*) или акцентирует входящем мертвецю одну из «половин» человеческого существа — только душу или только тело (блг. *тэнец*, *плэтенек*).

Другая группа метафор основана на семантическом мотиве *неприкаянности*, «вечного блуждания»: блг. диал. *брóдници*, блр. *нипритóмник*, укр. *звихлénник*, укр., блр., рус. *хóдить* 'вставать после смерти', блр. *хóдить вупóром*, *сланя́цца на рáзному стáтку*.

В именовании некрещеных детей отмечен мотив «утраты»: укр. *поторóча*, *потéрча*, *стратчáта*, *змитчáта*, *збигленя́та* (ср. укр. карп. *стрáтити си* 'кончить жизнь самоубийством', смол. *стрáтить* 'убить'). Значительная часть терминов описывает «нечистых» обычными эвфемизмами «лукавого» (дьявола): завистник — витеб. *зайзд́росьник*, блр. *скна́ра*, полес. *злой*, *злый*, *злэй*; нечистый — блр. *нячійсьцик*; соблазнитель — арханг. *блáзно*, *блáзнит* (*блáзнит*: является покойник муж, спрашивает, что помочь. «Если блазнит, возьми стань да так проругай, так проругай, што ты ко мне не ходи... Мне эта блáзна не надо» (зап. Т. А. Тюриной), ю.-рус. *обая́снык*, *обаля́снык*, *перелéснык*; летающий — ряз. *ляту́н*, влад. *налéт*, *лята́вец*; «нечто»: с.-х. *вјештица*, блр. *нэцо*. Наконец, просто полес. *чорт*, *чорты́*, блг. *дрáкос*.

Заемствования, как в случае с блг. *дрáкос*, вообще характерны для этой группы терминов, см. блг. *талас́м* — душа жертвы, заложной в основание моста, здания < греч. *τέλεσμα* или араб.-тур. *tılısim*, *караконджо* — тюркизм. По гипотезе Вяч. Вс. Иванова, неславянское (венгерское) происхождение у слова **q-pir-*, к которому восходят ст.-сл. *жпирь*, др.-рус. *оупирь*⁶, рус. *упирь*, укр. *опір*, блр. *вупóр*, блг. *вампір*, *впéр*, *лепір*, обозначающие демонические существа разной природы в разных регионах (так, укр. карп. *опір*, *водбвий опір* близок «водяному» и не имеет ничего общего с южнославянским кровососущим демоном, блр. *вупóр* — синоним *непритóмника*). Непроясненной остается этимология *русáлки*.

Ю.-слав. *въколáк*, *вурдалáк*, *волкодлáк*, укр. *вовкодлак* связывает представление «не-своей» смерти с оборотничеством (ср. *воўкун* — 'обо-

⁶ Славянская этимология Б. А. Рыбакова: «Ву — „оный“, „иной“, пьрь — корень, встречаемый в словах, обозначающих силу: „пря“, „топор“, „порато“ и др.» [Рыбаков 1981, 126] анекдотична с лингвистической точки зрения, как и многие другие его этимологии такого рода («Святювит» — «Свет» + «жизнь» — видимо, лат. *vita*) [там же, 604]. Другая славянская этимология **q-piri*: 'вне' + 'летающий' (ср. *нетопырь*) — принадлежит О. Н. Трубочеву.

ротень' [Богатырев 1971, 282]), причем в образе вурдалака оборотничество смешивается с каннибальством.

Именование «нечистых» полес. *пужэйло*, *пужало* выделяет тему страха, запугивания как их основного действия (о «ходячих» обычно говорят: блг. *плáша*, блр. *лякайт*, полес. *пужайт*; лишает сознания — блг. *сбъхтвам*, *бльскам*). Употребление терминов «нечистых», в отличие от «чистых» умерших, не исключает единственного числа, которое в некоторых случаях преобладает (именования инкубов и суккубов типа орл., сарат. *лету́н*, *огненный змей*).

Терминология «чистых», не «заложных» в славянских языках восходит, как уже отмечалось, к весьма ограниченному числу корней. Рассматривая эту лексику и ее полисемию, можно заметить, что само это разделение на «умерших своей смертью» и «умерших не-своей смертью» отнюдь не совпадает с противопоставлением своих/чужих, благих/злых.

Только лексика, связанная с корнем *duš-* (*ду́ши*, *ду́шки*, *ду́шечки*, тул. *душо́нка*), участвующая во фразеологических терминах поминок или отдельных актов похоронного обряда (*прóводы ду́шки*, *ду́шу вытряса́ть*, *отпуск душо́нки*, *ду́шу водíть*, полес. [Атлас, 671]), а также в префиксальных образованиях (блр. *заду́шины*, блг. *заду́шне*, пол. *zaduszne* и под.), не знает негативно маркированного употребления. Для передачи негативного смысла *душа* обычно сопровождается эпитетом: *злая душа́*, *грíшна душа́*. Термин *душа*, с его словообразовательными вариантами, связывает календарное поминовение с частными похоронами: *душа́* — самое распространенное именование умершего после погребения.

Лексика всех умерших, умерших предков, связанная с корнем *rod-* (арханг., твер., орл., костр., ворон. *родíтели*, блр. *радзіцелі*, брест. *родíна*, черниг. *рѡдичи*, орл. *родíтели* — 1) покойные, 2) похороны: «были богатые родители» [Даль]), входящая в фразеологические термины поминок (*Родíтельская недéля*, *Родíтельская*, блр. витеб. *абéд* (*снeдáне*, *полудзiнь*, *вечэ́ря*) *на радзіцелям*, ю.-рус. *родíтелям помíнки греть*), а также кладбища: (олон. *родíтельское мéсто*) имеет в целом положительную коннотацию. Однако не стоит забывать о др.-рус. *родь*, *родь огненный*, *родьство*, *рожьство*, *рожение* 'ад', 'преисподняя' [Срезневский 1893–1903]. Поминки по родителям несомненно связаны с древней традицией поклонения Роду и Рожаницам, выражавшейся в «рожаничных трапезах», элементы которых (баня, угощение в два стола, гадание о присутствии «душ» на пепле) сохранились в позднейшем домашнем поминовении осенне-зимнего цикла.

Образования от корня *nav-*, некогда нейтральные (см. др.-рус. *нави* — 1) умершие, 2) загробный мир: *въ навѣ зрѣти*, *изъ навѣй дѣти*,

также и ст.-блг.: **БЫЛЪ В НАВѢХ НА ВЕРЗНОУЛОВѢ КОЛОУ**), со временем переходят к негативному полюсу. Совр. блг. *на̀ви*, *на̀вьяци* — исключительно «нечистые» покойники (некрещенные дети — *лахуси*, *лафути* или три *на̀вици*, которые отбирают тень (*сянка*) у роженицы, — в болгарских *на̀вьяци*, *на̀ви* сохранена связь родов и смерти, представленная в др.-рус. культуре *рожаницы*); то же относится к укр. *на̀вкам*, *ма̀вкам*. В восточнославянских языках образования от корня *nav-* сохранились в устойчивом фразеологизме *на̀вья кость* (*новская́я*, *намская́я*, *на̀вить* — ср. *на̀вил* 'смертельная рана' [Даль]) и терминах поминальных дней: полес. *На̀мская́я Тру́щца*, сольвычег. *Навско́й вт́орник*, *На̀вьи про́воды* и под. Слово сочетания с прилагательным *на̀вий* (*новско́й*, *намско́й*) относятся исключительно к весенне-летним поминкам, то есть к тому поминальному циклу, который непосредственно связан с тризнами по заложным (ср. такие его термины, как *Русальная неделя* и под.). Исключение в употреблении дериватов *nav-* составляет орловское нейтральное: *на̀вей*, *на̀вий*, *на̀вья* 'покойник' (на похоронах), *на̀вьи про́воды* 'похороны' [Даль].

Распространеннейшие в славянских языках дериваты корня *děd-*, обозначающие, как правило, 1) всех умерших, 2) поминальные праздники (гом. *пра̀вить деды́*), а также еду на них (гом. *вары́ть деды́*), дают яркий пример амбивалентности умерших в славянских представлениях. *Деды́*, блр. *дзяды́*, укр. *діді́*, пол. *dziady*, а также фразеологические сочетания яросл., волог., вят., костр., нижегор. *Де́довая неде́ля* (осенние поминки), укр. *субо́ти діді́вни* (поминальные субботы), полес. *де́довица* (осенние поминки), *Пе́ршиє* (*дру́гие* и т. д.) *диды́*, блр. *Тройча́ныє*, *мясны́є диды́* (зимнее поминовение) — отмечены на всей славянской территории. *Деды́* могут, как и *на̀ви*, обозначать загробный мир: полес. с *деда́ми гуля́ет*, *пошел до дедо́в* 'умер', костр. к *де́душке под бок*, *водяные деды́ и прадеды́* [Максимов 1903, 255]. Эта характернейшая для поминальных обрядов лексика (тяготеющая к осенне-зимнему циклу) близко связана с обозначениями нечистой силы, начиная с укр. *дідько* — владелец кладбища, первый покойник (укр. снят. *виддати Богови душу, а дитькови с...ку*); затем — с обозначением всех «нечистых сил»: рус. диал. *дед* — черт, водяной, колдун, знахарь [СРНГ, 7, 328–330], укр. *дідько* — все злые духи [Ящуржинский 1898], *де́душка* — домовый, блг. *дя́до* (см. [Успенский 1982, 160–161]). Переносное эвфемистическое именование «нечистой силы» дериватами корня *дед-* (и вместе с ним «бабушка») может стать настолько устойчивым, что их употребление в прямом смысле ('старик') табуируется: «Называть именами *дед* и *бабушка* считают за великий грех, они-де чертовские (нужно говорить „старенька“)» [Зеленин 1914–1916, 763]. Наконец, полностью смешивая разграничения «чистых» и «нечистых» умерших, блг. пирин. *дя́до*, блг. гюмюрдж. *деделар* означают вампира.

Итак, из приведенного выше материала терминологии можно заключить, что разделение умерших на «предков» и «заложных», «чистых» и «нечистых» далеко не категорично, поскольку и первые, как показывают их именованья, тесно связаны с миром хтонической славянской демонологии и представляют собой духи если не прямо негативные, то «не-позитивные».

В оппозиции свой/чужой они если не окончательно «чужие», то и не до конца «свои».

Гость — чудо — встреча

В связи с важнейшей для погребального обряда семантической темой доли («дележа», «наделения долей») в третьей главе мы рассматривали, как ее выражает ряд актов, описанных терминами *давать* — *братъ*, *нести*, *вести* и др., обладающими семантикой взаимности. Остановимся еще на нескольких характерных метафорических терминах, за которыми стоит противопоставление своего/чужого, встречи и обмена между двумя партиями.

Гость 'умерший' (блг. *гостенин*, блр. *госьцик поча́сны*) и соотносимые с ним *погост*, *гостить*, *гасътюва́ть* — такая же характерная лексема погребального обряда, как *друг*, *дру́жка* — свадебного. В семантике *гостя* как обрядового термина мы можем различить разные слои истории значения этого слова от 'враг' → к 'гость' в современном смысле (семантическое развитие, общее для индоевропейских языков). *Гость* в обряде имеет прежде всего значение 'чужой' со всей многозначностью семантики 'чужого': он 'враг' живых постольку, поскольку умерший — воплощение самой смерти, как показывают многие обрядовые акты; в то же время он божественный «чужой» — как посланец в загробный мир *дедов*. Не будет большой натяжкой увидеть в обрядовом *гость* и семантику 'торговец': см. многочисленные акты типа брест. *купля́ть мѣсце*, влад. *вѣкупить мѣсто*, сарат. *местѣчко купѣть*, заплатить за умершего блг. *ва́ми* (налоги за скот) и *пѣтнини́* (подорожные налоги); см. одну из мотивировок вкладывания денег: «щоб скот с ним не пошел» (полт. [Зеленин 1914–1916, 1103]⁷). *Гость* имеет также значение 'путник', 'постоялец', 'временный обитатель', причем как в родном доме, так и в загробном (комр. *гостенин на Стра́шния суд*) — см. такие термины кладбища, как заонеж. *гостѣбище*, *гостѣбище*, общерус. *погост* (при диал. *погость* 'удаленный постоянный двор' и др.-рус. *гостинице́* 'большая дорога').

⁷ О значении денег в обряде см. [Успенский 1982, 149–150]; нужно отметить, что наряду с металлическими монетами в качестве платы употребляется холст — «женские деньги», по Гаспарини [Gasparini 1973].

С семантикой *чужого* связан, вероятно, и полесский термин *Чудо* 'осенние поминки'. О магической роли «чуда» (дива) в отпугивании «заложных» мы говорили выше. Образец использования аргумента «чуда» при заклинании градовой тучи, предводимой утопленником, приводят Н. И. и С. М. Толстые: «Бежи, чудо, од чуда чудога!» [Толстые 1979, 72]. Примерами таких «чудес» в сербских заклинаниях являются: рождение внебрачного ребенка, оживление мертвого; в полесском заклятии умершего — инцест (брак брата и сестры).

Чудо в таком употреблении имеет семантику 'чужого' как незаконного, оно относится в равной мере к нарушениям социальных установлений и к «хождению» умерших (а в случае *Чуда* 'поминального дня' — и вообще к умершим). Естественно, в такую этимологическую семантику «чуда» позднейшее христианское представление «чуда» как знамения, божественного нарушения «естества чина» совершенно не включается. *Чудо* — *копиле* (внебрачный ребенок), инцест, явление мертвецов — связано прежде всего с представлением с т р а х а, причем убийственного страха (который внушают являющиеся живым *погибальцы, таласьмы* и под.). Ср. описание персонифицированного «Испуга» в заговорах, где его образ совершенно подобен смерти.

С оппозицией своего/чужого (при отнесенности умершего к чужому) связана характерная для обряда лексика «встречи»: влад. *стрéшник* 'жертва первому встречному', новг. *пёрва стрéча*, влад. *пёрва встрéча* (метонимический перенос, казан. *стрéшник* 'пирог, который дают первому встречному'). Представление «встречи» (ст.-сл. *срѣца*, с.-х. *срѣћа, устрѣча*) связано в славянском материале [Иванов, Топоров 1965, 71–73] с *долей*, и, как и *доля*, встреча может персонифицироваться. Среди известных значений *встрéчника, стрéшника* (см. «Лексика и фразеология») есть и обозначение демонического персонажа: воздушного столба, несущегося за душой грешника, в котором живут «погибшие души» (влад.).

Основные темы метафор погребальной терминологии.

Смерть ~ путь. Смерть ~ дерево. Смерть ~ вода.

Гроб, могила, захоронение ~ дом. Смерть ~ зима.

Смерть ~ доля (недоля). Смерть ~ тьма. Смерть ~ свадьба.

Смерть ~ солнцеворот. Смерть ~ магическая сила

Как уже говорилось, основные темы метафор описательной лексики обряда совпадают с метафорами содержательного уровня. Вот некоторые из них.

Смерть ~ путь. Особенно широко метафора смерти ~ пути представлена в болгарской терминологии: *е на пѣтя* 'умирает', плев.

пѣтник 'покойный', варн. *пѣтнина* 'трапеза в день смерти'; 'плата за путь', 'свеча на гробе', 'хлеб' (*26 пѣтнини и голяма пѣтнина*), 'жертва в виде булочки, обернутой платком'; комр. *пѣтницето* 'одежда покойного', которую отдают бедным. Ср. влад. *подорѳжна* 'жертва первому встречному'. Эта метафора (см. выше, *брод*) характерна для терминологии как «чистых», так и «нечистых» покойников. Связь между ними составляют такие обозначения агонии, как блр. *збѳцза з дарѳги* 'трудно умереть', *сбить с путя коняющего* 'затянуть агонию'. Ср. метафору смерти ~ пути в обозначениях смерти — многочисленные конструкции с глаголом *идти* (или семантически близким ему) + обстоятельство места: *идти домой, идти до кадигрѳбѳв, отправиться бѳрых считать*. Ср. также костр. *вѳход* 'смерть' и образ посмертного скитания в обращениях украинских плачей: *стрѳнник, скиталец*, — и тот же мотив «странствий» в именовании умерших *нечасовой смертью*: блр. *слоняцца, ходѳть вупѳром*, з.-рус. *ходѳть* и т. п.

Смерть ~ дерево. На предметно-действенном уровне погребального обряда посредническая роль дерева особенно ясно проявляется в гробе, в его терминологии и предписаниях о его изготовлении. Кроме того, тему дерева в обряде проводят такие реалии, как прутья плодовых деревьев, на которых несут гроб (характерно для Гуцульщины, встречается в болгарских обрядах); прутья, которые связывают в веник с тем, чтобы *пѳрѳть могилу*; венчальное деревце, которое втыкают в могильную насыпь неженатых (Карпаты, Полесье), и такие обрядовые акты, как непременно посадка дерева на могиле, вывешивание на дерево веревок или холстов, на которых опускали гроб, игра при покойном, имитирующая карабканье по стволу (укр. косов.). Обрядовая лексика, основанная на метафоре смерть ~ дерево, особенно многочисленна в номенклатуре гроба: укр., карп., бойк., буков., покут. *дѳрево*⁸, *деревище* (укр. карп. *деревище* 'игра на похоронах'); влад., тобол. *колѳда*, с.-рус. *колѳда белодѳбова*, влад. *чурѳк* 'долбленный гроб', минск. *колѳдка* 'брус величиной с гроб, возлагающийся на могилу' (ср. в загадках иносказание: гроба — *сухо дерево*, умершего — *суходерец*). Обычно выбирается дуб: *дѳбу дать*, витеб., полес. *глядѳть ѳ дуб*, курск. *одѳбеть* 'умереть', *дубѳсик* 'смертный сарафан', смол. *поддѳбена* 'гроб'. Ср. *дуб-вертодуб* — постоянное иносказание смерти в загадках (впрочем, также и года, и времени вообще).

Смерть ~ вода. Семантику воды как синонима дороги и дерева и метафоры загробного мира мы обсуждали в первой главе.

⁸ Термины этого рода отражают древнейшую славянскую форму гроба: изготовленный из одного дерева (преимущественно дуба), выдолбленный гроб-колода. Этот вид гроба до позднейшего времени считается предпочтительным во многих местных традициях.

Эта связь отражается в терминологии, производной от корня *нав-* (см. выше), а также в терминологии, общей для гроба и названий лодки: полес. *колóда*, *дуб*, рус. диал. *керста́*, *ко́рстица*, блг. *куйчэк* могут означать в славянских говорах наряду с гробом долбленую лодку (ср. также укр. *ло́дзи* 'особая скамья, на которую перекладывается покойный' [Гнатюк 1912, 267]). Мотив в о д ы может включаться в обрядовую терминологию опосредованно, через лексемы, связанные с обозначением д е р е в а как средства преодолеть водную стихию: см. с.-рус. *уйти в кокорьё* 'умереть'. *Кóкорь* (*кóкóра*, *кóкорьга*) — 'кривое дерево, ствол с сучьями, принесенный течением' [Фасмер].

Гроб, могила ~ дом. Содержательная основа метафоры рассматривалась в предыдущих главах (1, 2). Связь этих двух семантических групп лексики давно отмечена лингвистикой (см. [Гольдин 1970, 163–175]).

Многочисленная номенклатура гроба создана различными способами аффиксации корня *дом-*: смол. *дóмик*, *домовiна*, *домóвка*, сев., твер. *домовiще*, блр. *домовьё*, *думаюё*, *дамави́нка*, *дамини*, витеб. *дамóйка*. Употребительны и другие основы терминологии жилища: блг. *кбiца* 'могила', 'гроб', с.-х. *ку́на* 'могила', херс. *хорóмина* 'гроб' (в поэзии причеты также рус. *горенка*, укр. *но́ва хáта*, *гáрна хáта вiчна*). Связь представлений, закреплённая лексикой, находит соответствие в обрядовых действиях, призванных создать посмертный д о м для души и тела покойного: имитация пространства избы внутри гроба — икона в головах, оконце против плеч (с.-рус.); многообразные виды надгробий в форме дома (гольцов, струбцов, парубов и т. п.). Мифическое представление о посмертном доме разворачивается в поэтическую формулу плачей: *горенка без окон, благодатный дом*; она лежит в основе обрядового диалога с гробовщиком: «Та поможете построить моему батьковi нову хату, не схотiу́ у старiй жити» [Чубинский 1877, 706]; «вiд живих послiдня прислуга побудувати хату» [Гнатюк 1912, 311]; и перифразы гроба в загадке: «Домок в шесть досок» [Садовников 1959, 239].

См. другие погребальные термины, основанные на метафоре г р о б (загробье) ~ дом: *идти домóй* (*уйти до дóму* [Гнатюк 1912, 338]) 'умереть', орл. *домóй* 'на кладбище', полес. *домовiк* 'умерший не-своей смертью' [ПА–76].

Дом, как мы уже говорили, — мифически оцененное, «свое» пространство. Внутри дома пространство высшей ценности — *кут*, *поку́тье*, красный угол. Повсеместно распространённый обычай оставлять покойного до погребенья в красном углу находит себе соответствие в термине кладбища: *поку́тье*. Пространство кладбища представляется в обряде параллелью к пространству красного угла в доме: ср. обычай 40 дней после погребения ставить хлеб, воду, вешать полотенце в покут, т. е. на могилу. Во внеобрядовое время предкам

посвящены другие части жилища: печь, подпечье, порог («в печи душа покутуе» [Гнатюк 1912, 377]).

Смерть ~ зима. Можно предположить, что в термине *зимовище* 'кладбище' (Вел. Устюг) мы встречаем традиционную метафору *зима ~ смерть*. Однако происхождение этого наименования, скорее всего, иное: лексема, первоначально обозначавшая «убогий дом», перенесена на «общее кладбище». Характерной особенностью «убогих домов» в России было то, что тела «заложных» оставались непогребенными *в течение зимы*. Связь смерти и холода отражена в других терминах обряда: в срб. *ледна кућа* 'могила', в терминах поминок: ю.-рус. *греть покойников, родителям поминки греть*. Мотив обогривания продолжается в призывах к умершим на осенне-зимних поминках: «Идите на печь погреться» [Терещенко 1846, 123].

Смерть ~ доля (недоля). В лексике погребального обряда это сближение проведено в обсуждавшихся выше обозначениях умершего — дериватов корня *bog-*, в таких фразеологических сочетаниях, как: *чужой век заедать* (о слишком долго живущем старике), в образованиях от корней *red-*: блг. *нередна смерть*, *čas-*: укр. *чысовать* 'умирать', блр. *ничесо́бая смерть*, *kop-*: блр. *ко́нать, ко́нающий*, рус. *кончина*.

Более сложно представление о *веке* как жизненной потенции выражается в метафорических образованиях, где смерть представлена тратой, потерей жизненной силы: *тра́тити си, стратча́та* 'умершие некрещеными дети', *избыва́ть* 'желать смерти', *сла́бий* 'умирающий'. Параллелью таких метафор на предметном уровне служит ритуальное значение мерки покойного и его возраста (сверстник — заместитель умершего).

Смерть ~ тьма. Это сближение мотивирует обрядовые действия со светом: зажигание свечи при кончине, свет, горящий в доме в ночи до погребения и иногда — после него (еще две ночи), имеющие прозрачную терминологию: гом. *свити́цца* 'проводить ночи при покойном, зажигая свечу от свечи'; надв. *просві́тини* 'то же', укр. карп. *свіченя* 'игры при умершем', подол. *йти со сві́чкою* 'проводить умершего'.

В план содержания погребального обряда могут входить не только общемифические представления, но и другие обряды жизненного и календарного цикла, особенно свадьба и святки. Становясь «кодом» некоторых обрядовых актов похоронного обряда, фрагменты свадебной или святочной реальности указывают в то же время на заобрядовую, общемифологическую связь событий смерти, свадьбы и зимнего солнцеворота.

Смерть ~ свадьба. Эта метафора обуславливает перенос в погребальный обряд свадебной терминологии: полес. *собира́ться за́муж* 'о старухе — готовиться к смерти'; з.-укр. *дру́жки, дру́жби, послéдни боя́рі* 'носиль-

щики гроба девушки'. Умерший в плачах именуется как жених или невеста: *князь, панич, утинка* [Свенціцький 1912], сами похороны уподобляются *смутному весіллю* [там же]. Даже в севернорусской традиции, где свадебные элементы в похоронах сильно редуцированы, образ «унылой свадьбы» присутствует в плачах. Ср. иносказание гроба в загадках – «жених от рубля» [Садовников 1959, 239].

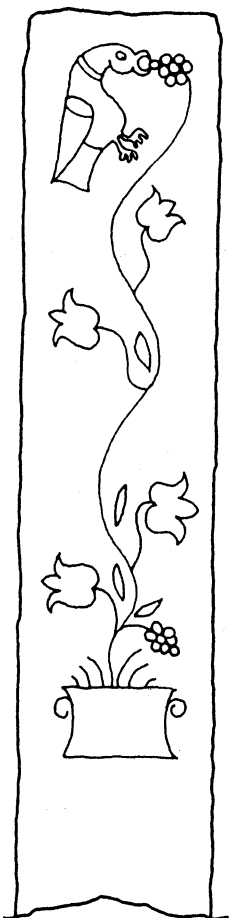
Смерть ~ солнцеворот. Связь традиционной святочной обрядности с похоронами и поминками до недавнего времени не обращала на себя внимания исследователей. Правда, было отмечено перенесение архаичных смеховых элементов похорон в святочные игры *умру́н, умра́н* [Гусев 1974, 49–60]. Но этим связь двух обрядов несомненно не исчерпывается. На уровне лексики она обнаруживается во фразеологизме: костр. *карачу́н (корочу́н) пришёл (хваті́л)*, также блр. *корочу́н* 'внезапная смерть' при др.-рус. *корочу́н* 'зимний солнцеворот' (Новг. лет.) или блг. *кращун* 'рождество' [Фасмер]. О поминальной тематике святок (см. [Виноградова 1982]) свидетельствует перенос терминов поминовения на канун Рождества и самый праздник (блг. *Ба́бин день, Дя́дов день*), а также широкое использование корня *děd* в терминологии святочных реалий – обрядового хлеба, соломы, названий исполнителей обряда и др. [Седакова И. 1983].

Смерть ~ магическая сила. С огромной ролью кладбища в медицинской и любовной магии (ср. полесский материал о магическом употреблении земли с могилы, могильного дерева и др.) связаны, вероятно, такие термины могилы, как заонеж. *шукáвка* и костр. *урб́чное место*.

Тематические группы метафор обрядовой лексики

| Тематические группы метафор | Избранные примеры |
|--|---|
| Метафоры, связанные с общими темами содержательного уровня | |
| 1. доля | <i>нябóщик, чужо́й век заеда́ть</i> |
| 2. путь | <i>пѣти́на, подоро́жна, йти до кадигрóбів, погóстьє</i> |
| 3. дерево | <i>дереві́ще (гроб), гляде́ць ў дуб</i> |
| 4. вода | <i>коло́да (гроб, лодка), на́вки</i> |
| 5. дом | <i>домові́щечко, хорóмина, кѣ́ща (гроб)</i> |
| 6. сон | <i>спочи́ти, усóпний, бѣды́нь, бѣдельникъ</i> |
| 7. зима (холод) | <i>греть помі́нки, ледна ку́жа</i> |
| 8. низ | <i>дол (могила), пропа́стина (смерть)</i> |
| 9. тьма | <i>свити́цца, слі́тий мак</i> |
| Метафоры, связанные с другими обрядами | |
| 10. свадьба | <i>дру́жби</i> |
| 11. святки | <i>корочу́н пришёл</i> |
| 12. магические действия | <i>урб́чное ме́сто</i> |

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



«Словарь» обряда

Итак, круг нашего исследования замкнулся. Обрядовая терминология вернула нас к его исходной точке: к содержательному плану обряда, то есть к самым общим представлениям, темам, метафорам традиционной славянской культуры — к его смысловым составляющим, которые можно назвать «семантическим словарем» обряда.

Напомним, что речь идет о метафоре в определенном, неэстетическом смысле: о метафоре архаической — том допонятийном инструменте обобщения реальности, который, как древнюю альтернативу понятия, исследовала О. М. Фрейденберг. Архаическая метафора связывает отдельные элементы реальности особой, взаимообратимой связью (типа кровь-вино, где кровь «значит» вино и, больше того, «есть» вино — и вино «значит» кровь и «есть» кровь) — и не ставит над этими соединениями никакого третьего, которое мы бы и сочли «значением», отвлеченным от обеих составляющих этой связи обобщением, понятием. В такой метафоре существенно иерархическое равенство связанных между собой вещей; понять одну из них как «символ», «знак» или «эмблему» другой было бы принципиальным искажением смысла этой связи. С позднейшим представлением «значения» здесь, видимо, приходится расстаться. Ар-

хаическая метафора «значит» в той мере, в какой она «действует» или «имеет силу».

Мы говорили о том, что *сила* — вероятно, самое точное славянское обозначение всего, что на языке описания называют «демонологией», «низшим ярусом религиозной системы» и т. п.¹ Но, поскольку «здесьний» и «иной» мир в традиционных славянских верованиях не разграничены с окончательной ясностью, такой же *силы* исполнены обыденные вещи обихода — и именно в этом состоит их мифологическое значение (см. об этом ниже).

В слое своих метафор, как и во многих других отношениях, славянский материал, на который мы опирались (а это, как мы говорили, во многом позднейшие, современные полевые записи), самым адекватным образом описывается этнологическим инструментарием, разработанным на материале архаичных, ранних культур. Нельзя еще раз, вслед за всеми этнологами, собиравшими и исследовавшими славянские древности в XX веке, не удивиться глубочайшей архаике этого пласта верований и традиций, которые совершенно естественно находят себе параллели в археологических древностях, римских или индийских, а среди существующих в наше время — в так называемых «холодных» культурах африканских племен или островных народов. Сохранность этой ранней стадии духовной традиции — и при этом отсутствие отчетливых следов каких-либо более поздних, организованных, структурированных религиозных систем, которые исследователям славянских древностей обыкновенно приходится «реконструировать», если не конструировать (см. Вступление), составляет несомненное своеобразие славянского ареала в Европе².

К обширному реестру таких архаичных метафор мы не раз обращались по ходу изложения. В них, на наш взгляд, следует видеть некоторый аналог «словаря» обряда — словаря его содержательных единиц. На примере одной из таких метафор, *смерть-свадьба*, можно увидеть, как эти содержательные единицы реализуются в обрядовой действительности. Метафора пронизывает все выделенные нами в пре-

¹ Ср. троичную классификацию этих *сил* в замечательном собрании Максимова: «Нечистая, неведомая и крестная сила» [Максимов 1903].

² Эта сохранность тем более поразительна, что носители этой традиции в течение десятилетий подвергались жесткому идеологическому воспитанию; на «борьбу с предрассудками» была пущена государственная машина. Но «борьба с предрассудками», в отличие от «атеистической пропаганды», не принесла плодов. Собиравший 70–80-х гг. XX в. встречался «в поле» с таким положением: христианская традиция была уже практически незнакома его информантам, а правильно установленные отношения с *душами* составляли самую актуальную, самую необходимую для обыденного обихода практику. Начало этих *правильных* отношений с миром умерших закладывалось в погребальном обряде.

дыдущих главах планы или уровни обряда. На уровне обрядовых действий ее выражают: имитация свадебного шествия на похоронах девиц и неженатых, «венчание» умершей девушки с живым, надление приданым подруг умершей (интересно, что имитация свадьбы может разыгрываться и на похоронах отца не выданной замуж девушки: очевидно, *век* отца может быть исполнен только после того, как он выдал дочь замуж; в этом случае он умирает своей смертью)³. Но важнее то, что любое погребальное шествие (не только на похоронах холостых и незамужних) осмысливается как свадебное: ср. полесское поверье о том, что, совершив определенные магические действия (замесив тесто и спрятав руки под фартук) во время шествия можно увидеть всех умерших родных, идущих за гробом: «это их свадьба». На уровне исполнителей обряда метафора *смерть-свадьба* выражается в преобладании молодых участников на похоронах незамужних, в особой обрядовой роли «вдовца» умершей девушки и др. На предметном уровне — в традиционном употреблении свадебной одежды, венчальной свечи, венчальной скатерти на всяких похоронах. Обрядовая лексика заключает эту метафору в таких терминах, как *замуж собираться*, *быть на выданье* (о глубоких стариках и старухах). В обрядовой поэзии эта терминология приобретает уже эстетическое качество: *смутно весілле, унылая свадебка* — похороны в причети. Далее причеть развивает эту метафору как сюжет:

*Тайного князя обібрала собі.
Зі смертю одружилась.*

[Свенціцький 1912, 14]

За пределами обрядовой реальности метафора *смерть-свадьба* развивается в разных жанрах фольклора, от волшебной сказки (сюжет «Смерть ищет возлюбленную») до загадки («Жених от рубля» — гроб). Смерть в паре со свадьбой составляет основную альтернативу гаданий; свадьба во сне означает смерть. Несомненно, эта метафора принадлежит всей традиционной культуре, но обрядовая реальность дает нам ее первую, самую прямую репрезентацию, еще не осложненную законами фольклорного повествования.

Можно было бы привести образцы такого сплошного проведения других, столь же существенных для погребального обряда метафор,

³ Одним из обязательных условий своей смерти является плач дочери (дочерей) по отцу: умереть, избыв свой век, в своем доме, оплаканным дочерью. Обрядовые факты говорят о какой-то особой выделенности отношений отец-дочь среди кровнородственных связей.

как смерть-вода, жизнь-дерево, гроб-дом, хлеб-жизнь (душа), смерть-слепота и др.

Эти метафоры ассоциируются между собой в цепочки или смысловые поля: душа-птица-змея-земля; домовый-огонь-золото-скотина. Как бы странно ни выглядели такие связи для понятийного мышления, они отнюдь не произвольны и обладают собственной мифической логикой. Многие из них (вероятно, большинство) принадлежат к мифологическим универсалиям человечества, другие более характерны для собственно славянской картины мира.

Итак, метафоры такого рода составляют содержательный «словарь» обряда, но подобными единицами этот «словарь» не исчерпывается. Кроме метафор, к «словарю» обряда следует отнести широкий круг предметов и признаков в их традиционных мифологических значениях — точнее, пожалуй, сказать: в их традиционной значительности, поскольку значения эти нельзя однозначно определить, перевести на язык описания. Мы имеем здесь в виду такие предметы, как, скажем, обувь, пояс, мизинец, веник, дом и его части (печь особенно) и такие признаки, как белый, сладкий, старый, нищий, четный-нечетный и др. Такого рода вещи и свойства всегда что-то значат: иначе говоря, они обладают какой-то постоянной смысловой и действенной (магической) потенцией, *силой*. Можно было бы сказать, что эти предметы и признаки представляют собой как бы имплицитные мифы о себе самих. Разворачивание такого «микромифа» мы найдем во всех предписаниях относительно обращения с данным предметом или свойством (например: веник должен быть связан из прутьев, число которых равно числу кровных родственников покойного; веник нельзя бросать в печь; мести в два веника — к смерти и т. п.; или же: красным лоскутом беременная должна вытирать лицо во время погребальной процессии; красный цвет исключается в одежде исполняющих траур). Так же как метафоры, эти смысловые единицы, имплицитные вещественные микромифы, принадлежат всей народной культуре. Даже в обыденной жизни обращение с ними остается специально оговоренным. Но в погребальном обряде их значительность (иначе говоря, их постоянное магическое поле, их *сила*) актуализируется с особой остротой.

Третьей составной «словаря» обряда как невербального сообщения мы склонны считать некоторый набор значащих действий, простейших операций: таких как «размыкать» и «отмыкать» («оставлять разомкнутым»), «давать» («не давать») — «брать» («не брать») и др. Большая часть их носит пространственный характер: «поднять», «опустить», «стоять», «сидеть», «открыть», «замкнуть», «пересечь», «наполнять доверху», «покрыть», «осыпать». Другая часть связана

с межчеловеческим обменом, общением или не-общением: здесь мы можем назвать такие действия, как «брать», «давать», «раздавать» (и их негативные пары: «не брать», «не давать», «не раздавать»), «обращаться по имени» (и наоборот), «меняться местами» и т. п. Несомненно, и эта часть обрядового «словаря» представляет собой культурные универсалии. И относительно этой части «словаря» обряда (как и относительно тех его частей, о которых речь шла выше) можно говорить о ее особой актуализации в пространстве обряда: значительность этих действий в обрядовое время необычайно возрастает, их постоянная магическая потенция реализуется (ср. автокомментарии исполнителей типа: «если не поднять скотину во время выноса гроба — она умрет»: здесь очевидна актуализация метафоры стоять-быть живым).

Можно заметить, что набор такого рода операций представляет собой самую конструктивную, самую устойчивую часть «словаря» обряда. Если, скажем, в какой-то момент требуется замкнуть определенный локус (дом, двор, могилу), то варьироваться могут предметы, с помощью которых это действие совершается, и метафоры, к которым в этот момент прибегают (можно замкнуть могилу водой, вином, замком, осиной и т. п.), сама же операция остается неотменимой. Мы относим набор такого рода операций к «словарю», а не «синтаксису» обряда. Синтаксисом же его мы будем считать то, что разворачивает этот «словарь» в определенное высказывание, переключает его смысловые единицы из парадигматического плана в синтагматический.

Закон мифологического значения, который К. Леви-Стросс формулировал для мифа как вербального повествования: «Мифологическое значение... не заключено в отдельных изолированных элементах, которые входят в композицию мифа, но исключительно в способе комбинации этих элементов» [Levi Strauss 1955, 431], действителен и для обряда. «Изолированные элементы» (которые мы назвали «словарем» обряда) принадлежат не только всей обрядности в целом, но и широчайшему кругу других феноменов народной культуры, вплоть до традиционного бытового этикета.

«Синтаксис» обряда

То, что мы по аналогии с вербальным текстом называем «синтаксисом» обряда, начинает действовать в реальном пространстве и времени, организуя последовательность обрядовых действий от начала к завершению; здесь происходит выбор компонентов мифологического «словаря» и комбинация избранных единиц.

Синтаксическим построением обряда руководят две его темы, о которых мы говорили на протяжении всех предыдущих глав: тема пути и тема доли.

Итак, тема пути как организующая синтаксис обряда. Погребальный обряд моделирует путь умершего (*души*) в мир *родителей*. Повторим совсем вкратце, каким представляет этот путь материал обряда: это ступенчатое, трудное удаление из области живых («сбиться с пути» душа может на каждой из этих ступеней), происходящее во тьме, встречающее на пути тяжелые препятствия (реки или болота без мостов, стеклянную гору, по которой требуется взобраться, непроходимые леса, стражей на границах). Поразительно для нас, но совершенно естественно для традиционной славянской картины мира то, что непротиворечиво определить самый вектор этого пути невозможно: ведет ли он вверх, в небеса; вниз, в землю, под землю; по горизонтали, на острова смерти, в некие дальние недоступные страны. Исходя из обрядовых предписаний и поверий, можно сказать, что он ведет по всем этим направлениям — и больше того: что он вообще не уводит из области живых (ср. хотя бы поверья о том, что *души* живут в печи, в печной вьюшке и т. п.). Единственная непротиворечивая характеристика мира родителей (как и самой *души*, и самой *Смертушки*, которая *не кажась ходит*) — его невидимость. Обряд, «проводы» умершего в невидимый мир исполняет свое назначение уже тем, что *хоронит*, т. е. прячет тело покойного.

Этот путь начинается с «выхода души» из тела и завершается «принятием души» в мир умерших (которое не совпадает с преданием тела земле: в «принятии души» отмечаются свои ступени, первая из которых — 40-й, значительно реже 12-й день после кончины). Ступенчатое удаление умершего из мира живых преодолевает многочисленные границы и преграды — и кульминацией его, несомненно, следует считать погребальное шествие, время, когда и сам умерший, и «провожающие» находятся между двумя мирами — между домом и кладбищем, иначе — между миром живых и загробьем. Собственно погребальный обряд кончается там, где этот путь *души* окончательно завершается (1 год, 3, 5, 7, 9 лет после смерти в местных традициях).

С темой пути связаны многие обрядовые действия погребения: обрядовое довершение смерти (типа блг. *лекуване* тела); снаряжение умершего в дорогу; обеспечение его (ее) всем необходимым (вплоть до пропускной «грамоты» для загробной стражи); прощание с уходящим (в обрядовое прощание непременно входит мотив «несогласия на разлуку»: его ярчайшее выражение слышится в похоронной причети, но он выражен не только там: ср. «неотдавание гроба» домашними и др.); проводы его вплоть до могилы (иногда — вплоть до dna

вырытой ямы); после погребения — «пробуждение» покойного для его новой жизни.

С темой пути в загробье связаны как многочисленные действия, направленные на разрыв границы *жизнь/смерть* (начиная с «впускания смерти» в дом с целью облегчить агонию), так и действия, замыкающие эту границу сразу же после того, как она перейдена: функция последних — сделать уход необратимым, *назад следу нет*.

Эту составную обрядового смысла лучше всего выражает такой термин погребения, как *проводы*. Поэтическое обобщение этого погребального мотива мы увидим в пушкинских «Песнях западных славян»⁴. Типологически близок погребению в этом отношении великорусский обряд «проводов рекрута» (ср. рекрутские и похоронные плачи) и во многом обряд новоселья (переезда в новый дом).

Каким образом обряд оперирует с пространством, переходя из локуса в локус, перенося умершего, а с ним и саму смерть из красного угла дома до могилы (ср. *нести* 'хоронить'), каким образом «инвариант» этой синтаксической последовательности осложняется варьированием в местных традициях, мы говорили по ходу изложения.

Вторая тема, определяющая развертывание обряда, — *доля*, деление. Так же совсем вкратце напомним ее основные свойства. *Доля, век* определяет самый тип похоронного обряда: один для «чистых» покойников, умерших *своей* смертью, изывших свой *век* до конца и не оставшихся жить после конца своей *доли*, «заедаая чужой век» — и другой для тех, кто умер *до часу* или *после часу*.

В этом ракурсе погребальный обряд описывается как деление живых с умершим, *на деление* его своей *долей*, которая определяет и его загробную судьбу, и *сохранение* за живыми их *долю*, чему угрожает вторжение смерти — и одновременно как подготовка правильного общения с миром умерших, *душ*, которые и *засылают* *долю* живым.

Эта тема, в отличие от первой, темы пути, выстраивает не линейную синтаксическую последовательность обряда, а ряд диалогических сцен, *встреч*, которые возникают при каждом акте *дележа, надела*. Она разделяет всех участников обряда на две партии, «партию

4

С Богом, в дальнюю дорогу!
Путь найдешь ты, слава Богу.
Светит месяц; ночь ясна;
Чарка выпита до дна.

(«Похоронная песня Иакинфа Маглановича»)

В известном нам материале южнославянская традиция во многих отношениях ярче выражает этот «напутный» мотив, чем восточнославянская — хотя, несомненно, это обобщение нуждается в проверке.

живых» и «партию умерших» (подобно «партии жениха» и «партии невесты» в свадебном обряде), партию приносящих жертвы — и принимающих жертвы. Подробное описание этих обрядовых действий читатель найдет в главе «Участники погребального обряда». Здесь мы отметим только существенное значение *взаимности* в этих актах и особое место, которое принадлежит самому умершему в этом делении, обмене живых и умерших: он находится между «дающим» и «берущим» (ср. *подавать через гроби* и под.), «кормящим» и «принимающим еду». Относительно этой темы кульминацию погребального обряда несомненно составляет поминальная трапеза в доме умершего, двуреальный пир, происходящий одновременно в «видимом» и «невидимом» мирах, «здесь» — и в гробье.

Инвариант разворачивания погребального обряда как ряда встреч в разных локальных вариантах представлен по-разному.

Несомненно, синтаксис обряда, как мы попытались его здесь схематически описать, соединяющий в себе линейное необратимое движение в пространстве (*путь*) и ряд драматических сцен-диалогов, *встреч* (*доля*), должен быть общим для любого переходного обряда. Однако погребальный обряд в самой радикальной форме выражает тип *rite du passage*. Он делает это полнее, чем свадьба или новоселье — переходные обряды, которые он включает в себя как метафоры смерти («смерть» в качестве девицы и дочери — и «воскресение» в качестве жены; «смерть» в старом доме — и «воскресение» в новом) и метафорой которых он сам в свою очередь может быть (смерть как замужество, смерть как переезд в новый дом). Однако погребальный обряд призван обеспечить не только благополучный переход человека из одного статуса в другой (как обряды инициации и брака), но, в связи с общим значением нового статуса умершего (статуса *дедов, душ*) — его переход из сферы человеческой в сферу космическую или же (что в славянской картине мира чрезвычайно близко) в сферу «духов-покровителей», «демонов», *сил*⁵. Поэтому погребальный обряд переходен и еще в одном отношении: он переключает линейное движение обрядов жизненного цикла, которое он завершает, в другое,

⁵ С «нечистыми» умершими прямо связаны такие персонажи славянской демонологии, как *дидько, отир, караконджо, умран, летун, планетники, стрешник, русалка (мавка)* и др. Другие духи-силы родственны им: *межник, полудница, бука, овиняник, ригачник, таласъм* и др. К этим, избегаемым в обиходе духам, обращаются для гадания и черной магии, ср. гениальное этнографическое чутье М.Мусоргского в его сцене гадания: Марфа обращается к «силам потайным», «душам погибшим» («Хованщина»).

Что касается умерших «чистых», *наших, дедов*, они, обитая в своем удаленном гробье, одновременно сливаются со стихиями окружающего мира и остаются законными насельниками некоторых частей жилища (особенно печи).

круговое движение — в регулярный круговорот календарной обрядности (после годовых поминок умерший присоединяется к *дедам* — адресатам общих календарных поминок, осенне-зимних и весенне-летних, а также, более или менее косвенно, и других календарных обрядов, особенно святочно-новогодних, в которых явственна поминальная основа: приход «гостей» из иного мира).

Вся традиционная обрядность обладает мироустроительной функцией, но в случае похоронного обряда эта функция особенно напряжена. Нарушения в совершении погребального обряда (в связи с тем, что мы говорили во Введении и в главе 1 о мире умерших как сердцевине традиционной религиозной жизни славян) влекут за собой космические катастрофы. Поэтому с погребальным обрядом (собственно, с исправлением допущенных в нем нарушений) теснейшим образом связана окказиональная обрядность, имеющая целью воздействие на природные феномены: град, засуху, заливные дожди.

«Сообщение» обряда

Несколько уточняя мысль классика структурной антропологии, заметим, что значение мифологического текста (вербального и невербального) не только не заключено в его «отдельных элементах» (в том, что мы назвали его содержательным «словарем»), но и синтаксис его, «способы комбинаций» этих отдельных элементов, еще не подводит нас к этому значению вплотную.

Ближе к непосредственному, актуальному значению обряда (при том, что мы говорили выше об особенностях этого «значения») мы подойдем, если от рассмотрения обряда как текста перейдем к попытке понять его как «высказывание», «сообщение». Это значит: если от имманентного рассмотрения текста как своего рода вещи-для-себя (в двух планах, как мы пытались это делать в нашем изложении: статичного поуровневого рассмотрения его внутренней организации, структуры — динамического порождения текста из некоторых ядерных тем и метафор) мы перейдем к попытке увидеть обряд как ответ на некоторое внетекстовое, внешнее по отношению к нему событие. Таким событием, на которое отвечает погребальный обряд, несомненно является факт физической смерти. Обрядовый ответ на это событие состоит в том, что он должен вытеснить это событие, скрыть его (что заключено в самой терминологии обряда: блр. *похова*, рус. *похороны*, др.-рус. *поитати* 'похоронить'), преобразуя физическую смерть в смерть человеческую (*люцка смерть*), обрядово пережитую, то есть преобразуя чисто негативную, аннигилирующую реальность в форму, в нечто позитивно присутствующее, соположное с миром живых.

Мы не будем здесь вновь обращаться к славянским традиционным представлениям и поверьям о смерти, которые мы прямо обсуждали в первой части нашего исследования и которые можно расширить косвенными свидетельствами, заключенными в материале, привлеченном в последующих главах. Здесь нам достаточно одного — и, вероятно, важнейшего момента славянской мифологии смерти. Из общих поверий о *дедах*, из предписаний относительно обхождения с ними, из терминологии «умерших» (и «чистых» в том числе) можно заключить, что и сами умершие, и другие, связанные с ними *силы* (в троичной максимовской классификации это *силы* «нечистые и неведомые»: третьи, «крестные» *силы* относятся уже к области «народного христианства»⁶) никогда не предстают в качестве однозначно благих духов, оставаясь тем, что называется «левыми божествами», *pinina laeva*, которых ублажают преимущественно затем, чтобы они не вредили, а не затем, чтобы они помогали живым. В лучшем смысле они могут *прият*ь родным (относиться благосклонно) и осведомлять о грядущих опасностях.

За древним различением своей и не-своей смерти, которое, как мы показывали, размывается по ходу времени, можно предположить еще более архаичное, исходное представление о всякой смерти как не-своей. В этом, на наш взгляд, и состоит самое общее «сообщение» погребального обряда.

Язык обряда и язык описания

Язык, которым мы описывали погребальную обрядность славян, язык современной лингвистики и этнологии, рядом с фактами, которые он описывает, должен представляться крайне неуместным, принятым как бы в контраст собственному объекту. Однако это не совсем так. Жесткий аналитический язык обладает своей *силой*.

Мы говорили об умолчании, о табуированности всяческих имен как об основном свойстве погребальной лексики. Как и сам обряд, его лексика стремится утаить, скрыть: скрыть опасное имя (смерти и всего, что принадлежит ее сфере), замещая его метафорами, иносказаниями, «пустыми местами» в терминологии. Действительно, и обряд, и его лексика призваны, как мы только что отметили, «спрятать»

⁶ Вторую жизнь этой традиционной славянской картины мира, исполненного неведомых и по большей части опасных *сил*, связанных с миром смерти, мы обнаружим в прозе Андрея Платонова (особенно в его рассказах для детей), в поэзии Велимира Хлебникова и Николая Заболоцкого.

смерть, преобразовать ее в некоторую форму, в формальное переживание. Обряд исполняет эту свою функцию, но не до конца. Каждый, кому приходилось заниматься описаниями погребальной обрядности и собирать материал об умерших и похоронах (самая нежеланная для информантов тема разговора; они тут же предлагают: давай лучше расскажу про свадьбу!), не может не почувствовать, что вовлеченность в смерть (ср. наблюдение Фрейда о «крайней вирулентности», которой обладает событие смерти для древнего сознания [Фрейд 1923]), захватывающая всех участников обряда и всю его предметную сферу (ср. блг. *мъртвешка вода* 'вода, которой мыли посуду после поминок'), в какой-то мере распространяется и на его исследователя. Таким образом, описание этой обрядовой реальности в отвлеченных, формализованных, аналитических терминах в определенном смысле продолжает основную направленность обряда: если похороны «хоронят смерть», то их аналитическое описание «хоронит похороны».

Предметные словари

Пояснения

В этой части собраны и расположены в алфавитном порядке материалы, относящиеся к погребальной и поминальной обрядности, преимущественно восточнославянского ареала. Эти материалы не претендуют на полноту; их назначение в том, чтобы расширить круг фактов, которые мы рассматриваем в пяти главах нашего исследования.

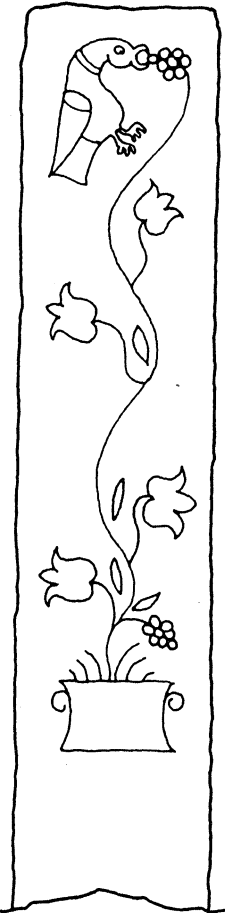
Главу 3 дополняют два предметных словаря: «Обрядовые акты и их исполнители» и «Животные в обряде».

Главу 4 дополняют три предметных словаря: «Погребальные кушанья и напитки», «Некоторые части жилища и утварь в обряде», «Гроб, могила и погост в обряде».

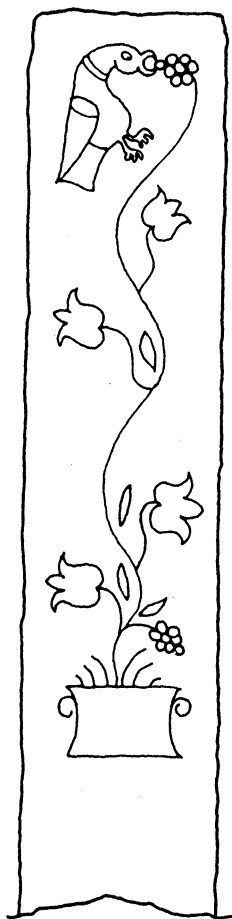
Главу 5 дополняет словарь: «Лексика и фразеология, связанная с погребальным обрядом» (в этот словарь включена восточно- и южнославянская лексика).

В каждой статье предметного словаря (например, **Стрешник**) данные обряда расположены в хронологическом порядке и снабжены географической пометой и указанием на источник.

Под буквами а), б), в) и т. д. даются варианты одного обрядового акта.



Обрядовые акты и их исполнители



бабушка-умывальница (влад., Зав., 90) — старуха, обмывающая покойного. См. **дедушка-умывальник**, **умывальник**

братъ за голову (закарп., Бог., 265) — перекладывать умершего в гроб

Мужчину-покойника перекладывает мужчина, женщину — женщина. Мужчина получает за это барана; женщина — курицу.

вдовец (купян., П. И.) — персонаж на похоронах девушки, имитирующих свадьбу

Вдовцом может быть жених покойной или любой юноша. *Вдовец* принимает венок с головы умершей девушки, обменивается с ней восковыми перстнями.

вестовые (старосимб., Гн., 212), **вестовые пешеходы** (сев., Бар., 302) — приглашающие на похороны

О смерти не уведомляют никого; знак — открытые настежь ворота (заст., Гн., 364). Дети зовут соседей (тереб., Гн., 373; колом., Гн., 300). Молодежь зовут соседей (чернов., Гн., 339). Старший в доме (косов., Гн., 291). Женщина из родных (курск., Гн., 4–18). Мужчина из родных (явор., Гн., 382).

Зовут прощаться тотчас по смерти — *так будут святые звать в царствие небесное* (мин., Бул., 173). Зовут соседей на *купане* (чернов., Гн., 339). Оповещают соседей по дороге *за светом* — за свечами, попом, снаряжением (явор., косов., Гн., 288, 382).

Оповещают скотину о смерти хозяина или хозяйки (чернов., Гн., 349).

Подпалывают окно или сволок в знак смерти в доме (чернов., Гн., 349).

При приглашении на похороны разносят пампушки (курск., Гн., 418) или же хлеб и *палонки* разносят приглашенным только на похоронах стариков (горл., Гн., 207).

воздух вздымать, воздух снимать (полес.) — справлять поминки 40-го дня или годовые (Атл., 25). См. **заядара́вно, запеча́тывать**

во́чи заслипи́ць

Если у покойного открыты глаза, *цягнуць за пальцы, штоб заслипи- лиса вочи* (гом., Сед. 255).

вочи промываць (полес.) — стирать вещи покойного на 3-й день после погребения

«Одежду и постель покойного выносят во двор. На третий день все это вместе с полотном, на котором опускали гроб, перебивают: мерт- вому *во́чи промыва́ють* (гом., Сед., 255).

На третий день мертвому *во́чи промыва́ють*: стирают его вещи, по- стель, холст, на котором опускали: *штоб душэ было лехчэ, штоб ўсо черэз воду прошло* (гом., Сед., 255).

встрэ́чник (влад., Архив, 157). См. **стрэ́шник**

вупури́дзіти (явор., Гн., 382). См. **ряди́льник**

выкупа́ть ме́сто (влад., Зав., 97); **плоти́ць за место** (гом., Сед. 257); **куп- лять мисце** (брест., Сед. 251) — бросать в могилу до опущения гроба деньги или какие-либо предметы

а) Родня кидает деньги — медные монеты (повсеместно) «Родные *куп- ляють место*»: кидают в могилу монеты. Если этого не сделать, покойник будет сниться, пока не закопают денег в песок, *бо його там гоняць* (брест.). До того как опускают гроб, *кидають грошы: плотяць за место* (гом.)

б) родня кидает в могилу по крейцеру (*за грунт*), чужие — глину или траву (чернов., Гн., 344), все присутствующие бросают монеты (могил., Ш., 564)

в) близкие и родные кидают в могилу слезные платки (пермск., Ар- хив, 12), «чтоб не бояться» (волог., Бур., 179), «чтоб слезы не нести домой» (арх., зап. авт.); все присутствующие кидают в могилу платки, шарфы, пояса (могил., Ш., 564); женщины и девушки — косынки в слезах (влад., Зав., 97)

г) домашние бросают замок в могилу: «чтоб не умирали» (мин., Булг., 186).

вынос гроба

Во время выноса:

а) все выходят, двери отворяют (влад., Зав., 94; тульск., Тр., 91) б) домашних запирают в доме (пермск., Архив, 995; чернов., Гн., 343).

а) Родня покойного глядит в окно на лес (*сирое дерево*) (закарп., Бог., 263), *аби скорше забути* (черниг., Гн., 343); чтобы быть здоровыми (закарп., Бог., 274) б) напротив, родня не глядит в окно (черниг., Гн., 351).

а) Всю семью 3 раза кропят водой (закарп., Бог., 274) б) женщина брызгает водой с веника до порога (олон., Ш., 778) в) всем присутствующим раздают при выносе по кружке воды, перевязанной красным, калачику и свечке. Присутствующие пьют воду, гасят свечи (косов., Гн., 283).

а) Родные топят печь можжевельником (обонеж., Кул., 44) б) родные смотрят в печь (костр., См., 12) в) женщины, дети, девицы глядят в печь (нижегор., Архив, 722) г) родные заглядывают в печь, в подполье со словами: *Ух, нету!* (новгор., Ш., 779) д) жена 3 раза выкрикивает имя покойного в печную трубу (чтоб не встал) (закарп., Бог., 270).

а) Хозяин уносит *спора* (закарп., Бог., 265) б) хозяйка ходит, скобля хлеб медным грошом (минск., Ш., 535) в) одна из женщин посыпает жито по лавке и избе (минск., Булг., 186) г) хозяйка осыпает гроб овсом, три раза обходя его по солнцу (старосимб., Гн., 215) д) вдова (вдовец) дотрагивается до хлеба и окна е) родные шевелят зерно. Три раза шевелят и три раза подбрасывают (закарп., Бог., 269) ж) две бабы передают в дверях над гробом каравай, посыпанный хмелем (минск., Архив, 699).

а) Старший родственник обходит гроб с топором вверх лезвием. Ударяет обухом по гробу (сев., Бур., 185) б) хозяйка обходит гроб с камнем и кладет его под образа (сев., Бар., 305).

а) На стол кладут хлеб, под стол — зубец бороны: чтоб люди не мерли (гор., Гн., 207) б) баба падает на стол (костр., См., 12).

а) Хозяйка садится на место покойного, ей передают хлеб (снят., Гн., 312; Пош., Бал.). *Як ўжэ уносяць мертвака, посадыць родзицелей на лаўку: штоб не стоял у вочах, штоб ўжэ не пришоў исти.* Лавку и гроб обсыпают житом: *штоб живы былі* (гом., Сед., 256) б) старуха ударяет место покойного косырем или топором — *рубит смёрць* (пенз., Архив, 975) в) старший берет хлеб под правое плечо и садится на место покойного (кос., Гн., 281).

а) Домашние выливают всю воду на двор и опрокидывают сосуды (минск., Булг., 190). Лавку кропят *свѣчоной водою*. Лавка должна стоять пустая 12 дней (гом., Сед., 255) б) два родственника с горшком и ветошкой выходят на двор, сажают горшок на кол изгороди (калуж., Архив, 605) в) хозяйка разбивает сосуд об угол хаты (минск., Ш., 534) г) хозяйка выносит изголовный камень (обонеж., Кул., 45).

Носильщики стучат гробом о порог 3 раза (блр., много источников; укр., Ч., 708).

вытрясать душу (смол., Добр., 307) — сильно встряхивать гроб на пороге дома, в сенях, в воротах, в поле, при вносе в храм и выносе из него

гробарь (надв., Гн., 235), **гробáр** (косов., тереб., Гн., 283, 376), **грабáр** — могильщик

Рыть могилу должен:

а) чужой человек (не родной) (чернов., Гн., 351); чужие (брест., Сед., 251), *штоб не до пары: 3, 5 або 7*. Те, кого просят, не имеют права отказаться (гом., Сед., 257); отец и сын не закапывают: грех (ворон., Архив, 311)

б) кто-нибудь из бедных (колом., Гн., 300); трое беднейших (старосимб., Гн., 215)

в) все сельчане по очереди (старосимб., Гн., 215)

г) соседи (подлес., Гн., 385)

д) профессиональный могильщик: *грамадьский грабар* (тереб., Гн., 376); сторож кладбища (холм., Гн., 385); пономарь: *грабарь е таки самий паламарь* (кон., Гн., 264).

За *грабарем* посылают. Просят, чтоб он копал на сухом месте, не *ў млаці* (надв., Гн., 235).

Гробарам перед работой дают горилку и хлеб, чтоб не копали голодные (чернов., Гн., 344): *Як ідуць копаць, п'юць по чарце*. Несут с собой горилку, сало, хлеб. Зимой разводят костер на кладбище и едят. Яму на ночь *не кідають* (т. е. роют непосредственно перед погребением, непременно в тот же день). Если края ямы осыпятся, умрет тот, кто копал (гом., Сед., 257).

Грiб копают рано утром (горл., Гн., 207).

С *гробарем* переговариваются: — Аминь вашей работе! — Благодаря, чтоб не умирали больше! (смол., Добр., 315).

Гробарям через могилу передают по курице (чернов., Гн., 351).

Гробар берет за работу покрывало с гроба, карбованец с крышки (косов., холм., Гн., 283, 385). Другие виды платы гробарю за работу: приглашение на почетное место на поминках (смол., Добр., 315; подл., Гн., 385), хлеб и платье (киев., Гн., 390), горилка и *хлібиня* (скил., Гн., 390), 2 буханки хлеба, обед и белье (тереб., Гн., 198).

дать на позвúнное (блр., Крач., 198) — оповестить о смерти

Родные после кончины посылают деньги на колокольный звон.
См. **вестовые**

дéдушка-умывáльник (влад., Зав., 95) — старик, профессиональный обмывальщик. Обмывает покойников мужского пола

дрúжби — девушки на похоронах парубка, одетые по-свадебному

Несут венчальное деревце за гробом и втыкают его в могилу (косов., Гн., 263).

друзки — юноши на похоронах девушек, одетые по-свадебному (перевязанные полотенцами)

Несут гроб умершей и опускают в могилу (косов., Гн., 263).

ду́шу вестí

В 40-й день приглашать душу умершего с кладбища на домашние поминки (сев., волог., Ефим., 21).

душу водить (вадить)

После погребения и поминок в доме, где жил умерший, продолжение угощений в доме его ближайших родственников (сначала — дочери, затем других): *Це ж ужэ ось ис аднэй хаты да у другу — о це ж такее название: душу вадить* (черниг., Атл., 67).

ду́шу вытряса́ть (смол.). См. **вытряса́ть ду́шу**

ду́шу провожа́ть (сарат.). См. **провожа́ть ду́шу**

жа́лоба (блр., Ник., 294; горл., Гн., 207) — траур

жа́лобу чини́ти (брест., Сед., 250) — исполнять предписания траура

а) *Жалобу* носит вся семья покойного (повсеместно). Родные покойного год *у жалоби*. *По закону* год после смерти в доме никому нельзя жениться и выходить замуж (теперь этого не соблюдают). Нельзя носить красное (гом., Сед., 258)

б) траур носят все участвующие в похоронах

в) только мужчины, участвующие в похоронах (чернов., Гн., 341).

Срок траура различен: женщины носят его год, мужчины — 40 дней. Называется это — *жалобу чини́ти, смуткова́ть*. В траурной одежде не должен присутствовать красный цвет — так, *смутнэнька*. Черной одежды не носят. Все цвета, кроме красного, разрешены. Ближним родственникам на время *жалобы* запрещено петь песни любого рода, плясать (брест., Сед., 252).

Выражения траура с момента смерти до погребения:

а) дочери распускают косы на похоронах отца (снят., Гн., 321)

б) подруги девушек распускают косы (моск., Архив, 716).

в) женщины и девушки покрывают белые платки (яросл., Пр., 192)

г) женщины покрывают черны́й плат на кромочку (костр., См., 103)

д) подруги умершей идут в белом с розовыми лентами (моск., Архив, 716).

Мужчины непокрытые (закарп., Бог., 265).

Пока покойный в доме, убирать домашним нельзя, нельзя делать и других работ: *покы ны занэсуть на моглыцы, ниц ны роблять*. Соседи же могут работать и даже праздновать (брест., Сед., 250). Пока в доме покойник, нельзя работать, нельзя убирать дом. Родным до погребения

ния запрещено здороваться с посторонними. Молодых женщин из дома уводят (гом., Сед., 255).

Годовые предписания траура:

запрет ходить в баню 6 недель после смерти жены — для вдовца (арханг., Еф., 136);

запрет выходить замуж и жениться:

а) вдове и вдовцу (повсеместно)

б) детям после смерти родителей (арханг., Еф., 136; старосимб., Гн., 218);

запрет пить, петь, ходить на гуляние в течение года (повсеместно);

нельзя белить дом; если все же белят, то часть потолка нужно оставить небеленой (душа ходит по потолку) (закарп., Бог., 273; старосимб., Гн., 218).

Ограничения в праздничные дни: на дверях не пишут мелом, а царапают кресты в Крещение; не употребляют крашенных яиц на Пасху; не ставят мая; не обжигают *грамничной свечой* дом на святках (витеб., Ник., 294; горл., Гн., 205). В хате нельзя колядовать и справлять *вечери*. Свадьбу справляют в другом доме (гом., Сед., 258).

На святках не колядуют, а христосуют (старосимб., Гн., 218; гом., Сед., 258).

забáви — игры при покойном. См. **ночевáть**

заводíть (стрий., Св., 24) — причитать, плакать по умершем *тóта жбóна що заводíла* — плачeя

зздаровно, зздаровно поднимать — справлять поминки сорокового дня на могиле. См. **запечáтьвать**

За здароўна подносяць у сорок дней — сарацýны. Старога (т.е. старика) за здароўна подносяць и да сарака дней, а маладога — только у сорок, бо, ка, маладýй хочэ хадзiць, а старое на месýце. За здароўна як подносяць, дак ужэ не ходзiць нiкуды.

У сорок дней беруць пясок из магілы и ў цэркоў несуць; раскладае бацýшка ў платочку, малiтву чытае, и гэты пясок iдуць на кладбишце и той пясок на гроб кресыцiкам насыплюць. За здароўна падымаць ў сорок дней. Из дому беруць хлеб, палатно (у цэрквы астаеца), меду стакан, iдуць на кладбишце, беруць пясок (гом., хойн., ПА).

заливать след (олон., Архив, 910) — лить воду вслед погребальному шествию

Заливает след хозяйка дома.

запечáтьвать. См. **зздаровно**

В 40-й день *запечатывают*. Три раза берут накрест песка с могилы, меду немного, хлеб, соль. Батюшка служит над этим песком в церкви.

После службы его относят назад, откуда брали. Из меда варят сыту: *штоб душа больш ни ходзила* (гом., лельч., Сед., 257).

заховаць смерць (витеб., Ник., 286) — поставить хлеб *станьком* в красный угол после выноса гроба

збор (снят., Гн., 309) — омовение и снаряжение покойного. См. **умывальныйник, рядильник, умывание и обряжение**

здóбить (новг., Гер., 124) — собрать тело. См. **умывальныйник, рядильник**

іті з свічкоў — участвовать в поминках до выноса гроба

После кончины до выноса собираются:

а) соседи, родные. Если умер парень или девушка — молодежь (брест., Сед., 250)

б) только женатые (подол., Гн., 388); молодежь и девки приходят только на похороны холостых (снят., Гн., 311; колод., Гн., 310)

в) беременные из дома уходят (волын., Архив, 311)

г) доступ к телу открытый; чем больше приходит людей, тем лучше (блр., Анд., 210)

д) в первый день приходят все; на второй — званые гости (чернов., Гн., 345).

Входят в дом покойного без шапок (заст., Гн., 364).

Входят в дом с противоположной стороны, осыпая стены житом (волын., Архив, 311).

Приходящие становятся на колени (блр., Крач., 199).

Приносят по свечке или денег на свечу (яросл., Кос., 220).

Приносят муку (зерно) (закарп., Гн., 291; нижегор., Архив., 740; пошех., Бал.; косов. Гн., 291; снят., Гн., 231).

Родные приносят *слўжбу* (косов., Гн., 263); *кукуцы* и *коко́ры* (блр., Анд., 210). *Як нарадять, придуть родзицели*. Перед домом покойного мужчины снимают шапку и крестятся. Каждый приходящий ест сыту, которая в это время стоит на столе, и говорит: «Помяни, Господи, душу его. Царствие небесное» (гом., Сед., 256).

караулить душу — следить за движением воды в чашке, которая стоит в изголовье умирающего

Обыкновенно *караулит душу* старуха (олон., Архив, 909).

кидать горсть земли (кйдаць — брест.)

а) кидают горсть земли в могилу только родные: *Тулько родня кидает по трошку песок три разы: штоб не тосковаць, штоб у сне не предаваўса, штоб ў глазах мертвяк не стоял. А говоря иные, што не треба кидываць* (гом., Сед., 257)

б) кидают все, при этом поп — заступом, люди — руками (черниг., Гн., 396); каждый кидает горсть земли по 3 раза (горл., Гн., 206).

Берут с собой горсть земли с могилы:

а) старшие за пазуху (минск. Бул., 186); старушка за пазуху (арханг., Еф., 137)

б) родственники в карман (арханг., Еф., 136)

в) женщины — тайком за пазуху (влад., Зав., 97)

г) плачя — за пазуху (арханг., Еф., 137).

копáтель ворон., **копач** — могильщик

Получает за свою работу *обмахальцы* с углов гроба (ворон., Архив, 387).

Нередко *копач* — ближний сосед.

Перевязывают *копачá* платком; перед началом работы подносят чарку (курск., Гн., 412).

купанье (чернов., Гн., 339) — обмывание покойного. См. **умывальныйник**

кухáрка

а) Профессиональная кухарка на всех обрядах (кос., Гн., 263)

б) одна или две чужие женщины (кос., Гн., 288)

в) соседи (черниг., Гн., 396)

г) сами гости на 40-й день. Хозяева в это время ходят по углам с причитанием (олон., Тер., 123)

д) готовит хозяйка, но не дома, а в соседской печи (курск., Гн., 418)

е) поминальную еду готовят свои, чужие помогают. *Як умрэ, свуй хлеб пэчуть: малэньки огнитки коб ны пара: 7 или 9 штук.* Варят буб, ставят еще при покойном миску с бобом на стол с его ложкой (брест., Сед., 251)

ж) одни говорят, что угощение готовят чужие, другие — что свои: *Як умре, родзицели пораюцца, коржы строяць, сыту. Коржэц пекуць на воде с ведра, пресный, неўкусный. То йего, смерцяка, коровай щитаицца.* Пекут три коржа размером в ладонь. Их нужно поделить на обеде, всем по куску (гом., Сед., 257).

Тесто месят на лавке в ногах покойника (надв., Гн., 247)

лазнá — баня, мытье стен и пола (блр., Ш., 597)

В день общих поминок или накануне их баня:

а) парятся «родители»: готовят баню и уходят

б) моются члены семьи

в) гадают на золе о присутствии *дзядов*.

Накануне сорокового дня топят баню, приносят полотенце и специально сшитую одежду. «Если есть разрешение — иди мойся». Мочат березовый веник: «Парься!» (волог., Еф., 22, Ш. II, в. 1, 780).

лубо́к (чернов., Гн., 350); **бы́ют лубка́** (подол., Ч., 705) — ночь при покойном с играми

ма́стер дереви́ща (косов., Гн., 263) — гробовщик

Гроб — *труну́* изготавливают:

а) не родные — соседи, плотники, *мастера що роблять труну* (брест., Сед., 251; гж., гом., Сед., 256)

б) соседи или родичи (скил., Гн., 226).

За мастером посылают (кос., Гн., 263).

Чужого просят *ўзети міру для гробара* (надв., Гн., 234).

Мастера перевязывают *рушником* через плечо, как дружку (курск., Гн., 411).

Стругают гроб от себя; инструменты не точат; кладут инструменты в гроб (волог., Архив, 159).

Мастера едят на крышке гроба (чернов., Гн., 342).

Гроб вносят в горницу в отсутствие живых (калуж., Архив, 602).

мо́вити па́цір (явор., Гн., 383) — проводить

могильные мухи (арханг., Еф., 136) — старые женщины, читающие над усопшим

наредуване (снят., Гн., 309). См. **ряди́льник**

наряжа́льник (влад., Зав., 93). См. **ряди́льник**

носи́льщик

Несут:

а) мужчину, женщину — женатые мужчины, девушку, парня — парубки; детей — хлопцы (заст., Гн., 364; тереб., Гн., 375)

б) женатых — «чужие люди», девушек и парней — парни, детей *ньдорослых* (до 10 лет) несут 6 девушек. Гробы везут, но чаще несут: *кульки несут, то гонорний*. Женатых несут на плечах, холостых на полотне, детей на рушниках (брест., Сед., 251)

в) хлопца — дивчата (чернов., Гн., 375)

г) маленьких детей — отец или гробарь (тереб., Гн., 375)

д) «дивки — дивку, хлопца — хлопцы, дзиця — старики» (гом., Сед., 256)

е) девку — парубки; хлопца — дівчата; се *дружки и дружби* (горл., явор., подол., Гн., 205, 384, 388). В гроб кладут чужие: *своя родня не строить (ничего) на поминки. Кажуть вут: як умре жинка, то штоб не клали молодые мушчыны, ў гроб ложать старики* (гом., Сед., 256)

ж) девицу — 5 девушек с распущенными волосами (самар., Всев., 33), девицы в розовых платках (курск., Архив, 663)

з) девицу несут *свадебные бояре* (дон., Тер., 93)

и) гроб несут *копачи́* (могильщики), крышку гроба у незамужних — друзья, подруги (курск., Гн., 413)

к) стариков «на холстах народом несут» (влад., Зав., 95)

л) некрещеных детей — повивальня (колом., Гн., 300).

Носильщиков родные покойного осыпают зерном (волын., Архив, 311).

Сестра умершего подает носильщикам *куку́ци* (кос., Гн., 299).

На похоронах неженатых носильщикам раздают ленты, платки, пояса (укр., Чер., 148).

но́сить снеда́ть (полес., Атл. 25) — 2-й день до погребения. См. **побужать**

ночевáть (брест., Сед., 251) — проводить ночь или две в доме умершего до погребения

Участниками поминального бдения могут быть:

а) только женщины не младше 50–60 лет; 15 баб (укр., Ч., 705); старые бабы (киев., Гн., 390; полт., Ив., 371)

б) только чужие (и старики и молодежь) (чернов., Гн., 350)

в) первую ночь сидят чужие старики и старухи; вторую — кровные (явор., Гн., 383). «Хату с покойником *са́му не кйдають*. Меняются днем и ночью при покойном старики и старухи» (гом., Сед., 256)

г) только родные (черниг., Гн., 395; старосимб., Гн., 215). До погребения ночи при покойном проводят свои — *ночу́ють* (брест., Сед., 251)

д) старики и молодежь (горл., Гн., 205)

е) только молодежь (надв., Гн., 237); старшие при этом уходят к соседям (косов., Гн., 265)

ж) детям в эти ночи нельзя спать (волын., Архив, 311).

Проводящие ночь при покойном гадают о его посмертной судьбе — *стерегу́т ду́шу* (ю.-зап., Ч., 705); *карау́лят ду́шу* (полт., Ив., 371):

а) глядят на разведенный водой мед: душа прилетит мухой и станет пить (полт., Ив., 371)

б) рассыпают муку на столе — узнать, была ли здесь душа (скил., Гн., 229)

в) ищут следов по золе, рассыпанной на полу и окнах. Если следов нет — покойный был праведный (горл., Гн., 207).

поминать — участвовать в поминальной трапезе

На поминки приглашаются:

а) соседи, родные, нищие (тульск., Тр., 92)

б) процессия, старики и *грабар* (тереб., Гн., 376)

в) только женатые (колом., Гн., 300)

г) старухи, старики, дети до 10 лет, несшие гроб и самые близкие; для других ходить на поминки предосудительно (самар., Всев., 32)

д) никого не приглашают (черниг., Гн., 396); поминки родных перешли в пир нищих (обон., Кул., 45)

е) сначала поминают чужие, потом — *фамилия* (заст., Гн., 367)

ж) в своей хате поминают старики, *духовные*; чужие — в соседней (курск., Гн., 420)

з) *Раньшэ тьлько родзицели* (т. е. родные) *собиралис. Зарэ як на свадьбу, так и на поминки, и на другой день придуть, и на трэтий* (брест., Сед., 251).

Гости приходят на поминки со своими ломтями хлеба (смол., Добр., 316).

а) Гости стоят у стола, пока не сгорит *сточбк* (застав., Гн., 367)

б) перед киселем встают и поют стоя (новг., III., 780). В начале обеда едят по три ложки сыты, говорят: «Помяни, Боже, душу его». С первой ложки капают на стол. *Сыту* передают *за солнцэм* по кругу (гом., Сед., 257)

в) прежде чем сесть, стоят у стола минут пять, давая поесть умершим (арханг., Архив, 51).

Сидят на поминках неподвижно, не тесно, чтоб не *вытиснуть родителей* (смол., Добр., 315).

а) Едят из одной миски, приговаривая: «*что страйка, то и попрайка*» (могил., III., 566); из одной миски одной ложкой вокруг (чернов., Гн., 345)

б) едят каждый из своей чашки: *кутьця* разлита по чашкам, к чашкам прилеплены свечи (смол., Добр., 315)

в) едят мясо руками, чавкают (курск., Гн., 420).

В 40-й день хозяин и хозяйка за стол не садятся (оять, Хр., 16).

Хозяин обходит гостей, прося: — *Помяните!* — *Нехай Господь помяне душечку покойного!* (волын., Юр., 306).

Хозяйка раздает гостям *подаўник* (снят., Гн., 314).

Раньше сидели на *обиди* тихо, песен не пели. *Зараз напьюця, писни спивають, як на України.* Перед обедом молятся: *По тры разы одливають кануны на стул ўначали, пуся ўсего — по тры разы.* Для покойного ставится стограммовка и прибор (брест., Сед., 251–252).

Хозяева потчуют, обращаясь к пустому месту справа от священника: *Кушай-тко, родоименькой* (оять, Хр., 16).

За столом сидят тихо, долго не встают, потому что тот, кто первым выйдет из-за стола на поминках, первым умрет.

Для покойного от каждого блюда отливают ложку под стол. «Наберем ложку *каны* или кружку воды и льем *пуд стул адзин раз*».

Остатки поминального обеда выливают на двор к покути (гом., Сед., 257).

Дьячок похищает еду, отложенную для покойного (обонеж., Кул., 45). Причт, войдя во двор, съедает в воротах лесенку в 24 ступени (калуж., Архив, 602).

Родственница женского пола *чужает родителей* (смол., Добр., 316).

Обедающие рассуждают об умершем, о том свете (блр., Крач., 199).

Все гости молятся в открытую дверь на поминках (казанск., Архив, 548).

Хозяин перед киселем спускает в окно холст и провожает «родных» с печи: — Теперь вам пора домой, да ножки устали... Вот тут помягче, ступайте с Богом (олон., Тер., 123).

После поминок выпивают еще ведро пива в овраге (казанск., Архив, 548).

обпроважуване (снят., Гн., 313) — порядок: гроб, за ним домашние, затем родственники, затем все остальные. См. **провожающие**

обряжать (костр., См., 8). См. **рядильник**

опахивать могилу (олон., Архив, 924), **парить родителей** — совершать особый обряд на могиле в весенне-летние годовые поминки

Все родные (олон., Архив, 924) или старший из родичей (витеб., Архив, 137) или старшая в семье женщина (блр., Анд., 211) связывают особый веник (число прутьев равно числу членов семьи) и обметают им могилу (витеб., Архив, 137).

Могилу обметают березовым веником: *Розог з берёзы наберуть да метуть* (гом., Сед., 259).

«Пашут» прутьями по могиле. Если этого не исполнишь — весь год ломит кости.

опускать (гроб в могилу)

Прежде опускания гроба льют в могилу *свёчную воду*.

Девушку опускают на рушниках, рушники эти и ленты дарят подругам.

Опускают гроб только старики, а не те, кто нес (гом., Сед., 257).

Гроб опускают не на веревках: на веревках вешаются. Взрослых — на полотне, детей — на рушниках.

Рушники, на которых опускали детей, отдают тем, кто нес; полотно же *додому ны ворочащця* (его оставляют на кладбище или отдают кому-нибудь (брест., Сед., 251).

отпускатъ душонку (влад., Зав., 89) — служить панихиду в 40-й день

отпустить покойника (олон., Ш., 779) — справить поминки 40-го дня

па́рить роди́телей (новг., Архив, 869). См. **опахивать могилу**

пе́рвая встре́ча (влад., Зав., 94; новг., Ш., 794) — жертва во время похоронной процессии. См. **Стре́шник**

перевязывать

Всем умершим перевязывают руки и ноги:

а) красной ленточкой, которую заготавливают еще при жизни (брест., Сед., 250)

б) белыми *шмáточками с перкаля́*. Развязывают их, когда перекалывают в гроб (гом., Сед., 255).

Шматочки, какими завязывали руки и ноги, прячут: *коли што болить* — спина, руки, надо их завязать по голому телу и носить полгода. Их зашивают мужику в штаны, в рубаху, чтоб жену не бил: *Вони нападения отпадают, прэступлення. Хлопцы берут их ў вармию, на суд. На похоронах кожны их рветь себе да хонаеть. Бабы сваряца: на што тебе? у тебя детей нема* (гом., Сед., 256).

печа́тать грóб

После церковного отпевания священник посыпает углы гроба землей (блр., Ш., 573), посыпает грудь покойного Господней землей (киев., Архив, 614).

побужаць нябожика (минск., Ш., 541), **побужáти моги́лу** — приносить угощение на могилу на 2-й день по погребении и причитать там

Утром по погребении родные причитают на могиле. На могилу еду приносят только на второй день, когда *побужáють*. Идут на кладбище: *побужáти моги́лу*; плачут, закусывают. Водку и закуску оставляют на могиле (брест., Сед., 252).

по́гриб I (косов., Гн., 279). См. **погребение**

по́гриб II (явор., Гн., 213) — панихида во дворе после выноса гроба

погри́бавники (косов., Гн., 285). См. **провожающие**

подавать через гроби (влад., Зав., 95) — раздавать милостыню во время погребальной процессии.

Родные (влад., Зав., 95) или сестра (косов., Гн., 299) или хозяйка (чернов., Гн., 343) подают носильщикам и провожающим свечу и калач (чернов.); *куку́ци* (косов.); полотенно, деньги (влад.).

подоро́жна (влад., Зав., 94). См. **стрешник**

покрыва́ть грѣх

Убогая жинка (косов., Гн., 283) стоит у гроба. Под ноги ей стелют конец полотна *и по-через голов пид пети и там рубають*. Всю ее покрывают полотном — она покрыла грех умершего.

положить, вложить

Полагают умершего в гроб:

а) чужие: женщину — женщина; мужчину — мужчина (чернов. Гн., 351). В гроб кладет кто-нибудь чужой, не родной. Однажды сын сам положил мать в гроб. Она ему приснилась: *Смиялась я, як ты вложыў!* *Чужыи кладуть ў труну* (брест., Сед., 251)

б) свои (старосимб., Гн., 215)

в) все равно кто (горл., Гн., 206)

г) тот, кто умывал (тереб., Гн., 373)

д) тот, кто делал *домовище* (*труну*) (холмщ., Гн., 385; волог., Архив, 217)

е) *копач* (курск., Гн., 412)

ж) крестная мать кладет в гроб ребенку яйцо (закарп., Бог., 263).

Те, кто клали в гроб, затем греют руки над огнем из щепок гроба: чтоб руки не боялись мороза (сев., Бур., 196).

помин, давать на помин. См. тайная милостынька, стрешник, перва встреча

Исподнее покойного раздается:

а) убогим (блр., Дем. 137; тереб., Гн., 376; снят., Гн., 332)

б) *гробару* (косов., Гн., 283).

Приданое умершей девушки раздается девушкам (дон., Тер., 93). Если умерла девушка, *оддають рушника ўсем людзям: то йіё веселле* (свадьба). Приданое раздают подругам (гом., Сед., 257).

40 крестов с гайтанком раздают ребятишкам на похоронах некрещеного ребенка (влад., Зав., 98).

Вода и калач с места покойного отдается его ровеснику (ровеснице) (снят., Гн., 314).

Миску и покров с *деревища* забирает священник (косов., Гн., 289). Хлеб с гроба забирает священник (влад., Зав., 39).

Полотенце, висевшее 6 недель на стене, отдается нищему (твер., Раз., 225).

посві́тні (надв., Гн., 248), посі́жінє (косов., Гн., 279) — ночь при покойном. См. ночевать**последнее целова́ние (ц.-слав.)**

а) Покойного не целуют (олон., Архив, 902)

б) покойному целуют руки и ноги (старосимб., Гн., 215)

в) после положения в гроб родные и знакомые подходят целовать: *ў морду, потым ў руки*. В это время тот, у кого есть *червоныя пятна* (родимые), должен взять мизинец покойного и обвести их — *так згине* (гом., Сед., 256)

г) целуются друг с другом все присутствующие до выноса гроба: мужчина с мужчиной, женщина с женщиной (снят., Гн., 331)

д) прощаясь, берут покойного за руку (холмщ., Гн., 385)

е) щупают пятки (сев., Бур., 196); ухватывают за ноги («чтоб не бо-
яться») (влад., Зав., 97)

ж) касаются, прощаясь, только левой рукой (иначе зерно не родится) (горл., Гн., 207).

послідні бо́яри (снят., Гн., 312) — провожающие гроб на похоронах девушки

послѣдний ві́рид (снят., Гн., 309) — сборы тела. См. **рядильник**

потаѣнная мі́лостынька (самар., Всев., 33), **тайная милостынька** — поминальная жертва

40 ночей хозяйка раздает по 3 *потаѣнных милостыньки* (хлебец и свечка) бедным бобылкам (самар., Всев., 33)

40 дней родные покойного раздают *тайную милостыньку* (спички) беднейшим в часовенках (влад., Зав., 97).

похі́д (надв., Гн., 237) — похоронная процессия. См. **провожа́ющие**

править (надв., Гн., 237) — служить панихиду во дворе после выноса гроба

править стол (блр., Ник., 514) — поминать умершего трапезой. См. **помина́ти**

прі́віді (надв., Гн., 247) — ночь при покойном. См. **ночевать, свититься**

прі́казыва́ть (гуцул., Св., 26), **плака́ть** — причитать по умершем см. **причѣтница**

причѣтница (олон., рус., сев.), **плачѣя, плакальщица, вопленица**, «**тота жонка що заводила**» — исполнительница погребальных плачей

Учитываю́т, голоса́т только свои, наемных плакальщиц никогда не было (холмщ., подлес., Св., 28; стрий., Св., 24; курск., Св., 30; костр., См., 44). Раньше *мацѣри по дзецях* нельзя было плакать: не то ребенок *будзе ў воде лепяць*. Когда же дети по матери плачут — соловьи щебечут. *Мужчины не голосаць, воны церплять*.

Нельзя, чтобы слеза упала на тело покойного: *штоб слюз не пускай, штоб на его не капали*.

Если сильно плакать, покойный будет сниться, обижаться: ему там хуже. От сильного плача он может стать ходячим мертвецом, *пужайлом*.

Плакать и *учитывать* начинают сразу после кончины, после захоронения плач прекращается (гом., Сед., 257). *Нихто ны наймае плакати. Сыны ны плачуть. Нима дочки — плакати нима кому.*

а) Нанимать чужих — позор: значит, мало жалели покойного (брест., Сед., 250)

б) только родные женщины. Раньше нанимали за шерсть, пшено; одежду, муку (снят., Св., 25)

в) плачет родня. Если некому плакать, тогда нанимают (блр., Крач., 198)

г) есть женщины (наемные), которые голосят за харчи (гуцул., Св., 26)

д) наемные голосят, если покойный был *страшенный пняця и бив жінку*. Плата — полбутылки, платок, место на поминках

е) мать не голосит по первому ребенку (повсеместно)

ж) *за старим можно плакать, за малим — грех* (надв., Гн., 246)

з) не голосят: по злым; бедным; малым детям (гуцул., Св., 26–27)

и) плачей вообще нет (горл., яс., Гн., 207, 210).

Порядок (чин) плачей:

а) сначала причитают замужние, потом девушки (снят., Св., 25)

б) сначала мать, затем сестра (костр., См., 44)

в) по степени родства (стрий., Св., 24)

г) без всякого чина (холмщ., подлес., Св., 28).

Две причётницы встречают священника. Во время их причети он надевает епитрахиль (Олон. губ. вед. 1867, № 31).

Плач усиливается при положении в *трунну* и погребении: «плачем смывают грехи» (холмщ., Св., 28); плачем показывают, *що покойник був дорогий человек* (курск., Св., 31); «чем дольше плачут — тем короче посмертные муки» (снят., Св., 25) б) плач по детям *топи в слезах* (гуцул., Св., 27); «дети уходят глубже под землю» (сев., Бур., 171).

Плач переходит в смех, в *срамные голосия* (пародийные плачи эротического характера) (гуцул., Св., 27).

В церкви родные женщины ложатся головами на бока гроба и вопят (твер., Леб., 192).

После погребения плач прекращается (повсеместно); *не завертай плач до дому* (снят., Св., 25).

Плачая кладет за пазуху горсть могильной земли (арханг., Еф., 137).

проводить душу (сарат., М., 131) — особый обряд после поминок 40-го дня

Участники поминального обеда, обутые в новые лапти, выходят на двор, кланяются в сторону кладбища.

провожающие (витеб., Архив, 133) — участники погребальной процессии

Порядок шествия:

а) крестница с иконой; дальние родственники; гроб; родные (арханг., зап. авт.); икону несет мальчик на *новине* (яросл., Кос., 220)

б) крест с рушником; близкий с крышкой гроба на голове; духовенство; родные; знакомые (костр., См., 14)

в) поп на коне; гроб; женщина с миской; родня; музыканты (косов., Гн., 283)

г) (похороны девушки): жених справа от гроба с двумя сватами; попарно подруги с зелеными свечами; *свитилка* с мечом; сваха; дружки (дон., Тер., 93). *Мацерь не идуць на могилицы* (к детям) — *грех*.

Порядок произвольный. Раньше перед *труною* шел батюшка (гом., Сед., 256).

Всем провожающим раздают по свече и калачу (снят., Гн., 312). Все идут провожать со *свечками-проводничками* (укр., Ч., 707). На провожающих не должно быть ничего красного (гом., Сед., 256).

На похоронах девушки раздают идущим в процессии пояса (витеб., Архив, 133) или *фўсточки* (платочки) (снят., Гн., 312).

Каждый провожает гроб до своего *паю* (влад., Зав., 95).

Вывоз должен происходить без остановок — иначе будет новый покойник (костр., См.).

Процессия движется медленно, в это время во всех домах бросают работу.

Нельзя переходить дорогу погребальной процессии и обгонять провожающих: умрешь (гом., Сед., 256). Похоронная процессия движется медленно, без остановок, окольным путем на кладбище (брест., Сед., 251).

На околице или перекрестке женщина, взяв косырь, несколько раз ударяет по дороге (нижегор., Д., 51). На околице родные подают милостыню провожающим. *Дедушка-умывальник* (см.) бросает на околице села обмывальный горшок (влад., Зав., 95).

Фирман (кучер) садится на домовину (надв., Гн., 247).

Старуха (родная) несет под полой курицу, которую потом отдает бедному семейству (сарат., М., 131).

Идут за гробом, говорят обыденщину. Гроб отъезжает вперед (скил., Гн., 210).

По зарытии всем провожающим раздают по куску пирога или хлеба (влад., Зав., 96).

С кладбища уходят задом и задом выводят лошадь (влад., Зав., 96). Кто первый или последний выйдет с кладбища (особенно кому придется закрывать ворота), скоро умрет. Так что перед выходом с кладбища все

мешкают (гом., Сед., 257). С кладбища возвращаются другой дорогой, *напражки* (брест., Сед., 251).

На дворе дома покойного воз переворачивают: *Щобы на обістю відвернулося эле, а привернулося добре* (горл., Гн., 207).

Погрiбавники чiстют ци: возвратившись с похорон,

а) не раздеваясь, открывают печной заслон, руки греют; глядят на чело и кирпичи; идут задом к печи, открывают заслон и смотрят в печь (влад., Зав., 96; сев., Бур., 172)

б) очищаются на печке со словами: «Смерть, бери тараканов, а не людей» (минск., витеб., Ш., 532, 521)

в) прикасаются к хлебу-соли, затем — к печи (калуж., Архив, 602)

г) касаются камня, горшка, печи (витеб., Ник., 289)

д) моют руки: «чтоб у покойного была чистая душа» (минск., Булг., 186)

е) моют руки водой, разведенной могильной землей (сев., Бур., 177)

ж) руки моют только те, кто копал могилу (брест., Сед., 251).

проговорить збрю (калуж., Архив, 605) — обряд на могиле

В течение трех дней по захоронении родные голосят на могиле утром и вечером.

птичье поминовение, побужати могылу (новг., Архив, 869) — кормление птиц на могиле после погребения

Родные кидают *тулько крошки, скорлупки (от яиц), штоб птицы клевали* (брест., гом., Сед., 253, 259).

пэрэдати (полес.) — исправить упущение при похоронах

Если родные покойного не исполнят его воли относительно какого-либо предмета, полагаемого в гроб, или *смёртнoй одэжды*, если не кинут денег в могилу, покойный будет сниться и просить об этой вещи, *жалища*. Исправить упущение:

а) можно, закопав в могилу монеты, или *пэрэдати*: вложить вещь, о которой просил покойный, в гроб другого умершего на следующих похоронах (брест., Сед., 252)

б) нельзя, только доставишь беспокойство умершему. Вот мать зарыла в могилу кольцо, которое забыла надеть дочери. Дочь приснилась ей и плачет: зачем ты это принесла? Только хлопот наделала (гом., Сед., 258).

рядильник (рядильница) (черниг., Гн., 393), **наряжальник** (влад.) — человек, обряжающий покойника

Рядить умершего могут:

а) только чужие (арханг., Еф., 135; гродн., Ш., 543)

б) только женщины (колом., снят., заставн., холмщ., черниг., Гн., 299, 309, 363, 385, 393)

в) только старики и старухи: *Наряжают из старейших: чоловика — чоловик, жунку — бабы*. Если не найдут старика, то *бабы радят чоловика, з жонок старейших*. За обряжение не платят (брест., Сед., 250)

г) профессиональные, обслуживающие 2–3 деревни, *дедушка-наряжальник* — обряжает мужчин; *бабушка-наряжальница* — женщин (влад., Зав., 93)

д) сам покойный помогает убирать себя и глядится в зеркало: *Добре зибраний* (косов., Гн., 255).

Наряжальник получает белье и носильное платье: «чтоб покойный не зяб» (влад., Зав., 93).

свити́цца (гом. Сед., 251) — сидеть со светом при покойном. См. **ночевать**

«Ночью *свительца*: зажигают свечку от свечки, электричество тоже горит. В эти ночи на столе оставляют *сыту, потапуў тудой накрываць*. *Горилка штоб у чарци стояла и пляшка* (гом., Сед., 256).

Все сидят на полу, на соломе (черниг., Гн., 395).

Греют руки над *ватрой* (огнем) (косов., Гн., 265).

Будят друг друга, спрыскивая водой изо рта (киев., Гн., 390).

Едят *канун*, обедают в полночь (курск., Гн., 4–23; черниг., Гн., 395).

Беседуют о покойном (тереб., Гн., 373; колом., Гн., 300; арханг., Еф., 136).

В ночь при покойном:

а) нужно петь обычные светские песни (особенно колядки), чтоб не *цвося* (не мерещилось что-нибудь страшное) (горл., Гн., 205)

б) дьяк поет особые, «духовные» песни про смерть (надв., Гн., 237)

в) петь совершенно запрещено (чернов., Гн., 341, 350).

Старики, ночующие при покойном, ругаются, дерутся (явор., Гн., 383).

Старые рассказывают сказки, потешки, загадывают загадки (чернов., Гн., 350).

Молодежь играет (*лубок*) в хате или в сенях (закарп., Гн., 237; Бог., 274; подол., Ч., 705).

Молодежь *робит смишки за плечма*: щиплются, мажутса сажей (надв., Гн., 237).

Старики играют в карты (горл., Гн., 205; тереб., Гн., 374).

Молодежь *жартует з трупом* на глазах родни (Яс., Гн., 210).

Духовное чтение. Псалтырь над гробом читают:

а) дьяк (обыкновенно)

б) старухи (арханг., Еф., 136)

в) парень и девушка (явор., Гн., 384).

Чтец Псалтыри берет себе холст, на котором лежал покойник (ви-теб., Ш., 785).

скутальник (влад., Зав., 93). См. **рядильник**

смутковати. См. **жалобу чинити**

соко́тíti дýшу (снят., Гн., 314) — гадать о присутствии души в доме.
См. **ночевать**

справить покойника (блр., Ш., 508). См. **рядильник**

срядить (костр., См., 8). См. **рядильник**

стелить доро́гу (чернов., Гн., 343) — обряд во время выноса гроба
Женщина из родных кладет в воротах **помáну** (см.).

сторожить дóм — оставаться в доме на время погребения и убирать дом
В доме может оставаться:

а) старуха (снят., Гн., 332, 344)

б) дальний родственник остается в доме на время процессии (иначе в семье умрут) (пинск., Бул., 186)

в) чужой (снят., Гн., 313). В доме остаются чужие старухи, выметают избу особым веником, *чтоб не возвращался* (гом., Сед., 257)

г) нищенка (закарп., Бог., 270).

Заметают хату после выноса гроба.

Получает за это: *помáнку* (чернов., Гн., 344), кукурузный, овсяный, ржаной ощипок, *чтоб не умерла* (закарп., Бог.).

Сор, который выметают после выноса, прячут в углу: выносить его нельзя, потому что душа еще 12 дней остается в хате. На двенадцатый день сор закапывают на дворе у *покути*. Березовые веники, которыми выметают дом после выноса, прячут: *биць худобину штоб домовик не гнаў*. Другого средства от *домовика* нет (гом., Сед., 256).

стрéшник (костр., См., 13) — первый встречный на пути погребальной процессии

Ему подают:

а) кусок новины, хлеб, нитки: принявшего это встретит покойник на том свете (костр., См., 13; влад., Зав., 94)

б) аршин холста и середку сгибня (казан., Архив, 540)

в) новину (яроsl., Кост., 220).

Принявший *перву встречу* может передать ее затем бедным (влад., Зав., 94).

тримбiтáне (косов., Гн., 263, 265) — музыканты

За музыкантами посылают прежде всего.

По детям музыку не играют.

тужить (курск., Св., 30) — причитать. См. **причётница**

умывáльник (влад., Зав., 93) — обмывающий покойного

Им может быть:

а) *хтось — чужий* (горл., курск., чернов., Гн., 264, 348, 410); если обмоют родные — не увидятся на том свете (снят., Гн., 309)

б) посторонние того же пола, что покойный (колом, Гн., 299; заставн., Гн., 363; калуж., Уш., 204; витеб., минск., Ш., 533). Исключение — мать (витеб., Ник., 285), которой позволено обмывать сына

в) старухи, которые обмывают и лиц мужского пола (ясел., тереб., Гн., 210, 372). Необходимо, чтобы число обмывальщиц было четным — иначе покойный станет русалкой (пинск., Булг., 185)

г) вдовы (сев., Бур., 185; вят., Архив, 411; костр., См., 8)

д) старая дева. Про «засидевшихся» говорят: «собирается обмывать покойников» (пошех., Бал.)

е) профессиональные обмывальщики-старика: *дѣдушка-умывальник*, *бабушка-умывальница* (влад., Зав., 93; явор., Гн., 382)

ж) обычно обмывают домашние; старших — чужие (старосимб., Гн., 212)

з) не купают умершего ни до, ни после смерти (косов., Гн., 255).

Умершего — *мертвякá*, *смерцякá*, *родзiцеля* — обмывают после того, как запалят свечи. Но если кто предчувствует свою смерть, то просит обмыть его до кончины. Снимая с покойника одежду, раздирают ее (курск., Гн., 410; полес., Сед., 255; гродн., Ш., 552).

Обмывальщик перед работой пьет водку (гродн., Ш. 552).

Обмывают 3 раза, на полу, на соломе (влад., Зав., 90; курск., Гн., 410) ногами к печи (костр., См., 8).

Обмывают из нового горшка. «Озорного» мужика — в *молостве* (влад., Зав., 90).

Вдова не должна касаться этих помоев — дети перемерут (витеб., Зав., 285).

Обмывальщики получают: мыло «от ломоты костей» (яроsl., Кос., 219), какую-нибудь вещь на помин: иначе покойный на том свете мокрый ходить будет (костр., См., 8).

Воду, горшок, мыло после обмывания обмывающий относит до рубежа и разбивает (яроsl., Кос., 219; влад., Зав., 95), относят туда, где не ходят (горл., Гн., 264), кидают в реку, исток, овраг, болото. Весной *на весну бросают* — на полуку воду (влад., зареч., Зав., 91), *под гору бросают* (сузд., Зав., 91), *об ограду разбивают* — о кладбищенские деревья (влад., Зав., 91), зарывают у дома (если умер старший): в подмостье, в подполье, под передний угол — *чтоб домово́й не переводился* (влад., судог., Зав., 91), горшки малолетних зарываются на дворе или *под наше́сти под курячи* (глад., Зав., 92).

хреста́рь — участник похоронной процессии — *похи́да*, несущий хоругви. *Хрестарей* должно быть 5, 7 (нечетное число) чтоб покойный никого с собой не увел (надв., Гн., 237).

хряста́ться, хлеста́ться (с.-рус.) — при причети падать на пол, на стол на полусогнутые руки. Также **возня́ться** и **то́рнуться** — упасть на землю (Еф., 84, 386).

Женщина, плача, припадает к телу так, что ее трудно оторвать: *Можэ порватися жунка як плачэ* (брест., Сед., 251).

шить на покійника — шить саван и другое снаряжение

Шить саван должны чужие люди (арханг., Еф., 135). При покойном шьют только белую подушечку в гроб, набитую сеном. Шьют чужие женщины (гом., Сед., 255).

Шьют вперед иголкой (широко распространено).

Шьют на живую нитку, узлов не завязывают.

Ср.: *ўшити як на мэрыя* — шить плохо, впопыхах, небрежно (тереп., Гн., 373).

щасліва рука́ (чернов., Гн., 339; гом., Сед., 255) — человек, облегчающий кончину

Им может быть:

а) свой или чужой (чернов., Гн., 353)

б) домашние (пинск., Булг., 173)

в) старуха (*жунка стара*) (гом.).

Щаслива рука зажигает свечу, вкладывает ее в руку умирающему — для облегчения кончины (чернов., Гн., 339), зажигает Богоявленную свечу; ставит ее в головах умирающего (пинск., Бул., 273) зажигает во время агонии *четверговую свечу* — свечу, с которой стояли на службе Великого четверга и потом берегли на смертный час (рус.): *Як сканай, жунка старая дае смерцяку ў руку свечку с пчелиного воску*. Если человек умирает в больнице, сразу после кончины зажигают спичку (гом., Сед., 255).

Тот, кто зажигал свечу, получает булочку (чернов., Гн., 352).

Другие способы облегчить кончину:

Сын может *доканяць* отца — колдуна в подпечье (это не осуждается) (витеб., Ник., 283).

Пьяную бабу (распутницу) вталкивают к умирающему, чтоб скорее умер (обонеж., Кул., 44).

Свички паляць над мирцом. Як страшно страдае, накрыюць скатертью, на которой святили пасху (брест., Сед., 250).

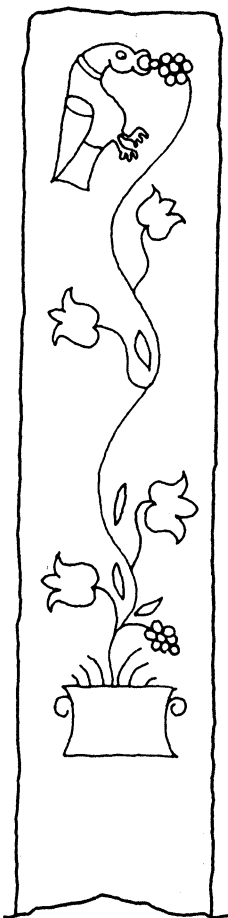
Як умирае чоловик, так треба убраць подушку и убок кинуць, бо там курины перья, они мешають умерать.

Ў столи (в потолке) *дырки крутяць, так хутко кончицца.*

Если умирает колдун, прокрутят потолок. Пока этого не сделают, он не кончается и *бура* поднимается.

Бабка-знахорка просила перед смертью принести осинку-однолетку, чтоб легче умереть (гом., Сед., 255).

Животные в обряде



баран

жертва мужчине, который перекладывал покойного в гроб (закарп., Бог., 263)

волы

а) Только волы перевозят гроб, *коными не вольно* (чернов., Гн., 351; скил., Гн., 226; заставн., Гн., 364): т. к. вол идет медленно; т. к. покойный был русин (евреев возят на лошади); т. к. вол лучше (старее) лошади; т. к. лошадь — не чистое животное, *не мае дыхане, не вит в бога*; т. к. вола нельзя запречь в телегу (закарп., Бог., 266)

б) только старых возят волами и все *саньми* (летом — 4 вола). «Такой старый обычай, чтоб старых возить санями» (чернов., Гн., 34–3).

Волов кропят водой; ярмо обвязывают лентами (чернов., Гн., 351).

Говорят по-разному:

а) раньше возили и волами, и лошадьми

б) только волами, лошадьми нельзя было, *бо во-лы — божа худоба* (гом., Сед., 256; волын., Архив, 321; витеб., Ник., 192). О предпочтении волов лошадям см. тж.: Бог., 265; Анучин 136, 186; Нидерле 211; Афанасьев I, 782; Крачковский 166; Драгоманов 109; Чубинский I, 49.

домашний скот

Оповещают домашний скот о смерти хозяина или хозяйки сразу же после кончины (чернов., Гн., 349).

Во время выноса весь скот поднимают: которая скотина в это время лежит — умрет (костр., См., 12).

корова

Корова может умереть в один час с хозяйкой или перестать доиться. Тогда вымя ей натирают землей с могилы хозяйки (полес., гом., Сед., 261).

Раньше корову с позолоченными рогами на могиле отдавали церковному причту «за головку» (кос. Гн., 281).

«**корóвка покóйнику**» (обонеж., Кул., 54) — родные на похоронах отдают корову нищему.

кот, кошка

Кидают кошку на грудь — для облегчения кончины умирающего (обонеж., Кул., 44); до выноса гроба отдают кошку соседям. Если она перескочит через *мерца* — тот будет *отир* (скил., Гн., 226); при выносе гроба *ховають* кота, *запирають у кочку* (гом., Сед., 260).

курица

Курица, поющая петухом, *голову поет*, т. е. предвещает смерть хозяину (или только пестрая и белая курица, желтая — на пожар (влад., зап. авт.)). Курицу дают в вознаграждение гробарям через могилу (гуцул., Куз., 151).

лошадь (витеб., Ник., 289)

а) взрослого («возрастного») покойника положено не нести, а везти при любом расстоянии от дома до кладбища: смерть не переносит лошадиного запаха и не вернется (витеб., Ник., 292)

б) на лошади везут только безродных. Уважаемых — несут на *новице* (костр., См., 14)

в) конем возят «*не дай Боже, колеру*», в обычном случае везут волами (чернов., Гн., 343)

г) на лошади везут только до церкви, дальше — несут (косов., Гн., 284)

д) лошадь и другую скотину не используют при перевозке гроба: покойный будет вечно ее пасти (снят., Гн., 313)

е) хозяину запрягают любимого коня или того, на котором он последний раз ехал; *нябощице* — кобылу (витеб., Ник., 289)

ж) на кобылах возить покойников нельзя — будут неплодны (терев., Гн., 375).

Угождають лошади: кланяются ей; ведут на *поводке* — полотенце; целуют копыта (витеб., Ш., 522; могил., 558; витеб., Ник., 289). Если лошадь бодра — покойный доволен; если испражнится до ворот — везет разгневанного покойника (витеб., Ник., 289).

Хозяин при выносе смотрит на копыта лошадей: чтоб не тосковать (костр., См., 12).

Лошадь, везущую гроб, с угольков *спрыскивают* — изо рта, вода *не балканная* (влад., Зав., 97).

У церкви лошадь выпрягают, обводят кругом саней по солнышку, опять впрягают («легче будет») (влад., Зав., 95).

Лошадь идет от *нябощика* порожняком, только на двор к старикам, не к другим лошадям (витеб., Ш., 90).

Лошадь эту кормят во время поминок (витеб., Ш., 5/5).

Лошадь, везшая покойника, 3 дня после этого не работает и отводится на гумно, чтобы *не томиць души нябощика*, которая *припадаиць в лошадь* (витеб., Ник., 292).

Лошадь, везшая покойника, должна после этого участвовать в свадебном поезде, а то падет (яросл., Кос., 221).

Лошадь после покойника несет более унизительные и тяжкие работы. Если на ней везут улей — пчелы гибнут (витеб., Ник., 145).

птицы

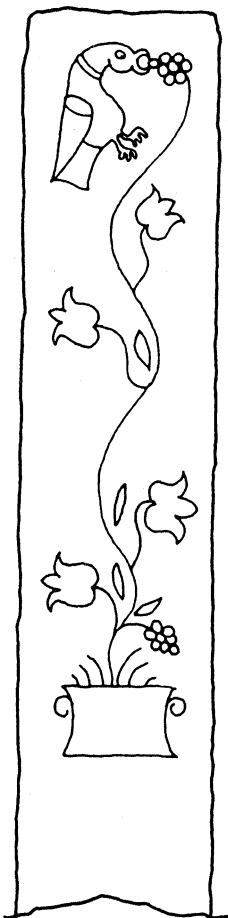
Стук птицы в окно (вар.: в покутное окно) предвещает смерть в доме (повсеместно).

Птиц кормят на могиле в поминальные дни — «птичье поминовение» (брест., гом.).

Птицей обращается душа умершего (вар.: душа грешного) [Moszyński 1929].

Птичьи следы на рассыпанной золе (муке) оставляют «души», для которых устраивают поминальную баню и угощение.

Погребальные кушанья и напитки



баранина

Везут баранину на погост в семейный *канун* (полагающийся для каждой семьи день поминовения) (шенк., Бур., 80).

безрога (безрогая скотина, бык, корова)

Безрогу режут сразу после смерти и подают на поминальный обед до выноса гроба (снят., Гн., 331).

блины (с медом, пшеничные или гречневые)

а) обязательное блюдо на поминках (костр., См., 20)

б) обязательное блюдо только на второй трапезе (блр., Ш., 514)

в) употребляются на поминках в 3-й, 9-й, 20-й, 40-й день, годовичных (влад., Зав., 98)

г) блины едят весь день похорон и на годовичных поминках (арханг., Еф., 137)

д) на третий день (смол., Добр., 315)

е) в 40-й день (ворон., ЭСб I, 225)

ж) на Фоминой неделе (ряз., смол. и др.).

Блины пекут сразу по смерти, первый блин кладут под божницу или в изголовье умершего (ворон., Архив, 355).

Хозяйка, когда печет блины до выноса гроба, держит блин подольше на сковородке. В блинном паре *душа парится* (черниг., Грин., 22).

Блин кладут на грудь покойного. Оттуда переносят его на окно (на образа), где он лежит до выноса гроба (пенз., Архив, 984). Блины и вода оставляются у гроба (ряз., Архив, 1163).

Начинают и заканчивают поминальный обед (самар., Всев., 32). Ср.: *Житъе блинам на поминках*, где они подаются вначале, а на свадьбе — после всего (Даль).

Блин, вода и кисель стоят на окне 6 недель после погребения (калуж., Архив, 589).

В сороковой день (*сорочины*):

а) пекут блины и блин с медом кладут на окно (калуж., Архив, 602)

б) два блина с медом кладут на окно (ряз., Архив, 1180)

в) блины несут на могилу (ворон., ЭСб I, 25).

Весенние поминки на Фоминой неделе: блины несут на могилы (ряз., смол.).

Осенние домашние поминки: хозяин оборачивает блином свечу и обходит стол, призывая *дедов* (блр., Ш., 597).

Первый блин рвут по числу окон, оттуда приносят на могилу (блр., Ш., 605). Первый блин ломает на части хозяйка (смол., Добр., 318).

Во время церковного поминовения блины разложены на полу кругом аналая. После службы отдаются причту и нищим (сарат., М., 131). Ср.: *блинохват* — «попович»; «Через 70 могил хватил один блин» (дразнят *кутейников*) (Даль).

бобы

Кладутся в гроб (косов., Гн., 281).

Сладкая бобовая каша — *канюна* (см.) открывает поминальный обед (брест. Сед., 251).

брага

В *Семик* на могиле брагу льют в ямку «против рта» (перм., Архив, 1043).

буб (бобовая каша)

Варят бобы еще при покойном; ставят миску с бобами на стол с его ложкой (брест., Сед., 251).

бублик

Кладут бублик в гроб ребенку (черниг., Грин., 22).

булка

Булку оставляют на столе в первую ночь по кончине (минск, Булг, 187).

Булочкой накрывают жбан воды и ставят на место покойного, затем отдают ее тому, кто зажигал свечу при кончине (чернов., Гн., 352).

В *третины* (3-й день от похорон) поминают пятью булками и медом (надв., Гн., 235).

В *сороковины* пекут 40 пшеничных булочек. Раздают их присутствующим на поминках и кому придется (укр., В. Ш., 322).

варёна (узв́ар)

Отвар из груш, меда, перца.

Заключает поминки (укр., В. Щ., 319).

варёное

На осенних поминках ничего готовить нельзя: «Грех варить в *неделю дедову*» (гродн., Ш., 614). См. **горячее**.

вино (водка, горилка)

На годовых и календарных поминках обязательно обилие хмельного (повсеместно): пьют до совершенного опьянения (арханг., Еф., 136); пьют допьяна, *чтоб слеза пошла* (костр., галич., См., 21).

Однако известна другая, противоположная традиция:

а) не полагается пить на поминках (нижегор., Архив, 746; влад. Зав., 98); нельзя пить 40 дней (костр., См., 21); водку грех употреблять (витеб., Ш., 527); на «горячих» хмельного не пьют (укр., В. Щ., 322), нет места довольному угощению водкою (арханг., холмог., Еф., 137). Раньше на *обиде* пили только по 3 чарки, теперь *як бы на свадьби* (брест., Сед., 251)

б) одна чарка на помин души — обязательно. Дальше — зависит от хозяина (черниг., Кос., 38)

в) если умерший пил — пьют, в противном случае вина нет на поминках (твер., ЭСб I, 192)

г) после панихиды — всё хмельное на стол; на *обеде* — ни капли (яроsl., ЭСб I, 105), особенно много пьют при панихиде (оять., Хр., 16).

Водку ставят в гроб мужчине (смол., Добр., 307; блр., Крач., 199; с.-рус.).

Угощают водкой (медом) на *посиженье*.

Гробарям дают по чарке перед работой (чернов., Гн., 344) или после работы — это плата за могилу (заст., колом., Гн.; 364, 301).

Водка ставится в изголовье могилы (пинск., Булг., 186); в могилу у ног (калуж., Архив, 505).

Все пьют по чарке при погребении на кладбище (подол., Гн., 388).

На поминальном обеде пьют перед каждой сменой (блр., Ш., 566).

Пьют, проливая на скатерть (блр., Ш., 596). Рюмка вина и стакан пива под скатертью справа от священника (олон., Хр., 16).

После погребения на столе оставляют для *души* рюмку водки и рюмку воды. *Душа* больше отпивает водки (подол., Гн., 388).

Девятый день. Всем дают по рюмке (смол., Добр., 316).

В течение сорока дней от кончины водку льют на могилу (ворон., ЭСб I, 225).

На годовые поминки приносят водку на могилы и там пьют.

На *диды* горилку не допивают, выливают под стол (гом., Сед., 258).

витушки

Хлебные изделия с запеченным грошом. Раздают витушки соседям и бедным сразу же после кончины (перм., Архив, 995).

вода

На всю воду в доме после смерти накладывается запрет: выпивший умрет. Всю воду выливают на двор, опрокидывая сосуды (пинск., Булг., 187).

Воду обмывальную хранят и дают пить от запоя. Она вызывает неутолимый голод (выпивший может загрызть человека) (с.-рус., Бур., 166).

а) Вода и булка ставятся на стол в первую ночь по кончине (пинск., Булг., 187)

б) вода и блин ставятся у гроба (ряз., Архив, 1163).

На посижении чашка воды стоит на столе (явор., Гн., 384).

На посижении бабы набирают воды в рот и обливают друг друга (*будят*) (киев., Гн., 319).

После выноса всем дается по кружке воды, перевязанной красной ниткой. Сверху положен калачик и свечка. Все гости гасят свечи, пьют воду. Поп отказывается это делать (косов., Гн., 281).

После погребения вода из посуды, которой никто не пользовался, остается на ночь в головах на месте покойного. Эту воду домашние пьют утром. Затем льют на могилу (снят., Гн., 313).

В течение 40 дней выставляют воду

а) на окно

б) на покут. Воду эту ежедневно меняют (с.-рус., укр., блр.).

Вода, которой мыли посуду на поминках, — *мёртвая вода* (укр., Малин.).

горячее

а) Название обязательного набора поминальных блюд: крупник, мак с медом, блины (гродн., Крач., 199)

б) название поминального обеда до погребения, сразу после панихиды (также: *горячий стол, горячка, горячее по родителям, горячие поминки*) (блр., Ш., 508)

в) обязательное свойство кушаний на поминках (блр., Кар., 297).

См. **варёное**.

гробовик

Хлеб на похоронах (вятск., Архив, 411).

дара

Пшеничный хлеб.

Обрядовая еда на поминках 40-го дня. *Править дара* — служить молебен над этим хлебом перед погребением. *Дара* при этом лежит на *вене* от квашни (минск., Ш., 591).

дóра (снят., Гн., 331). См. **рвáный парастáс**.

драчéна (драчóна) — блины, сдобренные яйцами, молоком и маслом (ю.-рус.). Их носят на могилу на Фоминой неделе (смол., Добр., 317; ряз., Сем., 231).

жáворонок (жáврунок)

Испеченные в виде птичек булочки, обычно их пекут к дню 40 мучеников, 9 марта. *Жаврунков* пекут на *хавтúрах* (похоронах) детей (гродн., Ш., 555).

жито

Гости осыпают житом стены дома покойного, входя в него из противоположной хаты (волын., Архив., 371).

Осыпают житом гроб при выносе (киев., Архив, 614).

жур

Кисель с грибами (вилен., ЭСб. I, 290). См. **кисель**.

зздравный хлеб

Хлеб на частных поминках (минск., Ш., 585).

зерно́

Обыкновенное пшеничное (сев., Бур., 113) или непременно яровое (витеб., Ник., 288).

Зерно перед выносом:

а) сыплется на место покойного (витеб., Ник., 288)

б) осыпается зерном крестик, который кладется в изголовье на место покойного (косов., Гн., 262)

в) зерно в миске ставится в изголовье покойного (косов., Гн., 291).

Зерном при выносе:

а) посыпается гроб (витеб., Ник., 288)

б) осыпают носильщиков гроба (волын., Архив, 294).

Зерно в мисках приносят гости на *комашнё* (день погребения) (косов., Гн., 291).

В мисках с зерном устанавливаются горящие свечи. Такие миски приносят гости на третий день от похорон (косов., Гн., 279).

Зерно в мисках приносят родные на *пиврик* — *обід* (полугодовые поминки) (косов., Гн., 279).

Действия с зерном на могиле:

а) зерно сыплют на могилу — *птичье поминовение* (костр., См., 14; новг., Архив, 869)

б) зерно сыплют на могилу, при этом гадают: если птицы склюют — покойник был праведный (ряд., Сем., 231)

в) зерно сыплют на могилу самоубийцы. Если птицы склюют его — покойный достоин поминовения. Если нет — только поминок на Фоминой (сев., Бур., 183).

Зерно входит в обрядовую жертву. См. **помана**.

калáč (колáč)

На столе до выноса гроба лежат калачики (чернов., Гн., 342).

Попу и дяку на панихиде дают по калачу (косов., Гн., 281).

По калачу раздается провожающим гроб (снят., Гн., 312).

Хозяйка подает носильщикам калачи через гроб (чернов., Гн., 543).

Одна из составных **поманы** (см.), которой *стелют дорогу* 300–500 *колáчиков-обарінков* раздается на похоронах (косов., Гн., 290).

Калач кладут на *горнітко* воды, ставят на место покойного после погребения. Утром его делят или отдают ровеснику (ровеснице) покойного (снят., Гн., 313).

поминáльный калáč

Корыто с калачами, сверху накрытое веткой с плодами.

Стоит на столе при выносе гроба (сев., Бар., 303).

канун (кануна, кана)

а) набор обрядовых угощений: кисель с сытою, или блины с медом, или кутья по усопшим; пища, благословленная священником, *сорокоуст* (Даль)

б) мед, пиво, брага, сваренная к празднику или на память усопшего (Даль)

в) медовая сыта (блр., Ш., 583)

г) медовая сыта, куда *покрошено баранькой или булки* (черниг., Гн., 38; гом., Сед., 257)

д) вареный рис с разведенным медом, по хуторам — крошеные бублики (укр., В. Ш., 322)

е) *кануна* — каша из бобов с сахаром (брест., Сед., 251).

Употребление *кануна*:

а) обязательное блюдо в 3-й, 9-й, 40-й день, на годовичных поминках (укр., В. Ш., 322)

б) последнее блюдо в 3-й, 9-й, 40-й день (блр., Ш., 583)

в) первая *страда* на общих поминках (черниг., Кос., 38)

г) первое и последнее блюдо на поминках: *По три раза одливають кануны на стул у начали, пусяя ўсего — по три раза* (брест., Сед., 252).

Кануна стоит на столе при выносе гроба (черниг., Гн., 393).

По три ложки *кануна* съедают провожающие по возвращении с кладбища (укр., Малин. могил., Ш., 566).

На другой день по погребении *канун* доедают ночующие в доме бабы (курск., Гн., 423).

На общих поминках остаток *кануна* а) ставится на покути (укр., В.Щ., 322) б) хозяйка выливает по четырем углам стола (гродн., Ш., 614).

капуста

Обычное блюдо на поминках (укр., блр.).

каша

Обязательное блюдо

а) на поминках в 3-й, 9-й, 20-й, 40-й день, на годовичных (влад., Зав., 98)

б) на поминальном обеде в день похорон; кутьи при этом нет (арханг., Еф., 136).

Кашу едят в полночь на *посиженье* (черниг., Гн., 395).

Кашей кукурузной, жидкой угощают в день похорон до выноса гроба (косов., Гн., 290).

Каша с молоком подается на поминальном обеде (терев., Гн., 376).

Перед кашей на *обеде* полагается *ответ* хозяина, будет ли водка (смол., Добр., 315).

Горшок с кашей ставят на могилу после зарытия гроба (гродн., Крач., 199).

Кашу едят на могилах в Радуницу (смол., Добр., 317).

ка́ша-разгоня́ша (густая, с маслом)

Последняя *трава* на годовых поминках (черниг., Кос., 38). Ср. полесск.: *После каши ўжэ нима наши* (гом., ПА, 75).

кисель

Обязательное блюдо

а) на поминках (костр., См., 20)

б) в день похорон и в 40-й день (твер., ЭСб I, 192)

в) в 40-й день и на годовых (с.-рус., Ш., 780).

Кисель едят в полночь на *посиженье* (черниг., Гн., 395).

Кисель с молоком, сытою, сусликом едят в доме после панихиды (до выноса) (твер., ЭСб I, 280).

Кисель, облитый медовой сытой, ставят в передний угол по погребению (новг., Архив, 871).

Кисель стоит на окне 6 недель (калуж., Архив, 589).

В день похорон:

а) На обеде перед киселем поют стоя (при этом кисель — не первое блюдо) (новг., Ш., 780)

б) кисель с грибами — первое блюдо. После него молятся, отливая на стол по ложке (вилен., Юр., 290).

В сорочины киселем и сытой поминают умершего дети (тульск., Ан., 92).

Киселем обливают друг друга на погосте в Троицкий четверг (*Киселев день*) (обонеж., Кул., 59).

На общих поминках перед киселем хозяин спускает в окно холст, на котором опускали гроб в могилу, и начинают *проводить родных* с печи (олон., Тер., 123).

клёцки

1. Обязательное (чаще всего третье) на всех поминках блюдо (блр. Кар., 297).

2. Название годовых поминок

Клёцки кому-либо — безнадежное положение (блр., Ш., 576).

кóбра (кóкúра)

Свадебный пирог, пшеничный пирог с запеченным яйцом, вид кренделя (ряз., влад., сарат., яросл., костр., нижегор., перм., вологодск., вятск., уфим., Фасмер).

Кокору пекут и привозят родные на поминки.

Отвозят с поминок тем, кто не присутствовал на похоронах (блр., Ан., 210).

кóлево (кóливо, кóлыво)

а) синоним *куты* (Даль, Фасмер)

б) синоним *кануна*: сыта с бубликами (черниг., Кос., 38).

Едят *кóлыво* на бдениях при покойном до погребения (полт., Архив, 110).

Кóлево — первое блюдо на поминках (черниг., Кос., 38).

На *шестицах* (40-й день) едят *кóлево* все гости из одной миски одной ложкой (черн., Гн., 345).

кóмы

Жаворонки, хлебы, оладьи, которые пекут 9 марта на 40 мучеников (Даль). Подают на обеде в день похорон (блр., Ан., 210).

коржэц, коржй. См. коровай

коровай

а) На похоронах девицы пекут коровай (укр., Ящ.; волын., Архив, 371)

б) коровай пекут без различия на любых похоронах (минск., Архив, 699): *Як умре, родзицели пораюцца, коржы строяць, сыту. Коржэц пекуць на воде с ведра, прэсный, неукусный. То йего, смерцяка, коровай щитацца»* (гом., Сед., 257).

Коровай, посыпанный хмелем, передают при выносе в дверях над гробом две женщины, осыпая хмель на гроб (минск., Архив).

коровайцы (каравайцы)

Пресные гречневые блины.

Второе блюдо на поминках (черниг., Кос., 38).

крёндель

Раздают крендели в поминальные дни (сев., Бур., 183).

кукúци

Поминальные булочки, наподобие просфор. Сестра покойного подает *кукúци* носильщикам через могилу (косов., Гн., 299).

кураца

В гроб женщине кладется курица (пенз., Архив, 3).

Вознаграждение кладущей в гроб женщине — курица (закарп., Бог., 267).

Курицу несет под полой старуха во время процессии и отдает ее по возвращении какому-нибудь бедному семейству (сарат., М., 131).

Две *курки* могильщикам передает *жінка* через вырытую могилу (чернов., Гн., 344).

В сороковой день (*шестины*) на поминальном обеде печеная курица в миске лежит на трех хлебах (чернов., Гн., 345).

Вареных кур приносят на могилы в Фомину неделю и там съедают (ряз., Сем., 231).

кутья́ (кúтя, кiтя укр., куцья́, кутьця́ блр.)

Поминальная каша, представляющая собой:

а) рис с медом (шенк., Бур., 70)

б) рожь с медом (олон., Ш., 778)

в) пшеницу с медом (костр., См., 20)

г) вареную пшеницу (надв., Гн., 244).

Кутью едят на поминках в день похорон, в 3-й, 9-й, 40-й день, на годовые и календарные поминки.

Кутья стоит на столе в первую ночь, когда *ночуют* при покойном (полт., Ш., 1099, 1102).

Кутью на похороны приносят с собой родные (блр., Ан., 209).

Кутью (*кiтя*) едят перед погребением во дворе после панихиды (надв., Гц., 244).

Кутью выносят на могилу в день похорон (тульск., ЭСб 2, 91).

Кутью едят на кладбище после опущения гроба (блр., Ан., 209).

Кутья — первая смена на домашних поминках в день похорон (блр., I, 514).

Детям запрещено есть *кутью* на поминках (блр., Ш., 605).

Кiтя ставится на окно на поминках (надв., Гн., 248).

В девятый день *кутью*, разливают по чашкам. К чашкам прилеплены свечи (смол., Добр., 316).

Кутья стоит на аналое в годовые поминки (сарат., М., 131).

В доме кутью едят на годовых поминках (арханг., Еф., 136).

Кутья приносится на могилу на *Зелені Свѣта* (поминование в Троицкую неделю) (снят., Гн., 332).

лесенка (калуж.), **лестница** (моск.), **лестничка** (ворон.)

Хлебное изделие, выпеченное в форме лестницы

а) в три ступени (ворон., Архив, 338)

б) в 24 ступени — «по числу мытарств» (калуж., Архив, 602).

Лесенки ставят на землю за избой по отпевании в день похорон (ворон., Архив, 338).

Лесенки пекут:

а) через 6 недель по погребении. Ставят на стол: «душа взойдет на небо» (ворон., Мал., 225)

б) в 40-й день *лесенки* относят в церковь (калуж., Архив, 586)

в) в 40-й день после панихиды *лестницы* съедает причт в воротах (калуж., Архив, 602).

ложка (часть кушанья)

а) Ложка каждой *вѣри* отливается на поминках в особую посуду (витеб. Ник., 296)

б) первую ложку отливают на скатерть (могил., Ш., 559)

в) ложку от каждого кушанья льют: *на стол* — для всех умерших; *под стол* — для скоропостижно умерших (обед на Фоминой неделе) (перм., Архив, 1050).

мак

Мак кладут:

а) в гроб старухе (укр., Ч., 709)

б) в гроб повивальне (купян., ПИ)

в) колдуну (*босуркану*) в шапку в гроб (закарп., Бог., 271).

Маком осыпают стены дома покойного, входя с противоположной стороны (волын., Архив, 371).

Повивальная бабка хоронит ночью некрещеных детей, посыпая дорогу на кладбище маком (колом., Гн., 301).

На могиле нечистого покойника:

а) трижды маком (преимущественно слепым (*слітим*)) посыпают могилу колдуна (закарп., Бог., Ш)

б) мак сыплется в норки на могиле *зайздросьника* (встающего мертвеца) (витеб., Ник., 293).

масло

Кладут в гроб (сев., Бар., 305) или льют на него (обонеж., Кул., 52).

мёд

Одно из основных поминальных угощений. Мед входит в состав поминальных блюд: в *кутью*, *канун*, *сыту*, *парастас*, подается к *блинам* и *киселю*.

Мед, сласти — основная поминальная еда (витеб., Ш., 527).

Мед, разведенный водой, стоит на столе в ночь бдения при покойном. «Душа представится мухой и будет его пить» (полт., Ив., 137).

Мед посылают на паперть в день смерти (костр., См., 1).

Мед едят при выносе гроба (костр., См., 12).

Мед выставляют на окно или в покут после погребения (киев., Гн., 390).

В 3-й день совершается панихида над тремя паляницами и чаркой меда (черниг., Гн., 396).

Подают в 40-й день (твер., ЭСб I, 192; пинск., Булг., 187).

Чарка меду относится в церковь на общих поминках (черниг., Кос., 37).

В Семик умерших нужно «на меде поминать, на пчелином труде» (костр., См., 21).

миска (мисочка)

Набор поминальных угощений:

а) 5 *кокуців* или 1 большой хлеб, брынза, сливы, яблоки, орехи, свечка (косов., Гн., 281)

б) три калачика в миске (чернов., Гн., 342)

в) бублики, булки, мёд: то же, что *кутья*, *канун* (курск., Гн., 223)

г) кукуруза, зерно (косов., Гн., 289).

Мисками приносят гости зерно и сыпают в корыто. Обычно до погребения в доме собирается 12 корыт (косов., Гн., 289).

Миска стоит на столе при покойном (чернов., Гн., 342).

Трое провожающих гроб несут *мисочку* на кладбище. Ее забирает себе церковный причт (чернов., Гн., 342).

В осеннюю родительскую *мисочкой* поминают в церкви (курск., Гн., 423).

См. *горéча миска*, *дóра*, *погрібáвна мíска*, *парастáс*, *па́ус*, *слúжба*, *перва встреча*, *стрешник*.

молоко

Сладкое молоко ставят в гроб ребенку (буков., Куз., 196).

Хлеб, молоко, мясо — вторая трапеза на поминках в заговение (смол., Гальк., 73).

При трудной смерти «*ставлять крыж (крест), молочка у головах*» (брест., Сед., 250).

мука́

Гости приносят по горсти муки, свечу, деньги (нижегор., Архив, 740).

Посыпают мукой окно по кончине, затем ищут на ней следов *души* (косов., Гн., 263).

Посыпают мукой по полу после погребения (косов., Гн., 285).

мясо

Общие предписания относительно употребления мяса:

а) едят мясо на поминках, если они приходится на скоромные дни (курск., Гн., 420)

б) грех употреблять мясо на поминках (витеб., Ш., 527)

в) мясо не подают в 3-й, 9-й, 40-й день (минск., Ш., 585).

Едят мясо руками, чавкают *як свині біля корита* (курск., Гн., 420).

На вечерю (собственно *диды*) готовят все постное: постный борщ, обязательно *груши*, постную *кутю*. В субботу утром (на *бабу*) скоромное: блины, кашу, *кутю* с салом (гом., Сед., 258).

овёс

Хозяйка осыпает овсом гроб, три раза обходя его по солнцу (турч., Гн., 215)

огнітки

Пшеничные булочки: «*Як умрэ... свуй хлеб печуть: малэньки огнітки коб ны пара*» (7 или 9) (брест., Сед., 251).

олабуши

Входят в первую трапезу на Фоминой неделе (шенк., Б., 80).

орехи

Кладут орехи в гроб (минск., Ш., 534).

Угощают гостей орехами на 40-й день (пинск., Булг. 187).

остатки

Остатки поминального угощения:

а) собираются в отдельный сосуд (блр., Ш., 597)

б) отдаются нищим особенно в общие поминки — на могилах (широко распространено)

в) с третьего стола остатки собираются на «веко от хлебницы» (крышку квашни) (гродн., Ш., 556)

г) остатки не подбираются, остаются «душам умерших бедняков» (витеб., Ник., 297)

д) на заговенье остатки угощений ставят под лавку, *чтоб доля заговела*

е) остатки поминальной трапезы на ночь оставляются на столе, потом пол поливают водой: *Што не доели и не дотили, то идзице на попоў двор* (смол., Гальк., 74; гродн., Ш., 614).

паляница

Хлебная буханка.

Панихида служится в церкви над тремя паляницами и чаркой меду (черниг., Гн., 396).

пампушки

Пекут при покойном, но не в доме, а в соседской печи.

Родная покойному женщина разносит по избам, по числу приглашенных (курск., Гн., 418).

парастас

Поминальный набор предметов:

а) рожь, пшеница, бануш (косов., Гн., 290)

б) 5 хлебов, пшеница, мед, сливки, 3 свечи (надв., Гн., 235)

в) масло, хлеб, яйца, пиво, палюнка (горл., Гн., 205).

Ставят на панихиду в первый вечер по кончине.

См. **миска**, **паус**, **канун** и др.

паус

Погребальный набор предметов: фляжка вина в мисочке с обвязанным горлышком, 3–5 булок, 2 свечи.

Стоит на столе до выноса (чернов., Гн., 351).

См. **дóra**, **миска**, **парастас**, **помána**, **подавник**.

пёрва встрéча

Кусок пирога без начинки, монета, свеча, обернутая в материю. Выносит *перву встрéчу* женщина из семьи умершего, подает первому попавшемуся. Принять *пёрву встрéчу* счастье: встретят на том свете (влад., Зав., 94).

пиво

В 40-й день две бабы *провожа́ют а́нгела* до ворот с хлебом-солью и пивом (сев., Бур., 196).

Варят пиво в семейный *кану́н* и везут на погост (шенк., Б., 81).

пирог (пирог)

Тесто для пирогов месят на лавке, где лежал покойный, в ногах (надв., Гн., 247).

Пирог, бублики, пампушки раздают проходящим гостям (курск., Гн., 411).

Пирог кладут в гроб (с.-рус., Бар., Кул., 51).

Пирог и мед посылают поминать на паперти (вынос в церковь *с подьемом*) (костр., См., 1).

Зарыв гроб, дают присутствующим по куску пирога и съедают у могилы (влад., Зав., 96).

Выносят пироги на могилу в день похорон (тульск., ЭСб II, 91).

Выносят пироги на могилу в 40-й день (ворон., ЭСб I, 225).

Кладут пироги на верх могилы и *пашут* хвощиной в Фомину неделю (олон., Архив, 924; смол., Добр., 318).

погрибавна миска

Глиняная или деревянная, высланная полотном миска. В ней 5 калачиков, пироги, каша, голубцы, брынза, свечка-тройник. Перевязана платками.

Погрибавну миску ставят на место смерти (даже на печь) (косов., Гн., 281).

Во время процессии *погрибавна миска* стоит на *деревище* (гробу). Забирает ее после погребения церковный причт (косов., Гн., 284).

См. *миска*.

подавник (подаўник)

Калач и свечка.

Раздается гостям на обеде в день похорон (снят., Гн., 313).

подбівка (підбіўка)

Молочная каша.

Ставится на окно ночью после похорон (надв., Гн., 248).

помана

Набор поминальных предметов: полотно, свечка, калачик, монета.

Поманой *стелют дорогу*: кладут ее перед гробом при выезде из ворот двора и при въезде в церковные ворота.

Поману берет себе «та, що замела хату» (чернов., Гн., 343–344).

помённый

Деревце с розочками, фигами, сахаром, воткнутое в буханку.

Стоит на столе до выноса гроба (чернов., Гн., 351).

пост (воздержание от пищи)

Нельзя есть, когда везут гроб: «будет вонять изо рта» (пинск., Бул., 186).

Один из членов семьи постится весь день в годовые поминки (минск., Ш., 585).

В день осенних поминок вся семья от завтрака до вечера не ест (черниг., Кос., 38).

преженец

Треугольный пирожок с изюмом и рисом.

Преженцами одевают нищих у ворот погоста в Прощеное воскресенье (влад., Зав., 99).

пряники

Раздают в поминальные дни (с.-рус., Бур., 183).

Печатные пряники с лошастью пекут на поминки (казан., Архив, 548).

пшеница (пшениця) (волын., Чернов.)

Пшеничная каша с медом, сахаром или сладким молоком.

Стоит на столе до выноса гроба (чернов., Гн., 351).

Благословляют *пшеницу* в церкви после похорон (волын., ЭСБ I, 306).

См. *кутья*, *кóливо*.

рваный парастас (рваніі), также *дóра*

Миска с крошеной булкой.

Ставят *дóру* на гроб при выносе (снят., Гн., 332).

сгíбень

Пирог с ягодами или кашей.

Середка сгибня отдается встречному во время погребальной процессии (казан., Архив, 540).

ситá (сыта)

Сыченая медом вода с накрошенным туда хлебом.

Ситá стоит на столе в первую ночь при умершем (полт., Архив, 1099).

Сыту́ передают за *сонцэм* по кругу на поминках; льют под стол: «Наберем ложку *каны́* или кружку воды и льём *туд стул одзин раз*» (гом., Сед., 257).

Киселем и *сытбóй* поминают умершего дети в 40-й день (тульск., ЭСБ I, 292).

См. *кану́н (канá)*.

сковорóдница

Ржаная лепешка.

Посылают *сковорóдницу* в церковь на общие поминки (черниг., Кос., 37).

слúжба

Миска зерна и свечка.

Приносят *слúжбу* в дом умершего родные до погребения (косов., Гн., 263).

смены (число блюд на поминальном обеде)

Число блюд может быть:

а) непременно четным (блр., Ш., 603)

б) непременно нечетным (блр., Ш., 611) нечетным число: «не ў цотку, а ў лішку» (витеб., Ник., 296); *коб ны пара* (брест., Сед., 251)

в) 3 смены: *кутья*, блины, клéчки (витеб., Ш., 514)

г) непременно 12 страв на осенних поминках (через три недели от Покрова). Строгая очередь *страв*: 1. *кану́н* 2. *каравáйцы* 3. *кулеш с салом* 4. *каўбаса* (тесто из гороховой муки) 5. лапша 6. *картошка з-под гавядзины* 7. *гавядзина жареная* 8. *засты́ль* (студень) 9. жидкая каша

с говядиной 10. борщ 11. молоко 12. густая каша с маслом — **каша-разгоняша** (черниг., Кос., 38)

д) на осенних поминках обыкновенно 12 блюд у богатых (смол., Добр., 318)

е) 3 смены у бедных: вино — хлеб — **кутья** (вятск., Архив, 411).

стрешник

Пирог и холст. *Стрешник* отдается первому встречному при переносе гроба на кладбище (влад., Архив, 157).

стряпня (способ приготовления поминальной пищи)

Поминальные угощения должны готовить:

а) гости (олон., Тер., 123)

б) соседи покойного (обед 40-го дня) (черниг., Гн., 396)

в) «кухарка»: женщина, готовящая для свадеб, похорон и др. (косов., Гн., 263)

г) хозяйка в соседской печи (курск., Гн., 418).

хлеб

Хлеб на поминках должен быть:

а) недопеченный (волын., Архив, 371)

б) *пресный, неукусный, на воде с ведра* (гом., Сед., 257).

Хлеб на поминках нельзя резать ножом (купян., ПИ).

Пекут тотчас по смерти во время сборов (повсеместно).

Хлеб лежит на столе при покойном (смол., Добр., 307).

Нельзя есть хлеб над мертвым; нельзя ронять крошки в сторону покойного (закарп., Бог., 269).

Хлеб на дорожку кладут

а) за пазуху покойного (косов., Гн., 263)

б) в гроб (обонеж., сев., Кул., 54)

в) на гроб; он называется *хлеб-гробовик* (волын., вятск., Архив 311, 411; блр.).

Хлеб (*цїлушка хлеба*) должна лежать на столе в первую ночь бедения при покойном (*посижение*) (полт., Архив, 1099; явор., Гн., 384).

Во время выноса гроба хлеб

а) лежит на столе (горл., Гн., 202)

б) две женщины в дверях передают над гробом буханку хлеба, осыпанную хмелем (минск., Архив., 699)

в) хозяйка обходит дом, скобля хлеб медным грошом, приговаривая: «*Дзеды, бабульки, бацьки, матульки, дзядзюхины, матюхины, прымете к себе бацюхину*» (минск., Ш., 535)

г) когда выносят гроб, вдова, вдовец дотрагиваются до хлеба и до окна: «чтобы не тосковать» (закарп., Бог., 270)

д) родные берут хлеб и глядят в окно: «чтобы был хлеб» (закарп., Бог., 268)

е) буханку хлеба передают жене, сидящей на месте покойного, со словами: *Хай си хлеб держит* (снят., Гн., 312)

ж) старший в доме при выносе берет хлеб под правое плечо, садится на место покойного в головах: «чтоб не ушел *маеток*» (косов., Гн., 281).

Хлеб дают гробарям перед работой, чтоб не копали голодные (чернов., Гн., 344).

Во время похоронной процессии хлеб

а) подают *стрѣшнику* — первому встречному на пути на погост (костр., См., 13)

б) хлеб — печеный, зерновой, молотый — дают всем просящим на похоронах (арханг., Еф., 136)

в) хлеб раздают только на похоронах старика (горл., Гн., 206).

Хлеб раздают всем участвующим при погребении (подол., Гн., 388).

Едят хлеб над покрытой скатертью (*столешником*) могиле сразу же после погребения (влад., Зав., 96).

Хлеб, сыту, мед едят в доме, возвратившись после погребения (пинск., Булг., 186).

Хлеб и горилка раздаются гостям на поминальном обеде: это называется *чьистунок* (надв., Гн., 234).

Хлеб лежит 6 недель после смерти:

а) под иконами (влад., Архив, 157)

б) на окне (колом., Гн., 301).

Гости приходят на поминальный обед 9-го дня со своими ломтями хлеба (смол., Добр., 316).

В поминки 40-го дня хлеб лежит под скатертью справа от священника (оять., Хр., 16).

В шестины на трех хлебах стоит рыба или курица в миске (чернов., Гн., 345).

Пекут хлеб в годовые поминки. Первый хлеб разламывают и кладут по окнам: хлебный пар принадлежит *душам* (укр., В. Щ., 322).

Хлеб, молоко, мясо составляют вторую трапезу на поминках в разговенье (смол., Гальк., 73).

Весь хлеб на годовых поминках должен быть съеден (укр., В. Щ., 322).

На осенней родительской хлеб, нож, миска с варевом остается на столе на ночь (смол., Добр., 318).

Хлебом гасят свечу на зимних поминках (гродн., Ш., 614).

Хлеб везут на погост в семейный канун (кутьи при этом нет) (шенк., Б., 80).

хлеб-соль

Хлеб-соль кладут

а) в гроб (калуж., Архив, 583)

б) на гроб (укр., Ч., 708)

в) на гроб старой, достаточной женщине (киев., Архив, 614).

При выносе хлеб-соль передают через гроб две бабы из-за двери к печи (минск., Ш., 540).

Хлеб-соль ставят на место покойного (витеб., Ник., 288).

Шесть недель после погребения на столе стоит полскроя хлеба, на него сыпят сгрудочку соли. Хлеб меняют каждое утро. В 40-й день этот хлеб отдают кому-то из бедных вместе с холстиком (влад., Зав., 89).

Хлеб-соль и пиво несут до ворот две бабы, *проводя ангела* в 40-й день (сев., Бур., 196).

хлебёц (коку́чик)

Изделие вроде просфоры, пшеничное или полбенное

Хлебёц кладут за пазуху покойному (чтоб он его подал на том свете «*дiдови, дьидиви...*») (косов., Рн., 291).

«*Потаённая мiлостынька*», состоящая из поминальных хлебцев, раздаётся бедным бобылкам. Подается 40 дней, по три *милостыньки* в день (самар., Всев., 32).

хмель

Осыпают хмелем гроб при выносе (минск., Архив, 699).

холодное

На *дедовой неделе* раньше (до 1860 г.) все кушанья были холодные (витеб., Ник., 296).

чьиступок (надв., Гн., 234). См. **хлеб**.

яйцо

Яйцо кладут в гроб:

а) каждому умершему (минск., Ш., 534)

б) только в гроб ребенку, кладет крестная мать (закарп., Бог.)

г) каждому умершему на Пасху кладут крашеное свяченное яйцо (православный обычай) (обонеж., Кул., 52; твер., ЭСб I, 192).

Яйцо закапывают в могилу при погребении (пинск., Булг., 186).

Яйцо дают нищему для поминовения умершего (блр., Уш., 138); одно яйцо стоит 40 поклонов (сев., Бур., 183).

Яйцо лежит на столе в Фомину неделю, на первой поминальной трапезе (шенк., Б., 70).

Яйца несут на могилы в Фомину неделю. Крашеные яйца:

а) кладут на могилу, раздают нищим (влад., Зав., 100; укр., В. Ш., 319)

б) яйцо (скорлупа) зарывается в могилу (блр., Ш., 621; брест., Сед., 253; смол., Добр., 318)

в) яйца лежат на могиле, но потом, кончив пить, их уносят: *Той душэ погано будзе, што яйцо лежить* (гом., Сед., 259)

г) три раза катят яйцо по могиле и крошат (ряз., Сем., 231).

Мальчишки на могилах дерутся яйцами, *играют на ўбитки* (Радуница) (смол., Добр., 318).

После *опахивания могил* старшая в семье женщина катит по могиле яйцо и отдает нищим (Троицкая суббота) (Ан., 210).

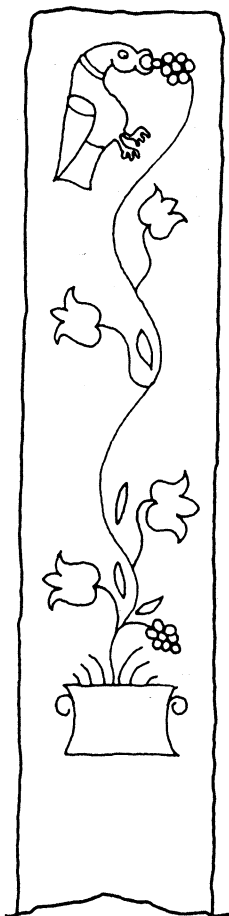
Зеленые несвященные яйца носят на кладбище в Троицу (блр., Ш., 628).

яичница (яéшня, яшэня)

В Радуницу яичницу едят на могилах (смол., Добр., 317; ряз., Сем., 231).

На Фоминой неделе яичницу едят дома на второй трапезе (укр., В. Ш., 319).

Некоторые части жилища и утварь в обряде



Веник (чаще всего березовый)

1. Общие поверья, связанные с веником

Мести в два веника — к смерти (костр., См., 3).

Веники нельзя кидать в печь — там *душа покутуе* (тереб., Гн., 377).

Наоборот: веник кидают в печь, *щоб вітер був* и мельница молола (черниг., Атл., 115). См. там же: гадание на святки с веником, использование веника при первом громе, «чтоб спина не болела».

Ср. также изготовление из веника (метлы) куклы-мертвеца типа блг. Германа.

2. В продолжение частных похорон

Умирающему подкладывают березовый веник для облегчения кончины (калуж., Мат-лы, 178; новг., Ш., 779; ворон., Архив, 387).

В гроб кладут листья от веника (костр., См., 9; блр., Кар., 298; яросл., Архив, 24).

После выноса хозяйка спрыскивает вслед гробу с веника (олон., Шейн, 770).

Веник, которым подметают хату после выноса гроба, прячут: им *худобу повьеш, щоб домовик не гонял* (гом., лельч., Атл., 115).

3. На календарных поминках

В Троицкую субботу старшая в семье женщина *опахивает* могилу специальным веником (блр., Анн., 210).

«Парят» вениками могилу в Троицу (новг., Архив, 869).

То же делают осенью (минск., Ш., 587).

Ведро с веником оставляют для «дидов» в бане в Дмитровскую суботу (минск., Ш., 610).

На 40-й день после смерти мочат специальный веник и оставляют его в бане со словами: «Парься!» (волог., Еф.).

Горшок (глиняный)

При смерти опрокидывают все горшки в доме (обонеж., Кул., 46).

Обмывают покойного 3 раза в новом горшке, озорного мужика — в *молостве* (влад., Зав., 90). Душа покойника остается в хате, пока за него не дадут горшка с водой (снят, Гн., 300).

После выноса гроба из дома обмывальный горшок:

а) разбивают (калуж., Архив, 572); хозяйка разбивает об угол дома (минск., Ш., 534); горшок бьют и зарывают — или вешают на самый высокий кол изгороди (костр., См., 8)

б) горшок разбивают, а черепки его берегут от зубной боли (яросл., Кос., 219); разбитый кувшин вешают в стойле (калуж., Бог., 106)

в) в горшок кладут тряпочку, гребешок, солому, стружки от гроба и несут на рубеж поля, там ставят у столбика, или бросают, или разбивают за три раза (влад., нагорн.); бросают в реку, овраг, исток, болото. Весной — «на весну» (на полую воду (влад., зареч.)); бросают под гору (сузд.); разбивают об ограду (меленк.)

г) если умер старший в доме, зарывают горшок возле дома, в подмосте, в подполье, под передним углом

д) разбивают на дворе, «чтоб домовый не переводился» (д. Отруг Судог. у.); староверы зарывают под амбарами; горшки малолетних — на дворе или *под шестью под курячи*. Место, где горшки брошены или зарыты, крайне нечисто. Проезжая мимо таких мест, нужно лечь на дно саней (влад., Зав., 90–92).

Горшочек с угольем несут на могилу и опрокидывают там (обонеж., Кул., 54). Родные несут разбитые горшки на могилы, «чтоб не скучать» (пинск., Булг., 186).

Горшок с кашей ставят в гроб (укр., В. Щ.), горнец молока ставят в гроб ребенку, остальным — воду в горшке (укр., гуцул., буков., Куз., 146).

Остатки поминального обеда собирают в горнец, несут на могилу, там разбивают (гуцул., Куз., 151).

Лавка (место, где лежал умерший)

На место покойника (после выноса):

а) кладут квашню, полено, ухват и квашню, камень (обонеж., Кул., 51); топор (волын., Архив, 294); кочергу, кусок железа (олон., Архив, 902); кочергу, полено

б) в ногах покойного месят тесто (надв., Гн., 89)

в) ставят хлеб и соль (витеб., Ник., 288)

г) девка ли, жена сидит на этой лавке после выноса (арханг.), старший в доме с хлебом садится на лавку в головах «чтоб не ушел *маеток*» (косов., Гн., 282); садятся все родные и глядят на лес, на *сироз* дерево (укр., карп., Бог., 270); садится вся родня — «от страха» (волог., Архив, 217)

д) старуха рубит лавку топором или косырем (*рубит смерть* пенз., Архив, 975)

е) вернувшись с кладбища, на лавку сыплют могильную землю (пинск., Булг., 185).

В поминки 40-го дня на лавке, где лежал покойный, стелют постель (олон., арханг., Хр., 16, вообще характерно для Русского Севера).

Окно

1. Приметы

Стук птицы в окно (или в определенное окно — покутное) предвещает смерть.

Новое окно прорубить в доме — к смерти (костр., См., 3).

2. Вынос в окно, выход души в окно

Гроб выносят в окно, если:

а) человек умер горячкой (влад., Зав., 93)

б) в доме при эпидемиях (костр., См., 18)

в) первого умершего выносят в окно (новг., Ш., 794).

Через освещенные двери и окна душа не может выйти (витеб., Ш., 524).

При умершем (т. е. до выноса) на окне горят свечи (брест., Сед., 251).

Душа человека уходит в окно, *видьмака* — в отверстие в потолке (смол., Мат-лы, 178).

При трудной смерти рассыпают горох по окну (скил., Гн., 226), моют окно *горохлянкой* (тереб., Гн., 372).

3. При выносе

а) на окне лежит хлеб или *мак-видюк* (волын., Архив, 217)

б) окно посыпано мукой, наружу свешено полотенце (косов., Гн., 262)

в) при выносе окно закрывают (волог., Архив, 217)

г) наоборот — настезь его открывают, родные смотрят в него, «чтоб не бояться» (застав., Гн., 364)

д) смотреть в окно в это время нельзя — будут болеть глаза (пинск., Булг., 186).

4. Окно в течение похоронного обряда

В течение 40 дней на окне ставят хлеб и воду, кладут туда полотенце (горл., Гн., 207).

На окно в эти дни ставят еду снаружи, чтоб избавиться от хождения «нечистых» (тульск., Мат-лы, 179).

5. Календарное домашнее поминовение

Из окна спускают холст (полотенце) и провожают *душек*: «Вот тут помягче, ступайте с Богом» (обонеж., Кул., 59; Тер., 123 и др., вообще характерно для Русского Севера).

Пепел

После погребения посыпают пеплом кругом дома (волын., Архив, 293). 40 дней после смерти пепел рассыпан под столом (влад., Зав., 89).

В первую ночь бдения при покойном пепел рассыпают на окнах и на полу: если есть на нем знаки — умерший был грешный (горл., Гн., 207).

Пепел насыпают себе в носки, когда идут на «лубок» (игры при покойном).

В поминки 40-го дня хату посыпают пеплом: узнать, пришел умерший или нет (тереб., Гн., 377) (ср. рассыпанная зола в бане на *рожаничных трапезах* Гальк., 202).

Печь

1. Приметы

- а) Печь трещит слева — умрет хозяйка, справа — хозяин (блр., Ан., 157)
- б) если в углу печи дырочка — в доме будет *мрец* (блр., Ник., 78)
- в) видеть печь во сне — к смерти (костр., См., 3)
- г) на печи — нехорошая смерть, «печь — ладонь Божия» (костр., См., 7)
- д) в печь нельзя кидать связанные метлы (см. **веник**), ногти (блр., Ник., 78)
- е) треск и гудение в печи — это души родных или просят о помощи, или, вместо ада, мучаются в домашней печи (витеб., Ник., 84).

2. Печь в течение похоронного обряда

При выносе гроба:

а) все домашние глядят в печь, чтоб не бояться (костр., См., 12)

б) в открытую печь глядят дети, девицы, женщины (нижегор., Архив, 722).

Под печь выливают обмывальную воду (брест., Сед., 250).

Возвратившись с кладбища:

а) глядят в печь, открыв заслонку (сев., Бур., 177)

б) не раздеваясь, открывают печной заслон, или глядят на чело и кирпичи, или — идут задом к печи, открывают заслон и смотрят (влад., Зав., 96)

в) заглядывают в печь, в подполье со словами: «Ух, нету!» (новг., Архив, 779)

г) три раза глядят печь, приговаривая: *Нихай умираюць прусаки да тыракань, а не людзи* (минск., Ш., 521; витеб., Ник., 293); после этого еще моют руки (курск., Архив, 663; сев., Бар. и др.)

д) жена три раза выкрикивает имя покойного в печную трубу: «чтоб не встал» (закарп., Бог., 270).

3. В календарных поминках

Приглашают *душек* словами: Погрейтесь, родные, на печи! (олон., Тер., 123; обонез., Кул., 59).

На печь ставят кадильницу: там собираются женщины-покойницы (укр., В. Щ., 319).

В осенние *деды* очищают особенно кут, запечек. Там глава семьи прилепляет свечу перед началом поминок (блр., Ш., 596).

Платок, кусок полотна

Видеть во сне полотно — к смерти (костр., См., 3).

В левую руку покойному дают белое полотно (минск., витеб., 513, 533; костр., См., 10, вообще широко распространено).

Вывешивают плат снаружи, чтоб душа 40 дней слезы вытирала (костр., См., 10).

Первому встречному во время процессии дают платок (казан., Архив, 541).

На похоронах девиц раздают платки (курск., Архив, 663).

Слезные платки кидают в могилу (арханг., с.-рус.).

Кусок полотна (*новины*) — обыкновенная расплата с теми, кто готовил поминальную еду, обряжал покойного, нес гроб, копал могилу (общераспространенное).

Полотенце

а) вывешивают из окна до 40-го дня, затем бросают его в воду (новг., Ш., 794)

б) висит в доме на стене 6 недель, затем отдается нищему (твер., Раз., 230)

в) в углу под образами 40 дней (сев., Бур., 186).

Умерших женщин покрывают полотенцем, мужчин — полотном (заставн., Гн., 364).

Полотенцем обвязывают голову старухе, молодых им накрывают (чернов., Гн., 339).

Каждому покойнику в гроб кладут полотенце, неженатому вяжут полотенце на руку (скил., Гн., 226).

Перевязывают полотенцем мастера *деревйца*, как *дружку* (курск., Гн., 412); перевязывают священника (тульск., Троиц., 91).

Несут гроб на полотенцах (арханг., Еф., 136); или же: только уважаемых покойников несут на полотенцах (костр., См., 14).

Гроб ребенка несут на рушниках (брест., Сед., 251).

Опускают гроб на полотенцах (особенно если хоронят девушку), потом эти рушники раздают (гом., Сед., 257).

Полотенца дают в жертву или за работу *грабарям* через могилу (чернов., Гн., 344, 348).

На похоронах женщины раздают *хустки* (платки), на похоронах мужчины — рушники (подол., Гн., 388).

Лошадь на похоронах ведут за полотенце (могил., витеб., III, 515, 518, 558).

Полотенце вешают на надгробные кресты — «на шею» креста (Полесье), «на голову» и «плечи» (вост. Полесье).

На *деды* в окно вывешивают полотенце, на нем кутья, пирог, блин (витеб., Архив, 137).

Полотенце из окна вывешивают на Фомину неделю (пенз., Архив, 1050), вывешивают на кресты (гом., Сед., 256).

Ціпляюць рушнікі (т. е. обвязывают надгробный крест полотенцем) *што абрэкаіцца, обрук дае* (ходить в церковь на все большие праздники). *Обрук даю* те, у кого в доме тяжелый больной (гом., Сед., 259).

Пояс

Найти во сне пояс — к смерти (костр., См., 3).

Тайно опоясывают умершую жену, чтоб муж еще раз не женился (нижегор., Архив, 722).

Не подпоясывают умершего мужа, чтоб жена вышла замуж (ворон., Архив, 387).

Красным опоясывают покойного, чтоб вдова вышла замуж; перед положением в гроб этот пояс развязывают (надв., Гн., 234).

Старика подпоясывают червонным поясом, остальных — подпругой с калитой (волын., Архив, 371).

Пояс умершей женщины — черно-белый, у детей — красный (косов., Гн., 258).

Холостого парня опоясывают женским поясом (укр., Черв.).

Всем участникам погребального шествия раздают пояса, к дуге лошадей, везущих гроб, привязывают красный пояс (на похоронах девушки) (витеб., Архив, 133).

Ниткой, выдернутой из савана, подпоясывают драчунов и ругателей, затем ее кладут в гроб, хотя бы другому покойнику (яросл., Кос., 219).

На поясе ведут лошадь в похоронном шествии (витеб., III, 515, 518).

Пояса и платки все присутствующие кидают в могилу (могил., III, 564).

Топор (колун, косырь и др.)

Кладут топор:

а) под покойника, *коб ны расплываўсьі* (брест., Сед., 251)

б) на лавку, где лежал покойный (волын., Архив, 294)

в) на пороге острием в полу (гуцул., Куз., 151)

г) на пороге, если *блазнит* (арханг., зап. Т. Тюриной).

Женщина косырем ударяет по дороге вслед гробу (нижегор., Добр., 51).

Кроме перечисленных здесь реалий, для похоронной и поминальной обрядности чрезвычайно существенны свеча, замок, порог, стол, крыша, ложки, дровни, скатерть, веко (вено) (крышка от квашни), солома.

Гроб, могила и погост в обряде

I. Предметная характеристика гроба

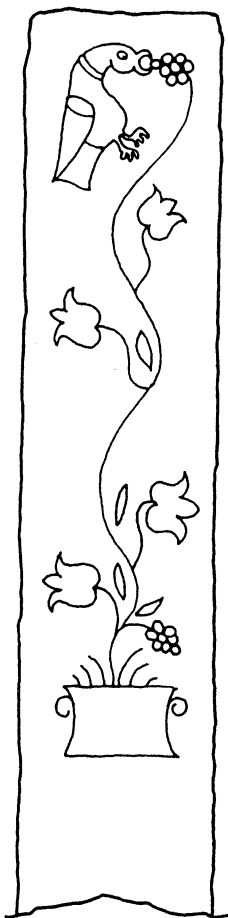
Форма

Древнерусское (возможно, скандинавское по происхождению) сближение гроба с ладьей, вплоть до прямого использования ладьи в княжеских похоронах, имеет реликты в позднейшем обряде: прежде всего, это долбленная однодеревная колода из дуба, распространенная до позднейшего времени на Русском Севере. Тесаный гроб, *труна горбовата* (укр.), имитирует форму древнейшей долбленной колоды. Старообрядцы используют только долбленный гроб (Даль I, 396). Эту форму гроба имитирует используемая в обряде *похорон мух* разрезанная пополам выдолбленная репа. Общий термин для гроба и долбленной лодки, *дуб* (полес.), *колода* (рус., диал.), свидетельствует об этой связи, предполагающей преодоление водной стихии между областями жизни и смерти, где гроб выступает как ритуальный транспорт.

С другой стороны, такие элементы формы гроба, как прорубание окон возле плеч (см. ниже), говорят о другой функции гроба в обряде — домостроительной.

Материал

Материалом гроба избирается исключительно дерево: железные гвозди и скобы запрещены (костр., витеб., и др.) или запрещены только для детей (блр., Крач., 199). Отмечена и противоположная традиция — разрешение железных гвоз-



дей (арханг., Еф., 135). См. такие термины гроба, как *дерево, деревщице* (укр., карп., буков., покут.).

Прочная фольклорная связь дуба и смерти до позднейшего времени находит соответствие в предпочтении дубовых колод, особенно на севере (Зав., 95). Там, где порода дерева оказывается несущественной, запрет накладывается только на осину. Ср. при этом использование осины против ходячих покойников: вбивание осинового колка в гроб, протыкание им тела, подкидывание вырытого тела (Сед., 254).

Длина, мерка

Гроб в пору символизирует законченность жизненного цикла, законность конца; несоответствие росту покойного грозит новой смертью, переходом усопшего в разряд ходячей нечисти (Бур., 185). Ребенку в гроб кладут мерку отца как предел продолжения роста за гробом (обонез., Кул., 55). Ср. другие обрядовые акты с меркой покойного: смерок кладут в могилу (с.-рус., Бур., 181); мерку кладут на могилу (полес., ПА, 74); мерку, снятую шнуром, хранят, «чтобы привязать счастье» (чернов., Гн., 54–9); мерка нужна пчеловодам, чтобы «пчелы не уходили» (костр., См., 9); меркой-ниткой перевязывают ноги корове (тереб., Гн., 372); деревянной меркой бьют коров (тереб., Гн., 376); деревянную мерку — *подошок* ставят в изголовье детской могилы, «чтобы дети жили» (влад., Зав., 96). *Сточок* — свечку в рост покойного — ставят ему на грудь, после похорон — на место покойного; сжигают в 40-й день (чернов., Гн., 340, 349).

Замкнутость–разомкнутость

В местных вариантах этот признак колеблется до противоположности:

а) «в гробе не должно быть щели, чтобы не вернулась смерть» (костр., См., 88)

б) в гробе вырубается окно (или кладется кусок стекла) (с.-рус., Кул., 5). Оконце в гробе вырубается также на Гуцульщине: душа в 40-й день *мае вертати до тіла або дивитися на світ* (Куз., 151); на Украине оконце вырубается в гробе ребенка (Гн., 332); в гроб кладется волшебный шнурок — «чтоб вылезти» (горл., Гн., 206).

Окраска гроба

До позднейшего времени гробы были некрашеными и необитыми. Как характерную черту буковинского типа З. Кузеля отмечает окраску гроба в *зеленый* цвет или вымазывание его углем (Куз., 146). Согласно А. Терещенко, *розовыми* и *белыми* были гроба детей и девиц, у прочих же — *голубые, синие, зеленые, малиновые* (Тер., 86).

II. Гроб в контексте обряда

Время заготовления гроба

а) *Домовье* припасают при жизни (витеб., Ш., 510). Заготовленный гроб наполняют отборным зерном и раздают это зерно как милостыню (костр., См., II; укр., Ч., 707)

б) чурачный гроб заготавливают при жизни зажиточные люди (влад., Зав., 92)

в) при жизни старики заготавливают доски для гроба: *кто зроби собі ще зажива домовину, тот довго буде жить* (курск., Гн., 417)

г) делать гроб при жизни — грех (блр., мценск., Ш.).

Место изготовления гроба

а) Гроб изготавливается во дворе (витеб., Архив, 133)

б) под окном дома (сев., Еф., 135)

в) в доме или в сенях (колом., ясельск., Гн., 300).

Уничтожение остатков работы

а) Щепки кладут в гроб, на дно или в особую подушечку (укр., Гн., 342; ряз., Сем., 230; арханг., Еф., 135)

б) щепки вместе с навозом жгут за селеньем (перм., Архив, 995; снят., Гн., 313)

в) щепки — *трэски* жгут во дворе. *Не треба, щоб трэска отлетела* — в доме будет холодно (полес., ПА-74)

г) щепки раскидывают в поле в знак оповещения смерти (подлес., Гн., 385).

Плата за гроб мастерам

а) Гроб изготавливают бесплатно (косов., Гн., 311)

б) бесплатно только для «безродных» (арханг., Еф., 136)

в) за горилку и обед, который мастера едят на крышке гроба (чернов., Гн., 344)

г) за угощение и полотно (курск., Гн., 411)

д) за полотенца (снят., Гн., 332)

е) за горилку и деньги (застав., тереб., Гн., 364)

ж) за деньги (чернов., Гн., 344).

Акты при выносе гроба

а) Все домашние перед выносом падают на гроб (шенк., Бог., 70)

б) родные женщины, взявшись за руки, проходят под гробом при его «поднятии» (блр., Ш., 515)

в) женщины перед выносом падают на домовину (надв., Гн., 246)

г) три раза стучают гробом о порог (пенз., Архив, 987; укр., Ч., 708; блр., Кар., 298)

д) хозяйка обходит гроб с камнем и затем кладет этот камень под об-
раза (обонеж., Кул., 53).

Покрытие гроба

а) Гроб выносят открытым (заколачивают после панихиды) (ар-
ханг., Еф., 136)

б) гроб везут закрытым: «если посмотрит мертвец, весь свет умрет»
(пинск., Булг., 186)

в) гроб покрывают холстом — «погробщиной» (витеб., Ник., 289)

г) гроб мужчины покрывают кафтаном, женщины — сарафаном
(костр., См., 14) или: мужчины — зипуном, женщины — холстом (вятск.,
Архив, 411)

д) перевязывают гроб вожжами (витеб., Ш., 513)

е) перевязывают красной ниткой (минск., Ш., 539)

ж) кладут на крышку соль и хлеб (минск., Ш., 513; укр., Ч., 708).

Гроб во время погребальной процессии

а) На возу с гробом никто не должен сидеть (обычно)

б) *фирман* сидит на домовине (надв., Гн., 246)

в) подают «через гроби» милостыню (влад., Зав., 95).

Гроб опускают в могилу:

а) на холсте (полт., олон., Архив, 1103; курск., Гн., 413; укр., Ч., 709)

б) на полотенцах (или только детей и девушек (только богатых) на
полотенцах) (полес., гомел., ПА-74)

в) на веревках (обычно). Вертки вешают на могильные деревья
(минск., Ш., 542)

г) на веревках опускать гроб нельзя, так как на них вешаются: гроб
детей опускают на рушниках, взрослых — на полотне (полес., брест.,
ПА-74).

40-й день

Колода величиной с гроб кладется на могилу (минск., Булг., 187).

Могила и погост как реалии погребального обряда

I. Общая семантика могилы и погоста

Основная функция могилы и погоста в обряде — выделенное, ог-
раниченное, ритуально узаконенное «пространство смерти», *священная
земля*. Кладбище противопоставлено местам погребения «нечистых»
покойников: полям, перекресткам, болотам, придорожным местам,
лесу, границам полей и сел, воротам двора, двору, гумну, подызбице,
подпорожью. Кладбище располагается обычно на сухом возвы-

шенном месте («выморочные» места влажные и низменные). Кладбище непременно засажено деревьями (ср. термины кладбища *борók*, *рощение*).

Места захоронения, противопоставленные кладбищу, и разряды погребаемых там покойников

- а) Самоубийц хоронят на огороде, в саду (курск., Гн., 420)
- б) некрещеных детей — в огороде, в саду, на гумне (орл., черн., Гн., 346)
- в) некрещеных детей — в подызбице (черниг., Гн., 396); *потерча́та* — в оселке (полт., Архив, 1099)
- г) некрещеных детей — на рубежах полей (турч., Гн., 218); *поторóча*, *потéрча* — под деревом (укр., Ч., 713); ср.: домашний скот — в подворотнях, дворах, на межах (Бог.), выкидышей — в болоте или в подызбице (обонеж., Кул., 54–55)
- д) удавившихся хоронят на горе, под елями, лицом вниз; остальных самоубийц — за 5 верст от церкви (обонеж., Кул., 54)
- е) повесившихся хоронят у дорог; остальных самоубийц — на краю кладбища (во рву, у забора) (полес., гомел., ПА–74)
- ж) самоубийц — на перекрестках; утопленников — в кладбищенском рву (укр., холмщ., подлес., Гн., 387)
- з) некрещеных детей хоронят на кладбище, но ночью и посыпая при этом землю маком (укр., косов., Гн., 378, 301)
- и) самоубийц хоронят на кладбище, но на место их смерти кладут камень (закарп., Бог., 261)
- к) на перекрестках и полях, где произошло убийство, ставят «фигуры» — красные и черные кресты (Сум., 361)
- л) всех без исключения хоронят на кладбище (арханг., Еф., 135).

Вторая функция погоста и могилы в обряде — «новый дом» покойного. С этим связано водружение над могилой «моделей» избы — *гольцов*, *струбцов* (сев.) и т. д., на земле или на шесте.

Более или менее явленное обитание душ умерших (и самой смерти) сообщает погосту постоянное, не зависящее от обрядового времени магическое свойство: здесь возможен контакт с умершим и «потусторонним миром»: на могиле, «урочном месте», совершаются гадания; земля с могилы (тезки) обладает даром врачевания; ветки кладбищенских деревьев участвуют в любовной магии; могильная земля помогает в воровстве. Наконец, на могиле происходит сказочное «дарение» (см., напр., «Сивка-Бурка» [Андреев, № 530]).

С представлением о постоянном магическом поле кладбища связана тенденция изолировать пространство смерти, избежать контакта с ним, благотворного в особых ситуациях и опасного в повседневной необрядовой жизни. Так, на кладбище можно встретить *пáру* — белый

столб, который может ударить и зашибить идущего по кладбищу человека. Проходя мимо кладбища, нужно «подать голос», чтоб «родители не пугали»; минуя кладбище на крестинах, нужно сойти с телеги и идти пешком (полес., ПА–74, ПА–75) и т. п.

Во внеобрядовое время на кладбище лежит печать неприкосновенности: проходя мимо кладбища, нужно совершать особые обереги — ни кладбищенские деревья, ни любая другая вещь на кладбище не могут быть повреждены. Во время же похорон и годовых поминок ситуация обратная: хороший знак — украсть могильный заступ с похорон (укр., Гн., 386); дети и нищие собирают яйца и еду с могил в Фомино воскресенье (влад., Зав., 100).

II. Могила и погост в контексте обряда

Частные похороны

Изготовление могилы

Копают могилу:

- а) тотчас после смерти (обычно)
- б) непременно утром (горл., Гн., 207).

Могильщики

- а) Непременно чужие, своим (родственникам) копать могилу грех (обыкновенно)
- б) бедняки (колом., Гн., 300); трое самых бедных (старосимб., Гн., 215)
- в) соседи (все соседи по очереди; ближайший сосед (курск.)).
- г) профессиональный могильщик (*грабар*, *грамадьский грабар*, *паламарь* — *грабарь е таки самий паламарь* (Гн., 264); *копатель* (ворон.), *копач* (курск.))

Условия работы

- а) Голодными не копают (укр., полес.)
- б) *копача* перевязывают платком и дают перед работой чарку (курск., Гн., 412).

Плата за место (предметы, кидаемые на дно могилы перед опущением гроба) — *для дидько, для стражи, для переправы*

Кидают в могилу:

- а) слезные платки (пермск., Архив, 1001)
- б) платки, шарфы, пояса (могил., I, 584)
- в) медные деньги (обычно)
- г) 3–4 копейки в том случае, когда «тревожат могилу» (смол., Добр., 307)
- д) замок: «чтоб не умирали» (блр., Кар., 186).

Закапывание могилы

- а) Все присутствующие кидают по горсти земли (повсеместно)
- б) все кидают землю голой рукой по горсти, поп — заступом (черниг., Гн., 396).

Горсть земли с собой

- а) Берут с собой могильную землю, кладут ее в рукомайник и этой водой умываются (сев., Бур., 177)
- б) старшие в семье кладут могильную землю за пазуху (пинск., Булг., 186); старушка (или плачя) кладет за пазуху, родственники — в карман (арханг., Еф., 137), женщины тайком кладут землю за пазуху, женщины и девушки трогают землю (влад., Зав., 98).

Кормление могилы

- а) Угощение на похоронах: могилу покрывают столешником и едят на ней хлеб (влад., Зав., 96) или кутью и пироги (тульск., (Сб II, 91))
- б) на могиле кормят птиц пшеницей — *птичье поминовение* (костр., См., 14)
- в) могилу *кормят* в течение 40 дней: носят кутью, хлеб, льют вино и масло (костр., См., 22; новг., Архив, 869)
- г) в сороковой день приносят пироги, блины, льют на землю водку (ворон., ЭСб I, 225).

Возвращение с кладбища

- а) Возвращаются другой дорогой (широко распространенное)
- б) задом (влад. Зав. 96)
- в) устилают дорогу на погост лапником (с.-рус.)
- г) посыпают ее маком (укр., блр.).

Календарные поминки**Пир на могиле**

- а) На земле едят канун, яйца, пироги, блины, пьют водку. Священник в это время ест на столе (Фомина неделя) (укр., В. Ш., 319)
- б) едят руками мясо, чавкают *як свині біля корита* (курск., Гн., 420)
- в) крашеное яйцо (или скорлупа) зарывается в могилу, или отдается детям и нищим, или катается по могиле и затем отдается нищим (блр., Ан., 210).

Инсценированная баня на могиле

- а) Обливаются водой в Великий четверг (укр., Кал., 264)
- б) обливаются киселем в *Навий день* (обонез., Кул., 59)
- в) *«пярят стариков»*: в Троицу хлещут могилу березовыми прутьями (блр., Ш., 627); *пярят родителей* (новг., Архив, 869)

г) *опахивают могилу*: родичи сломят по пруту, старший связывает веник и подметает могилу. Если этого не исполнить — ломит кости (витеб., Архив, 157). Старшая в семье женщина специальным веником *опахивает могилу* (блр., Ан., 210).

Разговор с умершим

а) Обычные в поминальные дни женские плачи на могилах родных — обращения к умершим

б) «члены семьи громко высказывают на могилах жалобы на обиды и притеснения. Мстить за такое положение считается тяжким и непростительным грехом» (гродн., Дм., 89).

Огни на погосте

а) На могилах жгут костры (укр., В. Щ., 319)

б) на могилах огня не жгут, но при похоронах скота разводят костер и прыгают через него (влад., Зав.).

Отголоски актов, связанных с огнем, можно видеть в таких действиях позднейшего обряда, как приготовление пищи на кладбище в Фоминой неделе (В. Щ., 319), разведение из щепок от гроба на дворе огня, на котором возлагавшие гроб греют руки (Бур.; тж. полесский материал).

Борьба, драка на могиле

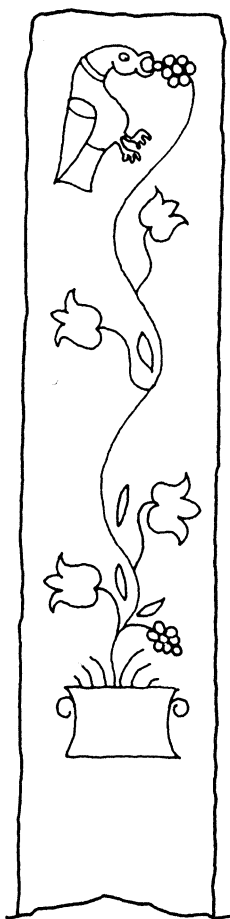
Мальчишки дерутся на могиле яйцами (смол., Добр., 307).

Жертва на могиле

а) Устраивают пир для нищих или приглашают нищих на общий пир (повсеместно)

б) нищим и детям раздают на кладбище яйца в *Редомное Воскресенье* (на Фоминой неделе) (влад., Зав., 100).

*Лексика и фразеология,
связанная с погребальным
обрядом*



Абед на радзицелям витеб. — Троицкая суббота, день весенне-летнего поминовения умерших

ада-несита блг. — ад

Адам (Одам) полес., гом., брест. — мальчик, умерший некрещеным; см. *Ева*

Арид костр. — мифологический персонаж, зарывший смерть в землю

Бабин ден блг. — праздник повитух (8.1)

бабы могил. (бабу́ гом.) — канун осеннего поминального дня

бабушка рус. диал. — колдунья, «чертовское имя»

бабушка-умывальница влад. — старая женщина, умывающая и обряжающая покойного; см. *дедушка-умывальник*

банник — дух, обитающий в бане

баран:

черту баран с.-рус., *черту баран* неободран смол. — самоубийца

бера душа блг. — умирать

брать за голову укр. — перекладывать умершего в гроб и получать за это жертву

Біда укр., надр. — дух, который может похитить душу умершего до погребения

блазно, блазнит арханг. — привидение, явление нечистого покойника

Бог:

Бог убрал (прибрал) с.-рус. — кончина (особенно о тяжелобольном)

- Бога и черта* скил. — карпатская игра на поминках
Богу свечка с.-рус. — умерший младенец
віддати Богові душу снят. — умереть
богородный новг., влад. также *божатый*, *божедом* — сторож «убогих домов»
боженивка вят., *Божья-нивка* яросл. — кладбище
божье тульск. — падающая болезнь (эпилепсия)
божья косов. — смерть
по-божэму умерети гом. — умереть праведной смертью; см. *умереть по-людэку*
борок сев. — кладбище
босовички костр. — особая обувь для умерших, сшитая наподобие чулка, без подошвы
босуркун закарп. — колдун, ходячий покойник
бране душа блг. — смерть
брод гом. — агония
бродници блг. диал. — русалки
будити, *будзиць* укр., блр., также *будить могилу*, *будить нябожика* — справлять поминки на могиле на 2-й и 3-й день по погребении
буевка олон. — кладбище
буйвище твер., сев. — убогое кладбище (кладбище для чужих, умерших не-своей смертью и т. п.)
буява заонеж., пудож. — могила
Бука, *Буконька* костр. — дух, обитающий в овине
бурые:
бурых щитать отправиться смол. — умереть
-Буява улица с.-рус. — загробный мир (плачи) *
-Буян остров — загробный мир (загадки)
БЪДЕЛЬНИК, **БЪДЫНЬ** — др.-рус. ритуальная ночь бдения в честь покойного
Вами, **вамите** блг. комр. — «плата» за умершего, его «налог на скот»
вампир блг. (*вапер*, *вапир*, *лепир*) — мертвец, встающий из могилы и сосущий кровь живых людей
вампирадгия блг. — сын вампира, его победитель
вдовец куп. — юноша, исполняющий на похоронах девицы роль жениха
век
до века — до смерти
избыть век — умереть своей смертью
чужой век заедать — слишком долго жить
Великдень (**Вэлыкдень**) полес. — Пасха; см. *Навский день*

* Знаком ~ отмечен поэтический термин: иносказание причети и загадки.

Верноуолово коло ст.-блг. — ад

вести душу волог. — приглашать умершего с кладбища на поминки
вестовые старосимб.; **вестовые пешеходы** с.-рус. — оповещающие о смерти, приглашающие на похороны

вечеря на радзицелям витеб. — Дмитриевская суббота, день домашнего осеннего поминовения

вѣштница с.-х. — вампир, ходячий покойник, сосущий человеческую кровь

виддати душу снят. — умереть

вітопити снят. — умереть

вмерць укр. — умерший

водить душу черниг. — справлять поминки поочередно в домах родственников покойного

воздух вздымать (снимать) полес. — поминки 40-го дня на могиле

волколак (вурдалак, вовкодлак, вѣрколак) ю.-слав. — покойник, встающий из могилы

вопить с.-рус. — исполнять похоронный плач

вопленица — плачя, плакальщица

~вотчина (в косую сажень) — гроб (в загадках)

вочи заслупиць гом. — особый обрядовый акт, имеющий своей целью закрыть глаза умершему

вочи промываць гом. — стирать одежду покойного

встреча (перва встреча) новг. — набор поминальных предметов

встречник (стрешник) влад. — первый встречный на пути погребальной процессии

Встречник влад. — злой дух, имеющий образ воздушной полосы, которая несется по проезжим дорогам за душой грешника

вупор блр. — ходячий мертвец

ходить вупором блр. — являться живым после смерти

вупуридіти явор. — собрать покойного

вынос с.-рус. — обряды при выносе гроба

Вырий черниг., полт., харьк. (**Вирай, Ирий**) — загробный мир, также место зимовки змей и птиц (или некоторых птиц: кукушки, напр.); см. **тепльчина**

вирід, послідній вирід укр. — обмывание и снаряжение умершего
вийти:

душа вышла рус. — умер

пара вышла полес. — умер

вытрясать душу смол. — ударять гробом о порог при выносе из дома

выход костр. — смерть

выть с.-рус. — плакать по умершем

вытьянка костр. — душа «не похороненных костей»

Герман (Ерман, Каляян, Калуян) блг. — мифологический персонаж, которого при засухе «хоронят» (обряд «похорон Германа»)

гинути с.-рус. — умереть

Гирна укр. — нечистый дух женской природы; *Гирна* приходит к тем, кто тоскует об умершей супруге

глог блг. — человек, рожденный в субботу; умерев некрещеным, превращается в *устрела* (см.)

глупоסף полес. — полдень и полночь, время, когда ходят *пужайла* (см.)

гнилой кут — красный угол в доме, лавка против двери под божницей

гноище ряз., костр., гом., новг. — убогое кладбище

голбец (*голубец*) — 1) подполье 2) надгробное сооружение на могиле в форме дома, ладьи и др.; см. *струбец*, *паруб*, *прихором*

голик рус. — душа женщины (буквально: 'веник')

голова:

голову спеть пинеж. — предвещать смерть (о петухе, поющем не во время)

покров головы костр. — смерть

брать за голову укр. — перекладывать в гроб

горачка гом. — агония

горкио, **горката** блг. копр. — именование умерших во время обряда

горшок:

в Могилевской губернии *горшки обжигать* костр. — умереть

горький:

горьку чашу принимать влад. — умереть

горячее (*по умершим*) гродн. — поминальное угощение в день похорон.

Также *горячий стол* казан., блр., *горячее* блр. *горячина* укр., старосимб. *горячка* блр.

Господь:

Господь прибрал рус. — умер

гостенин, **гостенин на Страшния суд** блг. копр. — умерший

гостинець др.-рус. — большая дорога

~гостить (*гастить*, *гасътювати*) могил., блр. — об умершем (плачи)

~госьцик почасный блр. — именование умершего во время обряда (плачи)

гостьбище, **гостебище** заонеж. — кладбище

гроб рус. — гроб

проходить под гробом блр. — обрядовый акт при выносе гроба

гробъ др.-рус. ц.-сл. — могила

гробарь надв., **гробар** косов., **грабар** тереб., **грабарь** блр. — могильщик

греть:

греть покойников щигр. — справлять зимние поминки

родителям поминки греть ю.-рус. — справлять зимние поминки

гріб укр. — могила

гробнице с.-рус. — кладбище

гробки (грибки косов.) укр., блр., полес. — Радуница, поминовение на кладбище

гробница брест. — нижняя часть труны

громница блг. плев. — гроб

громница укр., *громничная (грамничная, грумничная)* свеча блр. — свеча, с которой стоят на богослужении в Великий четверг и берегут до смерти для облегчения кончины

гробовик вятск. — хлеб на похоронах

гусак:

гусака печуть скил. — игра на похоронах

Гусиная дорога смол. — Млечный Путь, дорога в загробье

Давам душа (душето) блг. — умирать

дара блр. — набор поминальных предметов

дать:

дубу дать рус., блр. — умереть

дать за голову укр., карп. — одаривать носильщиков гроба

дать на позвунное блр. — одаривать участников похорон

двдушник укр., горл. — ходячий покойник

двудомник — ходячий покойник

двужильный — ходячий покойник (о лошади, человеке)

дед рус. диал. — черт, водяной, колдун, знахарь

деделар блг., гюмюрдж. — вампир

дедовая неделя яросл., волог., вятск., костр., нижегор. — осенние поминки

дедовица полес. — осенние поминки

дедух рус. — солома, на которую перекладывают умирающего

дедушка:

под бок дедушке костр. — найти приют на кладбище, умереть

дедушка-умывальник влад. — старик, обмывающий покойников

деды (дяды, диды, дзяды блр., *діди* укр.)

1) все умершие

2) поминальные дни

3) второй день поминальных праздников полес.

4) кушанья на деды гом.: *варить деды*

5) загробный мир

диды править полес. — справлять календарные поминки

варить диды гом. — готовить поминальную еду

пойти до дидов полес. — умереть

гулять с дидами полес. — быть умершим

деды-родители полес., гом. — все умершие
дерево, деревище укр., карп., бойков., буков., покут. — гроб
деревище карп. — игра на похоронах

дерево:

~*сухо дерево* — гроб (в загадке)

дидейко блг., драм. — вампир

дида и баби скил. — игра на похоронах

дидивни суботи укр., косов. — поминальные субботы

дидько укр. — 1) первый покойник, хозяин кладбища 2) все низшие божества 3) нечистая сила:

вддати Богови душу а дитькови с...ку снят. — умереть

дол гродн. — могила

дом:

пiшоу до дому укр. — умер

до дому поглядати — 1) блр. собираться умереть 2) гом. сойти с ума

~*благодатный дом* с.-рус. — гроб (в плачах)

домик смол. — гроб

домовина нижегор. — долбленный гроб

домовiна минск. — нижняя часть гроба; см. *трумна горбовата*

домовик (дамавик гом.) — ходячий покойник

домовище, домовищечко арханг., череп., яросл., твер., тобол. — гроб

домовье (думайе, дамавина, дамина, дамоука) блр., полес., витеб. — гроб

домой орл. — на погост

дора укр. — поминальный хлеб

дорога:

збицца з дароги блр. — не умереть вовремя

дригнуу укр., карп. — умер

дружби косов. — девушки на похоронах неженатого

дружки косов. — юноши на похоронах невесты

дуб:

~*дуб-вертодуб, дуб веретенской* — смерть (в загадке)

дубу дать блр., витеб. — умереть

глядець у дуб, на дуб витеб. — собираться умереть

дуб полес. — 1) лодка 2) гроб

дубасик бухтарм. — смертный сарафан

дунак горл. — игра на поминках

дух:

у яго духу нима блр. — скоро умрет

дух вон рус. — устать

духо блг. — душа человека, жизненная сила

душа (душка, душонка тул.) — умерший

проводы душики — годовые поминки

отпуск душонки тул. — панихида 40-го дня

душу вести — см. *вести душу*

душу урываюць полес. — агония

душу вытрясать смол. — см. *вытрясать душу*

душу водить полес. — см. *водить душу*

души, душечки блр. — все умершие

дядо блг. пирин. — домовый

Дядов ден блг. — Собор Иоанна Предтечи, канун праздника *бабин ден* (см.)

дяковать брест. — причитать по умершем

Ева (Эва) полес., брест., гом., блр. — умершая некрещеной девочка; см. *Адам еретик* арханг. — колдун, ходячий покойник

Жалене блг. — траур

жалоба блр., укр., горл. — траур

жалобу чинити брест. — исполнять предписания траура

жалобный стол укр. — поминальная трапеза

жаль с.-рус. — траур

жаль, жальник арханг. — кладбище, могила; новг. — отдельное кладбище для самоубийц, мертворожденных

жарты з трупом ясел. — игра на похоронах

жєли, жєль др.-рус. — надгробный плач

жєчь:

костяшки жєчь ю.-рус. — зимние поминки

перины жєчь ю.-рус. — зимние поминки

жить:

приказать долго жить лит. — умереть

жить рус. диал. — бодрствовать

житьє минск. — смерть

до житья — до смерти

сподобиться на вечное житьє с.-рус. — умереть

жмурик смол. — покойный

Забава парубоцька укр., карпат., колом. — игры при покойном

забави укр., карп. — игры при покойном

Задушная субота снят. — Дмитриевская поминальная суббота

задушници блг., *задушне* блг., укр., снят. — поминальные дни

забудуций:

сны забудуциє олон. — загробный мир

забытной:

забытной рай влад. — загробный мир

забытной хлеб, забутько дубр. — хлеб, забытый в печи (средство ускорить чью-либо смерть)

забытная река влад, *Забуть-река* волог. — река в загробном мире
загнуў копаници укр. — умер

задер лаби укр. — умер
засдаровно поднимать (*вздымать*), *засдароўно* полес., гом. — поминки
 40-го дня на могиле
за здраве блг. — первый хлеб, который пекут на похоронах
засдровный хлеб минск. — хлеб, который пекут на похоронах
зайзаросьник витеб. — нечистый, ходячий покойник
закоцапаў снят. — умер
заковавам смъртта блг. — забивать гвоздь на место покойного
закотий роги (*ноги*) снят. — умер
заливать след олон. — лить воду вслед погребальной процессии
заливная смерть смол. — смерть от утопления
заложные — умершие не-своей смертью
замирать пинск. — состояние души до 40-го дня
замуж собирацца гом. — готовиться к смерти (о старухе)
запечатывать гом. — справлять поминки 40-го дня
застиг укр. — умер
заумирание костр. — летаргия
заховаць смерть блр. — поставить хлеб на место покойного
збігленята укр., косов. — умершие некрещеными дети
збор снят. — обряжение покойного
звихленник укр., косов. — ходячая нечисть
здобить новг. — обрядить покойного
земля:

под землей — в доме
~земляночка — могила (в загадке)
зимовище в.-уст. — кладбище
злый (*злэй*), *злыдни* брест. — нечистые покойники
змея огненный орл., сарат. — нечистый дух, навещающий вдову в образе ее умершего мужа. Также *летун*, *лятавец*, *налёт*, *нечистик*, *обаяснык*, *перелесник* (см.)
змитриевка орл. — Дмитриевская суббота, поминальный день
змітчата укр. — умершие некрещеными дети

Избывать вятск. — желать смерти

ити:

до дому чернов. — умирать
до кадигробів надв. — умереть
за свичкоў подол., снят. — оповещать о смерти
ия, уя! минск. — призыв к умершему на поминках

Калач поминальный с.-рус. — погребальный хлеб

кана гом., *канун*, *кануна* блр., минск., черниг., курск. — поминальное кушанье, также *сыта*

караконджо, каракон, каракончо, караконяк блг. — ходячий покойник, вампир

караулить душу олон. — сидеть у ложа умирающего
карачун (корочун):

карачун пришел (хватил) костр. — умер
карзиться вятск. — являться живым (о мертвых)
кафтан:

-деревянный кафтан — гроб (в загадках)

каша-разгоняша черниг. — последнее блюдо на поминках
керста с.-рус. — могила

кидаць (горсть земли) блр. — обряд при погребении
кіло укр. — умерший (именование во время обряда)

Киселев день обонез. — поминовение на могиле в Троицкий четверг
клада, крада др.-рус. — погребальный костер

кладбишишо тобол., кладвище, кладовище тамб. — кладбище
клетникът блг. — умерший

клёцки блр. — 1) обязательное поминальное блюдо 2) вообще поминки
клёцки кому-либо — безнадежное положение

кнігиня укр., снят., полес. — умершая девушка
коваль скил. — игра на похоронах

кокора (кокура) ряз., влад., сарат., яросл., нижегор., перм., волог., вятск.,
уфимск., блр. — особый пирог с яйцами, поминальный и свадебный

кокорье:

уйти в кокорье с.-рус. — умереть

коливо блг. (колево, колыво) блр., черниг., полт., чернов. — основное поминальное блюдо

колода влад., тобол. — 1) долбленный гроб 2) лодка

-колода белодубова с.-рус. — гроб (в плачах)

колодка минск. — брус величиной с гроб, возлагаемый на могилу в годовщину смерти

колотез косов. — игра на похоронах

комашня укр. — 1) похороны 2) игры при умершем 3) день погребения (косов.) 4) пир после погребения

комы блр., косов. — поминальные булочки (блины)

конать курск., смол. — умирать

конающий курск., смол. — умирающий

коні чесать горл. — игра на поминках

копатель ворон. — могильщик

копач курск. — могильщик

коровай гом. — особый хлеб, свадебный и поминальный

корста, корстица с.-рус., др.-рус. — гроб

-корыто — гроб (в загадке)

кости будить влад. — хоронить в старой могиле
косточки перемывать рус. — обсуждать кого-либо
кость:

сухая, могильная, мертвая кость костр.; см. *навья кость*
котрунка — крышка гроба; см. *трумна горбовата*)
крышки калуж. — поминки
кукана:

ити на кукану горл. — игра на поминках
кукель олон. — особый покров для стариков на голову
купане чернов. — омовение умершего
купаться:

душа купается костр. — первые дни в доме до выноса гроба
кут:

гнилой кут витеб. — лавка против двери; красный угол
сыщаниця руки и лежать на чужым куту — плохая смерть: при-
 знак, что кого-то разорил
кутья (*кутя, китя* укр., *куця, кутьця* блр.) олон., костр., тульск., надр.,
 полт., снят., арханг., сарат. — основное поминальное блюдо
куйчек блг. плев. — гроб
кучи блг. плев. — игра на похоронах
кућа с.-х. — 1) дом 2) могила
 ~*ледна кућа* с.-х. — могила (в плачах)
къща блг. — 1) гроб 2) могила

Лазня с.-рус., блр. — баня для «душ» в поминальные дни

ларь, ларек новг. — гроб

лахуси, лафуги блг. — умершие некрещеными дети; духи умерших
 рожениц

лекуване блг., добрудж., пирин. — прижигание ран умершего, втыка-
 ние в тело гвоздей, иголок; помещение колючих (взрывчатых,
 горючих) предметов в гроб; подпаливание; отрезание пяток
 умершему, «чтоб не ходил»

лесенка калуж., *лестница* моск., *лестничка* ворон. — поминальный
 хлеб, испеченный в форме лестницы в 3 или 24 ступени

лестовка костр. — кожаные четки в гроб старику

летун влад., *лятавец* ю.-рус.; см. *налёт*

лодви косов. — скамейка посреди хаты, куда кладут тело покойного
 ложе:

тверде ложе тереб. — гроб

лопатки бьют скил. — игра на похоронах

лубок колом., чернов. — обрядовые игры в доме покойного в ночь перед
 погребением, «її бавлять ся лише при вмерци»

сажать на лубок, пора на лубок — о смерти

лускнуж снят. — умер

лыжак полес. — надгробное сооружение в форме ладьи; см. *паруб*, *прихором*, *строубець*, *голбец*

людской:

люцка смерть и похова блр. — правильно совершенный погребальный обряд

умереть по-людзку блр. — умереть на своей лавке, оплаканным дочерью

Мавки (навки) укр., *мавки-семилетки* укр. — русалки, водные и полевые духи

Макар полес., *Макарушка* арханг. — мифологический персонаж не проясненной семантики

Макарушка носить — обрядовое действие, похороны фиктивного покойника

маланка полт. — игра на похоронах

Мара блр. — призрак; *Мара* укр. — сестра сна, обморок

Мара запечельная киж. — Кикимора, судьба

Мароний влад.:

к Маронию на райское поле — умереть, уйти в дагг

мары укр., косов., снят. — погребальные носилки (курск. *нары*)

мастер деревища косов. — гробовщик

мерлец, мерц з.-укр. — умерший

место:

место выкупить влад., *местечко купить* сарат., *мисце куплять* брест., *за место плотяць* гом.

милостыня (милостынька) тайная (потаенная) влад., самар. — обряд раздачи вещей или еды на помин души

миру ўзети надв. — измерить рост умершего

миска (мисочка) укр., косов., чернов., курск. — набор поминальных предметов, также *гореча миска* чернов., *погрибавна миска* косов.

млин косов. — игра на похоронах

млитсья вятск. — являться родным (об умершем)

мовити пацір явор. — справить поминки

могила рус. яма; могил. насыпь над могилой

Могилевская губерния:

в Могилевской губернии горшки обжигать костр. — быть мертвым

могилки гом. — кладбище

могильник могил. — кладбище

могильные мухи арханг. — старухи, читающие Псалтырь над покойным

могилицы брест., гом. — кладбище

мости:

мости мостити по мертвыхъ др.-рус. — древний поминальный обычай мэрлы брест. — все умершие

Нави др.-рус., ст.-блг. — 1) все умершие 2) загробный мир

нави, навяци блг. — некрещеные дети (*лахуси*)

навите блг. — три женщины, живущие за морем: отнимают у роженицы (или у новорожденного) *сянка* (душу)

навей, наши, навье, навья ю.-рус., орл. — мертвец

навид — смертельная рана

навьи проводы орл. — похороны

навья кость — ворон. подкожный жировой шарик; калуж. косточка плюсны, которая не гниет в могиле; *навья косточка* смол., *навить кость* курск., *новская кость* ряз., сольвыч.: вырастет, если работать в *Новской вторник*; также *наростень* (см.)

Навский день, Навской блр., Намский Велькдень, Намска Троица полес., *Новской вторник* сольвыч. — общее поминовение на Светлой, Фоминой или Троицкой неделе. *Намски проводы* полес. — см. *Проводная неделя*

наглая (смерть) снят. — не-своя смерть, внезапная

налёт влад. — злой дух, посещающий вдову в образе ее умершего мужа. Также *нечистик, огненный змей, обаяснык, перелесник, летун, лятавец* (см.)

нарэдуванэ снят. — обряжение покойного

наростень черниг. — см. *навская кость*

наряжалник влад. — человек, обмывающий и обряжающий покойника

нахальная (смерть) смол. — не-своя, насильственная, внезапная смерть

нахратняя (*ныхратая*) блр., витеб. (смерть) — не-своя, насильственная, внезапная смерть

наши гом. — деды, все умершие

небого минск. — 1) умерший 2) бедняга

небого, небіщик укр. — покойник

небощик (*небіщик, нябощик*) блр. — покойник

сниць нябощика витеб. — видеть умершего во сне, если надеть одежду из покрова гроба

томить душу нябощика витеб. — заставлять работать лошадь покойного
трясти душу нябощика з.-рус. — требовать долгов покойного с его родных

нечистик (*нячисьык*) — 1) любой нечистый покойник блр. 2) злой дух, посещающий вдову в образе ее умершего мужа черниг.

нипритомник витеб. — заложный покойник

ничесовая (смерть) косов. — внезапная, не-своя смерть; после нее душа *ходит* по земле до своей *правдивой* смерти

ноги вытягнуў укр., снят. — умер
носильщик — несущий гроб; вообще участник погребальной процессии
носить с.-рус. — хоронить
ночевать брест. — проводить ночи в доме умершего до выноса

Обаясьнык (*обалясьнык*) ю.-рус. — см. *налёт*
обід черниг. — поминальная трапеза
обмахальцы ворон. — лоскуты по углам гроба, жертва гробовщикам
обмирание ю.-рус. — летаргия
обпроважуванэ снят. — похороны
обрядить костр. — омыть и снарядить умершего
овиняник — дух овина
огнево курск. — агония
огненный змей арханг., орл., сарат. — см. *налёт*
одубеть курск. — умереть
околянить ю.-зап., рус. — застыть (о теле)
онзи свят блг. — иной мир, загробье
онно соживленьице с.-рус. — загробье, иная жизнь
онный свет с.-рус. — загробье, «тот свет»
опалване блг. — жжение соломы на могиле в третий день по погребении;
 создание горячей ограды вокруг могилы
опир, водовий опир закамп. — покойник, являющийся возле воды
опру́деть (безл.) курск. — наступить (о кончине) «недолго перемогался,
опрудело»
опахивать могилу олон. — обметать могилу особым веником в поминальные дни
опркатати др.-рус. — собрать покойного
останье минск. — поминки 40-го дня
отправити полес. — соборовать и причастить умирающего
отпуск обонеж. — поминки 40-го дня
отпустить:
отпустить покойника олон.;
отпустить душонку влад. — поминки 40-го дня
отчитывать рус. — причитать, плакать о покойном
очи:
вітріціў очи снят. — умер
вочи заслипиць (см.)
вочи промывать (см.)

Палудзінь на радзіцелям витеб. — общие поминки перед мясопустом
пар полес. — 1) душа, дух 2) душа женщины: *у бабы не душа, а пар*
пара блр. — 1) душа: *выйде з тебе душа и пара* 2) белый столб, идущий
 по кладбищу

парастас косов., надв., горл. — набор поминальных предметов
параты гродн. — предметы, необходимые для отпевания в церкви
парить:

землю парить смол. — хоронить

парить стариков блр. — справлять осенние поминки

парить родителей новг. — справлять осенние поминки

париться:

душа парится черниг. — печь блины на поминках при покойном,
 чтобы в их пару *душа парилась*

паруб — см. *голбец*

патник блг. диал. (плев.) — умерший

паус чернов. — набор поминальных предметов

пацір мовити явор. — см. *мовити пацір*

пашиться костр. — умирать

пекло рус. — ад

пекло ст.-сл., др.-рус., *пъкло* ст.-сл. — смола

перва (первая) стреча (встреча) влад., новг. — жертва первому встреч-
 ному погребального шествия

передати полес. — положить вещь, забытую на похоронах, в гроб дру-
 гого покойника

перелесник ю.-рус., сарат. — см. *налёт*

переставиться витеб. — умереть

перинь жечь ю.-рус. — см. *жечь перинь*

перо:

-деревянное перо — гроб (в загадке)

петух:

отпевание петухов костр., курск. — помещение носильных вещей
 покойного в курятник

печатание киев. — поминки 40-го дня

печатать гроб киев., блр. — справлять поминки 40-го дня

пикельник витеб. — грешный предок, в виде черной птицы являющийся
 над пожарищем

пирог:

деревянный пирог — гроб (загадка)

пльтеник з.-блг. — вампир

побужать:

побужати могилу минск.

побужать нябощика — справлять поминки на могиле на 2-й день по
 погребении

побывшиться костр. — умереть

повоз вятск. — кладбище

погост яросл., *погос* шенк., *погостье* орл., *погостья* курск. — кладбище

погост оренб. — удаленный постоянный двор

погреб арханг. — могила

погреб:

-погреба глубокие с.-рус. — могила (в плачах)

погрєньти др.-рус. — 1) погresti 2) забыть, потерять

погрїб явор. — панихида

погрїб косов. — погребение

погрїб служити (отправити) брест. — служба

погрїбавники косов. — участники погребальной процессии

погробище витеб. — покров гроба

погробщина блр. — покров гроба

подавать через гроби влад. — передавать поминальную жертву несшим гроб

поддубена смол. — гроб

подорожна влад. — см. *перва стреча*

подорожная — молитва, письмо на имя Николая Угодника, вкладывающееся в гроб; также *пропуск*

подавник (подаўник) укр. — набор поминальных предметов

подэкувати снят. — умереть

покров головы костр. — смерть

покойник рус.; *покіник* укр. — умерший

покойница рус.; *покоенка* арханг. — умершая

покомашини косов. — поминки после погребения

покрута с.-рус. — погребальная одежда

покрывать грех косов. — особое обрядовое действие с женщиной-пьяницей, берущей на себя грехи покойного

покрывище курск. — покров, саван

покут, покута пск., новг., *покута* смол., твер. — кладбище

покута смол. — 1) траурное платье 2) панихида

покуть ю.-рус., з.-рус. — красный угол

покутье смол. — покаяние

полати волог., курск. — носилки, на которых несут гроб

полотнище полес. — покров гроба

помана блг. — частные поминки вообще, комр. — девятый день

помана с.-зап. блг. — поминки по себе, которые справляют глубокие старики при жизни

помана чернов. — набор поминальных предметов

поменник чернов. — набор поминальных предметов

помин, помин души, на помин рус. — поминовение

поминать рус. — участвовать в поминальном угощении

поминки рус. — угощение с обрядовыми кушаньями в день похорон, в третий, девятый, двадцатый, сороковой день, в год

помныя и непомныя блр. — все умершие

порода др.-рус. — рай

посвітінн надв. — ночь со светом при покойном до погребения

посіжніне косов. — бдение 1-й и 2-й ночи в доме покойного

последний:

последнее целование рус., ц.-сл. — прощание с покойным

✓ **послідні бояри** снят. — гости на похоронах девушки или холостого юноши

послідний вирід снят. — одежда покойного

потаенная милостьнька самар. — предметы и еда, которая раздается в течение 40 дней, также *тайная милостьня*

потанги др.-рус., летописн. — погresti

потерчата, потороча, потерча укр. — дети, умершие некрещеными

похова блр. — похороны

похороны арханг. — поминки

похороны мух рус. — обряд, пародирующий похороны

почивало, почивалуту блг. габр. — гроб

правдивая (смерть) косов. — «своя», своевременная смерть

правеж курск. — похороны

править надв. — справлять поминки. Также *править стол* блр., *диды править* полес.

прегорялка блг. комр. — холст, которым под одеждой обматывают покойного: женщину — от груди, мужчину — от пояса; холст не разрезанный, а пережженный

прельиф блг. — утро второго дня по погребении, когда женщины поливают могилу вином и водой и причитают

пренасяне блг. — летаргия

препечняк блг. — второй хлеб, который пекут на похоронах

прибрать:

Господь прибрал с.-рус. — умереть (о больном)

привиді надв. — похороны

приказывать гуцул. — причитать

приклад вилен. — каменная плита, полагаемая на могилу осенью

приклад, прикладины блр. — годовые поминки

принимать:

горьку чашу принимать влад. — умирать

прихором (прихором з дуба) — надгробье в Полесье в форме ладьи, также *паруб, лыжак*

причать — обрядовый надгробный плач

причитать — исполнять погребальные плачи

причитальщица с.-рус., **причетница** олон. — исполнительница погребальных плачей

приятъ (о дедах) гом. — быть расположенным, благоволить: «нех почивают да нам прияют»

- проводины покойника* с.-рус. — поминки 40-го дня
Проводная неделя полес. — Семик, поминки после (или накануне) Троицы
проводы душек калуж., олон. — годовые поминки
проводы душики влад. — поминки 40-го дня
проводить душу сарат. — поминки 40-го дня
проводящие витеб. — участники погребальной процессии
проговорить зорю калуж. — справлять поминки на могиле на 2-й день по погребении
прокладбище с.-рус. — погребальный пир
прокладбище (продкладбище) заонеж. — гулянье
пропасть, пропастина с.-рус. — 1) смерть 2) падаль
пропуск — см. *подорожная*
пропустить смерть костр. — открыть окна при кончине
просвѣты (по мертвыхъ) др.-рус. — разведение огня, компонент древнего поминовения
~просонье вековешное с.-рус. — посмертное существование (плачи)
протігнуў сі снят. — умер
птичье поминовение новг. — разбрасывание крошек и скорлупы на могиле
пужайло, пужало полес., гом. — все ходячие покойники
путь:
збить с пути конающего витеб. — затянуть агонию
пшеница (пшениця) чернов., волын. — поминальное блюдо, каша
пэрэвэзти брест. — свести в могилу колдовством
пѣкъл блг. — ад
пѣтнина блг. варн. — трапеза в день смерти
пѣт:
е на пѣтя блг. — умирает
пѣтник блг. плев. — покойный
пѣтник блг. комр. — хлеб на похоронах
пѣтнина блг. комр. — 1) хлеб и мелкие каравайчики: 26 пѣтнини и голяма пѣтнина 2) свеча на гробе; свеча, которую несут родные 3) дорожная плата: кидая деньги в могилу, платят *вами* (налог на скот) и *пѣтнини* покойного
пѣтнинка блг. — маленькая поминальная булочка (их пекут 40, 24 или 26); булочка, обернутая в платок, раздается присутствующим
пѣтненици блг. комр. — 24 полотенца, которые раздаются на похоронах
пѣтнице блг. комр. — одежда покойного, которую отдают кому-нибудь
пѣтува (душа) блг. — об умершем

Равенне гроба блг. — поминки 40-го дня

Раданица смол., *Радуўница* полес., *Редомное воскресенье* влад. — общее поминовение умерших на Фоминой неделе

- разкопаване, разкопальки* блг. — вторичное захоронение
- рваний парастас, рванїи снят.* — поминальное кушанье
- Ригачник (Гуменник)* олон. — дух риги, гумна, защитник от *умранов*
- рик-обїд* укр., косов. — годовое поминовение
- розбуд с.-зап. блг.* — поминки второго дня после *разкопаване* (см.)
- родъ, родъ огненный, родъство, роженне* др.-рус. — преисподняя
- род* — домовый
- родина, родина мэрла* брест. — все умершие
- родители* орл. — 1) покойный 2) похороны: *были богатые родители*
- родители (родзители, радзицели)* рус., блр. — все умершие: *на дедовой неделе родители отдохнут* рус.
- чукать родителей* смол. — женщины на поминках пытаются вы-
смотреть покойных
- родители вздохнули* рус. — оттепель
- родитель* арханг., твер., орл., костр., ворон. — умерший (даже о ребенке)
- родительское место* олон. — кладбище
- родичи* черниг.
- родичи ходзюць* — общие осенние поминки: *тиряз три нядзели от Пакрава дни ходзюць родичи*
- рожаничная трапеза* др.-рус. — языческий обряд, посвященный Роду и Рожаницам: *рожаницѣ пить, пить роду и рожаницам*
- розполовява се* блг. комр. — затягивается агония
- рощение* костр. — кладбище
- русалка* — дух женского рода, обитающий в воде (общераспр.) и в полях (полес.). Русалками становятся: девушки, умершие в день свадьбы; утопленницы; дети, умершие некрещеными
- Русальная неделя* блр. — Семик также *проводы русалки* полес.; см. *Проводная неделя*
- русальный день* брест. — Семик, общие поминки в Троицу
- рядильник* черниг. — обмывающий и обряжающий покойного
- Сало тягнут* скил. — игра на похоронах
- сандѣк* блг. комр. — гроб
- сани:*
- сѣдк на санѣхъ* др.-рус. — готовясь к смерти
- санки, саночки:*
- посадовати на санки (на саночки)* укр. — легендарный древний обряд убиения стариков
- свадебка:*
- унылая свадебка с.-рус.* — похороны (плачи)
- свїчїня* укр., карп. — игры при покойном
- свитицца* гом. — проводить ночь при покойном со светом

- своя смерть* рус. — «законная» смерть, в свое время, в своем доме и т. п.
сиромахѣт блг. — покойник
сита (сыта) укр., полт., тульск., полес. — основное поминальное кушанье
скнара блр. — см. *нипритомник*
сконанэ снят. — смерть
сконав укр. — умер
скрипіувати снят. — умереть
скѣда, скѣдельница рус. летописн. — убогое кладбище (отдельное кладбище для странников, неизвестных и т. п.)
скудельня рус. — дом при сторожке кладбища, куда временно кладут покойников
Скуса укр. — злой дух, мешающий умереть
скутальник влад. — человек, обмывающий и обряжающий покойного
скѣтати др.-рус. — обрядить покойника, также **спрѣтати, опрѣтати**
скутать влад. — обрядить покойного
слабий укр., снят. — умирающий
след:
след заливать олон. — см. *заливать след*
слѣзные платки с.-рус. — платки, которые бросают в открытую могилу
слипец блр. — воробей
слипий дождь полес. — дождь и солнце одновременно, рус. *грибной дождь*, также *топлѣнник сѣшица*
слоняца на разному статку витеб. — ходить после смерти в образе призрака
служба косов. — набор поминальных предметов
смертельник снят. — мертвец
смертеная одежда с.-рус. — погребальная одежда
Смерточка, Смертонька, Смертушка — смерть
смерточка орл. — ночная бабочка, ворогуша
смерть заховаць блр. — поставить хлеб на место, где лежал покойный
смерцяк гом. — умерший
смяротные припасы витеб. — за ними уходит смерть во время агонии
снедане на радзицелям витеб. — вторник Фоминой недели
сокотити душу снят. — гадать о присутствии души в ночь бдения при покойном
сорочкины рус. — поминки 40-го дня
спора, спорность рус., *спір* полес.
спочити снят. — умереть
справиць блр. — исполнить похоронный обряд, отслужить панихиду
спрѣтати др.-рус. — см. **скѣтати**
срядить костр. — омыть и обрядить покойного
Станко, Стоја, Остаја с.-х. — предводители градовой тучи

Стаўровские диды минск. — Троицкие календарные поминки, начинающиеся приглашением: «Стаўры-Гаўры — Гам! Приходзице к нам!»

стелить дорогу чернов. — раздавать поминальные жертвы

стерегти душу подол. — гадать о присутствии души в ночь бдения при покойном

сторожить дом — оставаться дома на время погребения

сточок чернов. — свечка в рост покойника, горит на груди; на лавке после похорон; в 40-й день

страва др.-рус. — поминальное угощение, компонент древних похорон

стравка блр. — 1) блюдо 2) еда вообще. Приговор после каждого блюда на поминках: «Что страўка, то и попраўка» могил.

стража:

підмогоричить стражу курск. — бросить монеты в могилу

стратить смол. — убить

стратити си снят. — совершить самоубийство

стратчата старосимб., *стратчата* надв. — дети, умершие некрещеными

стреча новг. — см. *перва встреча*

стрешник влад. — см. *встречник*

строувецъ др.-рус. — надгробное сооружение в виде домика на шесте, также *голбець*

сугроб гом. — насыпь над могилой

суд рус. — смерть

сукровище косов. — душа

суседко, суседушко костр. — домовый

~суходерецъ — покойник (в загадке)

сянка блг. — тень, душа

Таласъм блг. — призрак жертвы, заложенной в основание крепости, моста; призрак, пугающий у колодца ночью

там блг. — загробье, также *онзи свят*

тело, тіло, кіло чернов. — покойный (именование в течение похорон)

темет горл. — кладбище

тенец блг. — вампир, мертвец, сосущий человеческую кровь

тепльчина ю.-зап. — см. *вырий*

тїнь укр. — тень, душа, призрак

топлэнник гом. — утопленник

топлэнник сушица — грибной дождь

~торги большие (ангелов и чертей) влад. — агония (в плачах)

третиньы рус., блр., *третини* блг. — третий день по смерти

третьяк могил. — трехлетний жеребец

тримбітанэ косов. — музыка на похоронах

Тройчаные деды гом. — общие поминки на Троицу

трон, троня, тронь блг. комр. — гроб
трудиться сев. — умирать; новг., твер. — гнать к смерти
~трудная постель с.-рус. — смертельное ложе (в плачах)
труждатися чернов. — умирать
трумна, труна, трунва блр., полес., укр., рус., твер. — гроб
трумна горбовата чернов. — гроб особой формы, имитирующий долбленую колоду; нижняя часть его — *домовіна*, верхняя — *котрунка*
труп укр., снят. — именование умершего до погребения
трызь др.-рус. — трехлетнее животное
трызьна др.-рус. — погребальные почести, языческий обряд похорон
тужить курск. — причитать по покойному
тъжене блг. — траур

Убоже др.-рус. — домовая змея
убоже с.-х. — 1) нищий 2) покойник
угодки блр. — годовые поминки
укоства (увампира) блг. — превращаться в ходячего мертвеца, вампира
умершее платье заонеж. — траурная одежда
умирачка блг. — 1) смерть 2) покойный
умран олон. — покойник, встающий по ночам
умран, умрун с.-рус. — смеховые похороны, игры в покойника на Рождество
умрялото блг. комр. — 1) тело 2) похороны
умывальник влад. — человек, обмывающий умершего
оупирь, жпирь др.-р., ст.-сл. — упырь
урочное место костр. — могила
урывать душу полес. — агония
успенье ц.-сл. — кончина
устрел блг. — *глог* (ребенок, рожденный в субботу), умерший некрещеным. Продолжая «ходить» после погребения, *устрел* пьет кровь животных, но по субботам не выходит из могилы
устрелница блг. — вампир
утехи с бабавушками обонеж. — предметы, полагаемые в гроб (игла, шило, водка)
ухаб — могила (в загадке)
учитывать полес. — причитать по покойному

Фигуры ю.-рус. — деревянные кресты на перекрестках

Хайтуры, хойтуры блр. — похороны (ср. совр. *халтура*)
хата:

~гарна хата вічна, нова хата укр. — гроб (в плачах)
ховати гом. — хоронить

ходить рус., блр. — вставать после смерти, навещать живых, также *ходить вупором* блр.

хорт, билий хорт терек. — ходячий покойник, также *отир* (см.)

хоробрец ходит костр. — агония

хоромина херс. — гроб

хрестарь надв. — участник погребального шествия

хрястаться волог. — во время похоронного плача падать на стол, на пол

хутить с.-рус. — хоронить

Целовник новг. — поминки весной

цвинтарь надв. — кладбище

Час:

до часа (умереть) рус., укр. — умереть, не избыв своего века

часовая (чисовая) смерть укр., косов. — «законная» смерть, в свое время

черт брест. — ходячий покойник: *на його мисци чорт ходить*

честить костр. — хоронить

Чудо гом. — общие осенние поминки

чурак влад. — долбленный гроб

чыковать, чысовать надв. — кончаться, умирать

чыступок надв. — поминальная жертва

Шестины блр. — поминки через 6 недель по погребении

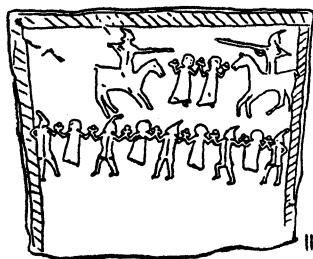
шукавка заонеж., печора — могила

Щаслива рука укр. — человек, облегчающий кончину

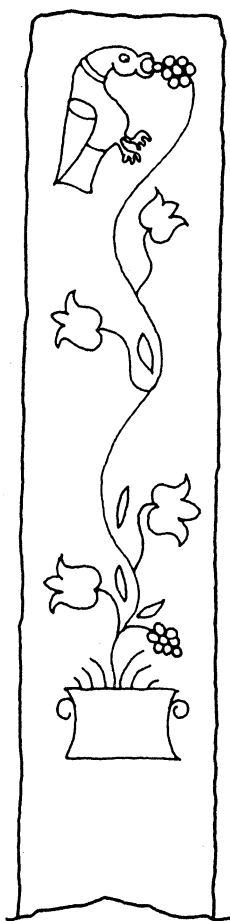
щуры с.-рус. — черви

Яднияг, яден блг. — умерший

Приложения



Материалы к описанию полесского погребального обряда



Полесский погребальный обряд позднейшего времени описан в литературе довольно скудно. Мы располагаем сообщениями польских этнографов [Moszyński 1929; Pietkiewicz 1938; Kolberg 1968, 52] — фрагментарными записями, в которых регистрируются яркие, бросающиеся в глаза черты погребения и поминания в белорусском Полесье. Представить по ним характерность полесского обряда на общем восточнославянском фоне трудно: для этого нужно располагать достаточно полной записью обряда в его последовательности, причем важными могут оказаться не только «позитивные», но и «негативные» факты, т. е. факты отсутствия тех или других ритуальных действий. Так, при сопоставлении полесского обряда с владимирским [Завойко 1914] костромским [Куликовский 1890] или обонежским [Смирнов 1920] обращает на себя внимание отсутствие в полесском варианте обрядовых актов, связанных с дорогой, по которой везут покойного. Факт отсутствия этих действий, подробно регламентированных в севернорусском обряде, может быть интерпретирован как характерная черта полесских похорон, в которых вся сфера профилактических и катартических актов представлена довольно слабо (см. ниже).

Сбор материала по программе, составленной на основании суммированной схемы восточнославянского погребального обряда, позволяет яснее пред-

ставить своеобразие локального варианта. Отметим некоторые из таких характерных черт полесской погребальной обрядности, в которых консервируется глубокая архаика славянских языческих представлений о смерти и загробном мире. Древнейшее различие «своей» и «не-своей» смерти и обрядово оформленное разделение покойников на «чистых» и «нечистых», описанное Д. К. Зелениным [Зеленин 1917] в позднейшее время утрачивается. В основе такого выделения некоторых видов кончины как ритуально нечистых лежало представление о неизжитом веке, жизненной силе, которая превращала несвоевременно умершего человека в ходячую нечисть. Противопоставление «своей» и «не-своей» смерти или совсем теряется, или приобретает другую, христианизированную мотивировку («нечистыми» считаются только самоубийцы и преимущественно повесившиеся).

В Полесье же мы сталкиваемся с архаичным толкованием «не-своей» смерти: *зльбднѣями, тужайлами, зльми, чертами* становятся умершие под действием колдовских чар (*кого перевели*). Этот разряд «нечистых» покойников не встречается в литературе по восточнославянскому погребальному обряду конца XIX — начала XX в., но сходный мотив можно увидеть в южнославянском поверье о том, что человек, убитый вампиром, сам превращается после смерти в вампира.

Далее, к «нечистым» в Полесье относят умерших насильственной смертью; повесившихся; детей, умерших некрещеными. В обряде различие «своей» и «не-своей» смерти выражается в противопоставлении мест захоронения «чистых» и «нечистых». Нарушение этого установления (похороны «висельника» на кладбище с крестом) грозит засухой: перед нами живой реликт представления о связи «заложных», оскверняющих землю, с дождем — представления, мотивирующего разнообразные магические действия над местом погребения «нечистых» с целью вызывания дождя у восточных и южных славян, и донные практикующиеся в Полесье.

Следы архаического представления о «неизжитом веке» заметны и в особом характере похорон детей: кроме повсеместно распространенного запрета на плач матери по ребенку, в Полесье отмечен необычный факт: *недорослых* детей (до 15 лет) раньше хоронили без священника.

Эта же традиция может сохраняться в перевернутом виде: некоторые виды смерти, в древнейшем осмыслении «нечистые», остаются выделенными, но с противоположным знаком: они приобретают статус «святой» кончины. Так, умершими *по-божбому* считаются *тбпленик*, убитый громом, умершая родами, опойца (зап.).

Глубоко архаичны и те магические действия, которые призваны уничтожить смертоносное воздействие *злых*: для прекращения их «хождения», опасного в первую очередь для ближайших родных покойного

(особенно супругов), дом осыпается самосейным маком (ср. использование самосейного мака в той же функции в украинском обряде [Бога-тырев 1971, 272; Зеленин 1914, 311], а также в белорусском [Никифоровский 1897, 294]) или самосейным льном, *лушчыком*. Разрывается могила, тело *черта́* подкидывается в воздух осиновым колом, кол забивается в рот.

Модификация «нечистой смерти» — «трудная смерть», затрудненный переход в загробный мир (им обыкновенно наказываются ведьмы). Для облегчения «трудной смерти» в Полесье производятся действия, прежде широко известные по всей славянской территории: в потолке крутят дыру, покрывают умирающего скатертью, на которой святили пасху (ср. выступающую в той же функции подвенечную скатерть [Смирнов 1920]).

Другая и связанная с отмеченной выше архаичная черта полесского обряда — особые похороны для холостых и незамужних. В них отчетливо представлены элементы свадебного обряда: на уровне обрядовых действий и предметов (особой одежды, венца и перстня у девушек и парней, особых исполнителей обрядовых актов — носильщиков и гробовщиков), на уровне обрядовой терминологии (умершая девушка — *княгиня*, погребальный хлеб — *коровай для покойного*). Эти свадебные элементы в погребальной обрядности позволяют сопоставить полесский вариант обряда с украинским, особенно закарпатским, где свадебные мотивы в похоронах особенно отчетливы [Червяк, 1927, 143–148; Кузеля 1912, 304–315], тогда как в русских и центральнобелорусских вариантах их присутствие значительно скромней. Сами исполнители осознают связь погребальной и свадебной обрядности, и это осознание часто выражается в интерпретациях запрета на определенные действия в погребальном обряде, поскольку они принадлежат исключительно свадебной сфере (нельзя осыпать покойного зерном, потому что зерном осыпают молодых на свадьбе, и т. п.).

Целый комплекс верований, связанных со *шма́точками*, которыми перевязывают руки и ноги покойного (связанных с общим представлением о магической силе предметов, принадлежащих сфере погребальной реальности), также связывает полесский вариант с закарпатско-украинским [Кузеля 1912, 329]. Хотя обычай перевязывать руки и ноги умершего рассматривается В. Чайкановичем как общеславянский и шире — общеиндоевропейский [Чайкановић 1973, 89], он мало засвидетельствован в литературе по современному восточнославянскому обряду.

Цветовая символика полесского обряда носит древнейший характер: в отличие от русского варианта, где траур представлен в основном черным цветом, Полесье, так же как Западная Украина, сохраняет традицию белого траура. Но главная примета траура — исключение

красного цвета. Красный цвет, символическая антитеза смерти, используется в обряде как катартическое и профилактическое средство: красной лентой перевязывают руки и ноги покойного, красным вытирает лицо беременная при виде похоронной процессии, красные родимые пятна можно свести, обводя их рукой мертвеца.

С другой стороны, полесский вариант сближается с севернорусским в тех чертах, в которых последний противопоставлен украинскому: сдержанным характером ночи бдения при покойном (ср. украинские игры и забавы *при вмэрци*) и обрядово оформленным присутствием *души* покойного на поминальном пиру.

Своеобразие полесского варианта обряда составляет уже отмеченная нами выше слабо развитая система профилактических действий. Мы не беремся со всей определенностью заключить, является ли отсутствие очистительных актов над местом покойного, над дорогой, над участниками процессии позднейшей редукцией обряда или же, напротив, его древнейшей формой. Исключение здесь составляют обрядово оговоренные охранительные действия для тех, кто копает могилу, находящие полное соответствие в одном из закарпатских вариантов обряда [Кузеля 1912, 344].

Интересный материал заключается в полесской традиции уничтожения вещей покойного. В местах «похорон вещей», которые нам дают разные локальные варианты обряда, легко опознаются места древнейших славянских погребений, позднее превращенных в места погребения «заложных», противопоставленные пространству кладбища. Но если в большинстве известных нам описаний очевидна тенденция удалить вещи покойного от пространства дома и двора (на ростани дорог, в болота, на межи, в лес, в текущие воды), то в Полесье, напротив, место уничтожения этих вещей — дом и двор (вещи закапывают во дворе, воду выливают под печь или снаружи на *покуть*, красный угол).

Пока мы говорили о полесском обряде как о некотором единстве. Однако две записи, представленные ниже, обнаруживают заметные структурно-функциональные различия. Несомненно, эти различия не могут быть обобщены как различия западно- и восточнополесского вариантов обряда. Употребляя пометы «восточный» (вост.) и «западный» (зап.) в описании этих различий, мы не придаем им обобщающего характера.

Прежде всего, различается продолжительность частных поминок (и, следовательно, представление о том сроке, в течение которого душа покойного остается среди живых): на востоке это 12 дней, на западе — 40 дней. Если традиция сорокадневного поминовения имеет повсеместное распространение на славянской территории и терминология

сорокового дня богата [Moszyński 1967, 597], то двенадцатидневное поминовение представляется уникальным.

Следующее различие состоит в наборе обрядовых актов. Некоторые акты, имеющие свой термин, представлены в одном варианте и отсутствуют в другом: второй день по погребении *побужа́ти моги́лу* на западе (термин и обрядовый акт, отмеченный также для минского варианта [Шейн 1890]), тогда как на востоке этот акт отсутствует, но существует традиция третьего по погребению дня — *ме́ртвому о́чи промыва́юць*. В варианте Стодоличей не отмечены обрядовые акты года после погребения и сам термин годовых поминок (*прикладны́ зап.*)

Календарные поминки — *диды́*, отличающиеся подробной регламентацией в западном пункте, в восточном не являются настолько живой традицией. Соответственно, по-разному осмысливается и возможность увидеть *дидо́в* на поминках: их можно увидеть, с большой опасностью для себя, в случае неисполнения обрядовых предписаний (вост.); *диды́* на поминках являются чистым безгрешным людям, детям (зап.).

Противоположная традиция существует относительно кладбища как обрядовой реалии: в первом, западном пункте на могилах оставляют еду, вино, ложки; с покойным христосуются на Фоминой неделе; вещь, которую забыли вложить в гроб, закапывают в могилу. Во втором, восточном действует запрет оставлять пищу и вещи на кладбище, мотивируемый тем, что каждую такую вещь покойный должен «сторожить» и это лишает его покоя.

Приведенные записи производились в основном на русском языке. Специфическая полесская лексика, входящая в текст описания, выделена курсивом и дана в упрощенной фонетической записи.

Погребальный обряд в с. Спорово Березовского района Брестской области

Записан в июле 1974 года О. А. Седаковой

Частные похороны и поминки

Смерть предвещают сновидения: если снится, что зуб упадет слева, — умрет кто-то из близких родственников, если справа — кто-то из дальних. Если снится, что идешь по льду, а он колется — умрешь (или случится большое несчастье). Чуют и предвещают смерть домашние животные: собака, курица. Собака *на мэ́рца́* (покойника) *ўні́з в́іе, на пожа́р — ўго́ру*. Если собака лежит посреди дороги — в деревне будет *мрэ́ц*. Если курица *спива́е на мо́глицы* (в сторону погоста) — кто-то умрет. Чтобы узнать, к счастью или к смерти поет курица, нужно укладывать ее, переворачивая, от порога к покути: если она окажется к покути головой — к счастью, ногами — к смерти.

Перед смертью в доме происходят какие-то изменения, слышатся необычные звуки: как будто что-то железное упало на крышу. У постели умирающего что-то гремит, *як залізо об залізо* (если его переложить на другое место, будет греметь там). Умирающий может видеть рядом *мэрлу родіну*, незримую для остальных присутствующих *А пэрэд смёртю кажэ: «А чи ба́чиш мою́ ма́тира? кай тэ́бе сто́іть»*. — *А я ні́ц ны ба́чу*.

Когда человек *му́чицца*, приходят родные и знакомые прощаются. Делают это *як хто хочэ*. Раньше всегда звали священника к умирающему, теперь *хочэ ба́тюшку, хочэ му́зыку*. Батюшка *слўжыць по́гриб*. Если умирающего не успевают исповедать, причастить и соборовать, батюшка *мо́жэ отпρά́вити* потом, когда будет новый *мрэ́ц*. Священника зовут и тогда, когда исход болезни неясен. В этом случае его приход служит скорейшему выздоровлению, если больному суждено поправиться, если же нет — легче умрет.

Если человек долго *му́чицца*, для облегчения агонии его перекалывают на солому, на землю или куда он скажет: *Ста́вляць кр́ыж* (крест), *молочка́ ў голо́вах*. *Свiчки паля́ць над мири́цом*. *Як стра́шно стра́дае, накрыва́ють* скатертью, на которой святили пасху.

Когда человек *помне́р, умне́р, одыйшо́ў* (раньше говорили: *сканай*), при умершем никто не сидит. После кончины его называют *мре́ц, мэ́рлэц*. Обмывают тело после кончины: *Нара́дзюць из стары́йшых: чоло́віка — чоло́вік, жу́нку — ба́бы*. Если не найдут старика, то *ба́бы ра́дзяць чоло́віка, з жо́нок стары́йшых*. За обряжение не платят.

Одежду старики приготавливают задолго до смерти. Одежда обычная, обувь тоже. Все самое нарядное. Раньше *була́ мо́да* одевать покойного во все белое, расшитое. *Тэ́пэр э́та мо́да отхóдiць*. Остается только белый *хварту́х* у женщин. Голову замужних покрывают *ху́сткою*.

Одежда у незамужних особая: *дiвку* (молодую) одевают в белое платье и подвенечную фату, *дiвци кла́дуць вэ́лэна, хвата́у*. Волосы распущены. На левую руку надевают перстень, на правую завязывают полотенце (как *на слю́бе*, т. е. венчании).

Каждому умершему перевязывают руки и ноги красной ленточкой, которую заготавливают еще при жизни. Покойного накрывают тюлем.

Гроб — *тру́ну* — изготавливают не родные: соседи, плотники, мастера *що рóбляць тру́ну*. Доски должны быть свои (т. е. заготовленные заранее, не купленные). Верхняя часть труны называется *кры́шка*, нижняя — *гробни́ца*. *Тру́ну обобьóть*.

Обрядив, *мэ́рца́* кладут на лавку, стоящую вдоль *по́кутнoй* стены, головой к покути, к иконам. Умершего ребенка тоже кладут *на ла́ўцу*. Пока покойный в доме, убирать домашним нельзя, нельзя делать и дру-

гих работ: *покы ны занэсуть на мógлыцы, ниц ны рóблять*. Соседи же могут работать и даже праздновать.

Одежду, в которой человек умер, *на дрúгий дэнь обмыють* и опять носят. Раньше эту одежду закапывали на дворе или несли на могилу. «Мертвецкое мыло» (которым обмывали) хранят, но отказываются сообщать, для чего: «злые люди употребляют его *на зло*». *На зло* можно подлить и «мертвецкую воду». Обычно эту воду от обмывания выливают под печь. Стружки от гроба выбрасывают на двор, не жгут. *Кый, мерку, по которой роют могилу, оставляют на могиле, кладут вдоль*.

Смерть по деревне не оповещается, узнают о ней один от другого. После кончины до выноса собираются соседи, родные. Если умер парень или девушка — молодежь.

Плачуть (причитают) *свой*. *Нихто ны наймае плакати*. *Сыны ны плачуть*. *Нима дочкы — плакати нима кому́*. Нанимать чужих — позор: значит, мало жалели покойного. Больше всего плачут по матери. По детям теперь причитают больше, чем по старым: *Хай бы старий помнёр*. Раньше, говорят, нельзя было матери по детям плакать. *Плачуть, приказывають, дякують* без особого порядка. Плачи перенимают с детства. Начинают причитать сразу после кончины. Женщина, плача, припадает к телу так, что ее трудно оторвать. *Мбжэ порва́тися жу́нка як пла́чэ*. Плач не прекращается и после погребения: плачут на обратном пути, *на обиди потыхэ́нью пла́чэ*. Плачут на второй день по погребении, когда *побужають* на могиле.

До погребения ночи при покойном проводят свои, соседи — *ночу́ють*. Спать нельзя. *Ночу́ють, гово́раць*, читают Псалтырь *хто учо́ний*. На окне в это время *свичкы го́раць*.

В гроб кладет кто-нибудь чужой, не родной. Однажды сын сам положил мать в гроб. Она ему приснилась: «*Смиялась я, як ты вложы́ў! Чужы́й кладу́ть у тру́ну*». В гроб кладут смену: женщине под голову — сорочку, кофту, юбку. *Ба́би на по́душку — ху́стку, чолові́кови — руба́ху*. *Хто пье, томú горы́лку*.

При прощании покойного целуют. Когда выносят труну, чужие выходят. Свои плачут, говорят: «Не уходи! Зачем ты уходишь? Куда тебя уносят?» Сворачивают постель покойного и выносят в сени. *Зэрно́м нэ сы́плють як умрэ: ны мб́жна сы́паты*. *Зэрно́м опсы́плять молодых на сва́дьби*. *Пуд покойны́ка топора́ пудкладвають, коб ны расплыва́ўсь (пуд ла́ўку)*. Лавку обмывают, эту воду выливают под печку. *Ра́ньшы посты́ль покойны́ка зако́вали у куто́чку, дэ кочерга́*.

Выносят гроб женатых чужие люди, девушек и парней — парни, детей *ныдорослых* (до 10 лет) несут 6 девушек.

Гроб везут, но чаще несут. *Кульки нэсуть, то гонорный*. Женатых несут на плечах, холостых на полотне, детей на рушниках. Похорон-

ная процессия движется медленно, без остановок, окольным путем. Порядок ее произвольный. Раньше перед труною шел батюшка.

Могилу роют чужие. Родные *купа́ють місце*: кидают в могилу монеты. Если этого не сделать, покойник будет сниться, пока не закопают денег в песок, *бо його́ там го́нять*. Гроб опускают не на веревках: «на веревках вешаются». Взрослых — на полотне, детей — на рушниках. Каждый присутствующий кидает в могилу горсть земли. Рушники, на которых опускали детей, отдают тем, кто нес; полотно же *додбму ны вороча́ниця* (оставляют на кладбище или отдают кому-нибудь). С кладбища возвращаются другой дорогой, *напра́мкі*. Возвратясь, руки моют только те, кто копал могилу.

На время погребения в доме остаются чужие старухи, запираются и убирают дом. Поминальную еду готовят свои, чужие помогают. *Як умрэ́, свуй хлиб пэ́цуть*: *малэ́нки огні́тки, коб ны па́ра*: 7 или 9 штук. Варят *буб*, ставят еще при покойном миску с бобом на стол с его ложкой.

Обі́д, поминальное угощение, совершается по возвращении с кладбища. В нем участвуют все провожающие и все, кто хочет. Поминальный *обі́д* скромный. Раньше *на обі́де* пили только по три чарки, теперь много пьют, *як бы на сва́дьби*. *На обі́д ко́жний* (гость) *нисэ хто шо мо́жэ*. Поминальное блюдо — *кану́на* — готовится из бобов с сахаром. *Кану́ною* начинается *обі́д*. После нее едят просфору, взятую в церкви, потом — *кутю́ з ячме́ню* (которую варят также каждое воскресенье). Кончается *обі́д* кашей, рисовой или просяной. Раньше сидели *на обі́ди* тихо, песен не пели. *За́раз нап'яю́ця, тисні́ спива́ють, як на Укра́їни*. *Перед обі́дом мо́ляться*. *По тры разы́ одлива́ють кану́ны на стул і́ нача́ли, пусля́ йсе́го — по тры разы́*. Для покойного ставится «стограммовка и прибор».

Сорок дней после погребения душа *ходить*. В течение этого времени для нее ставят стакан водки под иконы. Если водка убывает, значит, душа пила. На могилу еду приносят только на второй день, когда *побужа́ють*. Идут на кладбище *побужа́ти моги́лу*: плачут, закусывают. Водку и закуску оставляют на кладбище. На девятый день — *обі́д малэ́нки* для родных. Поминки сорокового дня — опять *обі́д*. *Кану́ну* отливают на стол так же, как в день погребения. Поминают за одним столом, в одну смену.

В годовые поминки — *прыкладі́ны* — окончательно убирают могилу: ставят второй, большой *крыж*, вешают на него *хвартушо́к*. На могилу кладут *пры́хором з дуба, бля́хою обобя́ють*. Ставят памятник. Оставляют на могиле стакан, ложку.

Срок траура различен: женщины носят его год, мужчины — 40 дней. Называется это — *жалобу́ чині́ти, смуткова́ть*. В траурной одежде не должен присутствовать красный цвет — так, *смутні́нька*. Черной одеж-

ды не носят. Все цвета, кроме красного, разрешены. Близким родственникам на время *жалобы* запрещено петь песни любого рода, плясать.

Если родные покойного не исполняют его воли относительно какого-либо предмета, полагаемого в гроб, или *смертной оджды*, если не кинут денег в могилу, покойный будет сниться и просить об этой вещи. Исправить упущение можно, закопав в могилу монеты, или *пэрда́ти*: вложить вещь, о которой просил покойный, в труну другого умершего на следующих похоронах.

Календарные поминки

В году трижды справляются *свята для мэрлых* — *диды*. *Мэрлы пры́дуть з мógлиц, ў хату пэрэд Мыхайлом, пэрэд Колядою, пэрэ Тры́цуою*. В четверг Светлой недели справляют на кладбище *На́мский Вэ́лькдэнь, На́мску Тры́цу*, которую в число *дидов* не включают. В *диды* работают, как обычно, в *На́мску Тры́цу* *ниц ны роблять*. *Диды* празднуют в хате, *На́мски Вэ́лькдэнь* — на могилах.

Раньше умерших приглашали на *диды* такими словами (*хóчэ с крыльця́, хóчэ за столóм*): *Уся родина мэ́рла, ку́льки е шчо, прыйди́тэ вечэ́рати. Мни ны стра́шно, шчо ма́ты мой мэ́рла, мни ны стра́шно, шчо ба́цька муй мэ́рлы...*

Видеть умерших на *вечэри* может тот, кто безгрешен: маленькие дети. Для других их присутствие незримо. Дети оставляют на ночь ложки: если к утру их находят перевернутыми, значит, *мэрлы* приходили. Видят *дидов* также те, кому суждено в этом году умереть.

На кладбище не ходят ни перед *вечэрою*, ни на другой день *дидов*. Ворота на кладбище должны быть открыты в *диды*. Однажды они оказались закрыты, и старику, следившему за могилами, приснилось, что мертвые его упрекали: взрослые смогли перелезть через ограду, а старики и дети — нет, и не попали в хаты.

Диды начинаются в пятницу вечером и продолжаются на следующее утро. С вечера готовят только постное: *ры́бу, буб, ка́шу, капу́сту*. Ставят *горы́лку*. С утра прибавляются скоромные блюда. *Мэрлым* не ставят особого прибора, отливают от каждого кушанья по ложке в две миски и ставят на окно на ночь. После каждого глотка ложку кладут на стол тыльной стороной вверх: в это время *диды* едят. Если положить ложку, как обычно, — умрешь. Остатки *вечэри* не убирают.

В *На́мский Вэ́лькдэнь* (*Пасха для заупокойники*) направляются с едой и выпивкой на могилы родных. Раньше на могилах не пили, ели только *сватый хлеб, яйчко, сьр крѣ́шатъ, шчо́б пта́шки по́или*. А *за́рэ пью́ть, як на Укра́ини*. Женщины плачут, причитают на могилах: сначала помолются, потом плачут. *Зако́пвають па́ру яй́чек, горы́лку, яй́ца крѣ́шатъ*. На *крыжы́* вешают *хвартушкі́*, сшитые заранее. Вешают их всем знако-

мым покойникам: *хоч мушчы́на, хоч дитя́, хоч дэ́вушка. Сажáють дэ́рево кáй моги́лы.* Оставляют на могиле *горы́лку*, стакан и ложку.

Погост, могила

Погост расположен в километре от села, на возвышенном месте, засажен соснами и елками, огорожен. Вход на кладбище ориентирован на восток, на восток головами расположены могилы. Насыпи невысокие, почти наравне с землей.

В день погребения на могиле устанавливается маленький *кры́жык*. В годовые поминки ставят большой *крыж*, но маленький сохраняется и украшается *хвартушка́ми в Вэ́лькдэ́нь*. Крест делают из дуба. Высота старых крестов — полтора человеческого роста, новые кресты невысокие. Кроме того, на могилу кладут дубовую колоду — *пры́хором*, длиной в человеческий рост. Он лежит вдоль могилы и по форме напоминает ладью: один конец приподнят, иногда его венчает маленький крест, вырезанный из того же куска дерева. У могил сажают кусты, хвойные деревья, на могилах — растение вида мха.

Раньше некрещеных детей и повесившихся хоронили по краю кладбища, теперь — как всех. Некрещеным детям не ставится второй, годовой *крыж*. Опойц всегда хоронили по общему обряду.

Первого в семье покойника нельзя хоронить на новом кладбище или на новой части кладбища, потому что вся его семья умрет. На новом кладбище первым стараются похоронить кого-нибудь чужого.

На кладбище приходят в годовые поминки, в *На́мскый Вэ́лькдэ́нь*. Если кто *жалку́е*, приходит на могилу причитать в любое время. Ночью на кладбище ходить опасно: там *ка́жуция* покойные.

Песок с могилы *варáть на злó* (колдуны). Чтобы присушить парня, девушка привязывает на кладбищенское дерево клочки ткани. Мать, у которой дети болеют лихорадкой, должна в полночь, не оглядываясь, прийти на кладбище, взять песка со свежей могилы и, не оборачиваясь, бежать домой. Этот песок варят в воде и купают больных детей. С кладбища ничего нельзя уносить, нельзя рвать цветов и ломать ветки. Если сломаешь ветку *з зеленá на мо́глицах* и будешь ей выметать золу из печи — всю ночь будут в доме и под окном *лы́кати мэ́рлы*. Вообще вера в магическую силу кладбища и кладбищенских предметов настолько жива, что рассказывать об этом сильно остерегаются.

Если возвращаются мимо кладбища с крестин, слезают с телеги и проходят мимо него пешком. Кума в это время несет ребенка на руках. Если мимо кладбища проезжает свадьба, пешком идут молодые. Девушка-сирота должна перед свадьбой пойти на могилу родителей — позвать их на свадьбу.

Могилу разрывают только тогда, когда покойник *хóдить*. Тогда читают над могилой Писание (?), *осóвым колкóм подбрасывают ўгóру* (тело), *ўбиваю́т осóвый колóк ў рóт* и снова закапывают. Считается, что если в могиле обнаруживаются старые кости, хоронить там нехорошо: *кóсти буди́ти*.

Поверья, связанные со смертью, похоронами, покойным

Умершие родные часто являются во сне: *ознаймляю́ть* обо всех несчастьях, обманах, *постирóгу даю́ть*. Иногда их душа является в виде *хвайной птiчки*.

После смерти *хóдятъ* (т. е. являются живым и вмешиваются в их жизнь) *ку́льки пэрэвэду́ть, той и хóдитъ; видьмарí — мóжэ вун зна́у да ны пэрэда́у ныкóму; видьмарí, колькiх пэрэвэду́ть сильнiйшии од iйх; мiтка к дитя́м* (кормить грудью); *кто повiсиўся чи утопiўся, то хóдитъ и лякаiтъ; муж к жене* (муж сталкивает жену с кровати, вредит; впрочем, он может и помогать в хозяйстве, но от этого жена вскоре умрет). Все эти нечистые покойники называются: *злы́й (это ўжэ ны мужы́к, это злы́й)*, *чорт (на йогó мiсци чорт хóдитъ)*, *злы́дни (iйх нэчы́ста сила ўжэ нэсэ)*. Мальчик, умерший некрещеным, называется Адамом, девочка — Евой. От ходячих мертвецов избавляются, прибегая к тем действиям на могиле, которые мы описали выше, а также осыпая дом *лушчыком* (самосейным льном).

Человек, убитый громом, и утонувший считаются *сваты́ми*: их не вызовут на Страшный Суд, потому что Страшный Суд над ними уже совершился. Святой считается и женщина, умершая родами.

Погребальный обряд в с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.

Записан в июле 1974 г. Н. А. Волочаевой и О. А. Седаковой

Частные похороны и поминки

Смерть предвещают такие *прикméты*: если увидишь сон, что зуб выпадает с кровью, умрет кто-то из кровных, если без крови — умрет знакомый. Если собака воет вниз мордой — к покойнику, вверх — к пожару. Если петух поет на крыльце, в доме будет *мертвя́к*. Если петух запоет вечером — или к покойнику, или к погоде. Если курица запоет петухом — к покойнику. Если в доме трещат стены, умрет кто-то из домашних. *Як у заднюю стéну дятел сту́кае, так умрэ нixтó. Як воробéй сту́кне ў вокно́, де смерця́к лежы́тъ* (против входа) — к смерти (в окно у покути — к *звiстю*, *просто пéчи — нéшто погáно*).

О больном или очень старом человеке говорят: *поглядáе до дб́му*, о старухе — *собира́еца зáмуж*.

Во время предсмертной агонии — *горáчки* — *урывáють дýшу*. К *на́юшчому* приходят соседи, родня, прощаются: «Прости». — «Прости».

Раньше к умирающему всегда звали батюшку, но *малых* (детей) *ховáли биз батюшки: батюшка отпра́вляе коли лет ўжэ 17*.

Если человек умирает трудно, совершают следующие действия: *як умирае чоловік, так треба убра́ць по́душку и ўбо́к кінуць, бо там ку́рiнны перья*, они мешают умирать. *У сто́ли* (в потолке) *дýрки кру́тять, так ху́тко кóнчицца*. Если умирает колдун, прокрутят потолок. Пока этого не сделают, он не кончается, и *бу́ра* поднимается. *Ба́бка зна́хорка* просила перед смертью принести осинку-однолетку, чтоб легче умереть.

Чтобы узнать, что человек *умрэ, помрэ, сконáў, кóнчиўса*, что *душа́ в́ишла*, ко рту приставляют зеркало: *чы спотнёе. Як сконáў, жу́нка ста́рая дае смерцяку ў рýку свёчку с пчелиного вóску*. Если человек умирает в больнице, сразу после кончины зажигают спичку.

Умершего — *мертвяка́, смерцяка́, родзiцеля* — обмывают после того, как запалят свечи. Но если кто предчувствует свою смерть, то просит обмыть его до кончины. Обмывают чужие старухи — и мужчин, и женщин. Человек пять *наража́ють*, старухи не моложе 60 лет (молодым нельзя обмывать). Одежду, в которой покойный умирал, снимают, раздирая. Старухам ничего не дают за *наражэ́ннэ: як смерця́к, ничо́го у нас не даю́ть*. Если у покойного открыты глаза, *ця́гнуть за па́льцы, штоб заслипи́лися вóчи*. Одежду для погребения старики заготавливают при жизни. Одежда любая. Из нее исключен красный цвет: *штоб родня́ не мэ́рли; штоб молодáя родня́ не мэ́рли*.

Белыми *шма́точками с перкаля́* перевязывают руки и ноги. Развязывают их, когда перекладывают в гроб. Бабе покрывают голову белой *ху́стою*. *Ста́рой ба́бишце и пуд бóроду завя́жуть бёлую ху́сту*. Дитя и женщину *замáтываю́ть* (голову). *Дiвце платка́ми домúўку обкру́тять кругом*. *Вона́ дэ́вка ўжэ кня́гiня* (невеста), *голова́ биз ху́сты, ху́ста ту́лько по плеча́м*. *Винка́ iе кладу́ть з дiрозы́ на ўсю́ труну́*. Мужчине кладут шапку *под бока́*. Всем под плечи стелют серое полотно с *поставá* с *конопéль*. *Бу́сы не ло́жать ў гроб: то ву́ж на том сви́ти круг ше́и обовьё́цца*: ниточка перегниет, рассыплется и вся родня умрет. *На том сви́ти не тре́ба носiць кольца́: ву́жы чипáцца бу́дуть*. *Нау́шницы* (серьги) *тре́ба ўде́ць, а то ву́ж влезе у ву́шы*. Все узлы на покойном завязывают, пуговицы застегивают.

При покойном шьют только белую подушечку в гроб, набитую сеном. Шьют чужие женщины. Чужие же непременно должны делать гроб, своим нельзя. *Гроб рóблять з смолóвых: с со́сны, з ю́лки*. *З осiны не тре́ба*. Доски заготавливают свои. Гроб — *домúўку, труну́, гроб* — делают во дворе под окнами.

Покойный лежит на лавке вдоль задней стены, головой к *покути* поперек половиц. Лавка отодвинута от стены. *Дитя так са́мо*. Покойника кропят *свѣчоною водою*. Пока в доме покойник, нельзя работать, нельзя убирать дом. Родным до погребения запрещено здороваться с посторонними. Молодых женщин из дома уводят.

Одежду и постель покойного выносят на двор. На третий день все это вместе с полотном, на котором опускали гроб, перемывают: *мѣртвому вѣчи промыва́ють*. Воду от обмывания выливают у печки, где люди не ступа́ют. Иголку, которой шили подушечку, *ховя́ють* (зачем — не объясняют). Щепки от гроба жгут. *Не трѣба, штоб трѣска отлетѣла, а то будзѣ холодно у хати*. *Трѣски паля́ть на дворѣ*. Свечу от мертвяка́ хранят в доме: она помогает от грома. Сор, который выметаю́т после выноса, прячут в углу: выносить его нельзя, потому что душа еще 12 дней остается в хате. На двенадцатый день сор *закапыва́ють* на дворе у *покути*. Березовые веники, которыми выметаю́т после выноса, прячут: *биць худѣбину, штоб домови́к не гна́й*. Другого средства от *домовика́* нет.

Шма́точки, какими завязывали руки и ноги, прячут: *коли што бо́літь* — спина, руки, надо их завязать по голому телу и носить полгода. Их зашивают мужику в штаны, в рубаху, чтоб жену не бил. *Вони́ нападѣння отпада́ють, прѣступлѣння*. *Хло́пцы беру́ть йих у ва́рмию, на суд*. На похоронах *ко́жны йих рветь собе́ да хопа́еть*. *Бабы́ сваря́цца: на што тобе́? у тебе́ дитѣй нема́*.

Як нара́дять, приду́ть родзи́цели. Перед домом покойного мужчины снимают шапку и крестятся. Каждый проходящий ест *сыту*, которая в это время стоит на столе, и говорят: «Помяни, Господи, душу его. Царствие небесное». *Учи́тываю́т, голосо́ть* только свои, наемных плакальщиц никогда не было. Раньше *ма́цери по дзе́цах* нельзя было плакать: *будзе ў водѣ лежа́ць* (ребенок). Когда же дети по матери плачут — соловьи щебечут. *Мушчи́ны не голосо́ць, вони́ цѣрпля́ть*. Нельзя, чтобы слеза упала на тело покойного: *штоб слюз не пуска́й, штоб на егѡ не ка́пали*. Если сильно плакать, покойный будет сниться, обижаться: ему там хуже. От сильного плача он может стать ходячим мертвецом, *пужа́йлом*. Плакать и учитывать начинают сразу после кончины, после захоронения плач прекращается. Хату с покойником *са́му не кида́ють*. Меняются днем и ночью при покойном старики и старухи, разговаривают. Теперь стараются похоронить в один день. Раньше три дня держали дома или на кладбище в *ка́плице* (часовне). Там горела свеча.

В доме ночью *світя́цца*: зажигают свечку от свечки, электричество тоже горит. В эти ночи на столе оставляют *сыту́, пота́нуу́ тудѡ́й накрыва́ть*. *Горі́лка штоб ў ча́рци сто́яла и пля́шка*. В эту ночь в доме есть *нецо*: одна женщина при покойном пошла на двор, а дверь не от-

крывается — будто кто-то снаружи ее подпирал. Все пробовали открыть — не могут.

В гроб кладут чужие: *сво́я родня́ не стрóбитъ* (ничего) *на по́минки. Ка́жуть вут: як умре́ жінка, то штоб не кла́ли молодѣе мушчы́ны, ў гроб ло́жать стари́кі. В до́мўйку* стелют стружку от гроба. *Ло́жать све́чоное зѣлье: рѹту, то́ю, мя́ту. Обязательно хрѣстик. Кто хо́чэ, ло́жыт сме́ну, сподни́цу.*

Хова́ють пуслѣ обе́да. После положения в гроб родные и знакомые подходят целовать: *ў мо́рду, потóм ў рѹ́ки.* В это время тот, у кого есть *черво́ные пѣтна* (родимые), должен взять мизинец покойного и обвести их — *так згі́не.* Гроб стоит посреди комнаты. *Як ўжэ́ уно́сяць мертвя́ка, поса́дять родзі́целеў на ла́ўку: штоб не сто́ял у воча́х, штоб ўжэ́ не пришо́ў і́сти.* Лавку и гроб обсыпают житом: чтоб живы были. При выносе *хова́ють котá, котá запира́ють у ко́чку.* Лавку кропят *све́чоной водо́й.* Она должна стоять пустая 12 дней. Выносят: *дивкі́ — дивку́, хло́пца — хло́пцы, дзи́ця — стари́кі.*

Гроб на кладбище могут и нести, и везти. Говорят по-разному: а) раньше возили и волами, и лошадьми; б) только волами, лошадьми нельзя было, *бо во́лы — бо́жа худóба.* На телегу постилали *пру́стилка* — сено. Процессия движется медленно, в это время во всех домах бросают работу. Нельзя переходить дорогу и обгонять провожающих: *умре́шь. Ма́цери не иду́ть на мо́глицы* (к детям) — *грѣх.* На провожающих не должно быть красного.

Рыть могилу приглашают чужих, *штоб не до па́ры: 3, 5 або́ 7.* Те, кого просят, не имеют права отказаться. *Як иду́ть копа́ть, пью́ть по ча́рце.* Несут с собой горилку, сало, хлеб. Зимой разводят костер на кладбище и едят. Яму на ночь *не кѣдають.* Если края осыпятся, умрет тот, кто копал.

До того, как опускают гроб, *кѣдають гро́шы: плóтыць за ме́сто.* Льют в могилу *свечо́ную воду.* Девушку опускают на рушниках, рушники эти и ленты дарят подругам. Остальных опускают на полотне, если его нет — на веревках. Опускают только старики, а не те, кто нес. Все стоят вокруг могилы, молятся, потом закапывают. *Ту́лько родня́ кѣдае по трóшку песо́к три ра́зы: штоб не тоскова́ць, штоб у сне́ не предава́ўса, штоб ў гла́зэх мертвя́к не сто́ял. А гово́рять инѣе, што не трѣ́ба кѣды́ваць.* Если умерла девушка, *одда́ють рушника́ ўсем лю́дзям: то йийо́ весѣлле* (свадьба). Приданое умершей раздают подругам.

Возвращаются с кладбища тем же путем. Кто первый или последний выйдет с кладбища (особенно тот, кому придется закрывать ворота), скоро умрет. Так что перед выходом с кладбища все мешкают.

Придя домой, провожающие умываются и утираются. На это время в доме остаются чужие старухи, выметают избу особым веником, «чтоб не возвращался». Одни говорят, что угощение готовят чужие, другие —

что свои. *Як умрэ, родзіцели пораяюцца, коржы стробяць, сыту́. Коржэц пеку́ць на воде́ с ведрá, прэ́сны́й, неўку́сны́й. То йего́, смерця́ка, корова́й щита́ица.* Пекут три коржа размером в ладонь. Их нужно поделить на обеде, всем по куску. *Жалобны́й стол, поминки* проходят с вином. *Ра́ньшэ́ ту́лько родзіцели* (родственники) *собира́лис. За́рэ́ як на сва́дзьбу, так и на поминки, и на дру́гий день прі́дуть, и на трэ́тий.* Поминальное блюдо — *сыта́ (кана́):* наводят с медом, если нет меда, с сахаром на воде, хлеб туда крошат. Готовят *куту́:* ячмень размешивают в воде, сушат и варят с медом и салом. В начале обеда едят *сыты́* по три ложки, говорят: «Помяни, Боже, душу его». С первой ложки капают на стол. *Сыту* передают за *сонцэм* по кругу. За столом сидят тихо, долго не встают, потому что тот, кто первым выйдет из-за стола на поминках, первым умрет. Для покойного от каждого блюда отливают ложку под стол. *Наберём ло́жку каны́ или кру́жку воды́ и льем пуд сту́л одзи́н раз.* Остатки поминального обеда выливают на двор к *по́кути.*

После погребения нельзя жечь свет ночью. Одна женщина боялась, жгла свет. Приснился ей батька и говорит: все покойники перешли лужу, а я нет, потому что у тебя горел свет.

Душа находится в хате 12 дней. В течение этого времени для нее оставляется на окне хлеб, вода и рушник. Воду выливают на угол, где икона висит, на 12-й день. Хлеб закапывают *ў по́куць з надвурка.* На третий день *ме́ртвому во́чи промыва́юць:* стирают его вещи, постель, холст, на котором опускали гроб: *штоб душэ́ бу́ло лэхчэ, штоб ўсе́ черэ́з во́ду прошло́.*

На 12-й день после кончины угощения не устраивают, но работать нельзя. В 40-й день — поминки. На них зовут тех, кто хоронил и делал *дому́жку.* Встречают гостей во дворе, угощают. *Готу́юць што попа́ло як найлу́чшэ.* Идут на *мо́глицы,* несут туда горилку и еду, пьют. На могиле ничего не оставляют. В 40-й день могилу *запеча́тываюць.* Три раза берут накрест песка с могилы, меду немного, хлеб, соль. Батюшка служит над этим песком в церкви. После службы его относят назад, откуда брали. Из меда варят *сыту́: штоб душа́ больш ни ходзі́ла.*

Годовые поминки справляют очень мало. Убирают в этот день дом. Угощения нет, на могилу не ходят.

Родные покойного год *ў жалбы.* По *зако́ну* год нельзя жениться и выходить замуж (теперь это не соблюдают). Нельзя носить красное. В хате нельзя колядовать и справлять *вечэ́ры.* Свадьбу справляют в другом доме.

Если не положат какую-либо вещь в гроб, покойник будет сниться и *жа́лицца.* Но передать эту вещь, закопав в могилу, нельзя: только беспокойство умершему. Вот мать зарыла в могилу кольцо, которое забыла надеть дочери. Дочь приснилась ей и плачет: «Зачем ты это принесла? Только хлопот наделала».

Календарные поминки

Календарные поминки — *дидьы* — справляют четыре раза в год:

пёршии дидьы — перед Великим Постом

други́и — *Ра́дуўница* (вторник Пасхальной Седьмицы)

третьи — *тв́дзень за Тру́ицу (Проводна́я недзеля́)*

четвертые — перед *Покрово́й*.

Ў дидьы робиць грэх. Альбо на Ра́дуўницу трэ́ба сад пришшепляць: Ра́дуўница приходится на *молоди́к* (нарождающийся месяц), а на *молоди́ку* сад лучше растет. *Ра́дуўницу* празднуют на *моги́лках*, остальные *дидьы* — в хате. Накрыв стол, приглашают *родзи́целей*: «идут теперь наши». Кончив вечерю, кладут ложку на стол, приговаривая: «*Хай прыйдэ́, хто помер, и ист*». По тому, перевернуты ли эти ложки наутро, можно узнать, приходили ли *родзи́цели, дидьы, хто помер*. Раньше на кладбище перед *дидьами* не ходили, сидели дома, жгли свечку. Теперь (после войны) до *вечэри* ходят на кладбище. Ворота кладбища и дверь хаты на *дидьы* не запирают. На *вечэрю* (собственно *дидьы*) готовят все постное: постный борщ, обязательно груши, постную *кути́ю*. В субботу утром (на *бабу́*) скромное: блины, кашу, *кути́ю с са́лом*. Для *родзи́целей* ставили чарку, ложку, кусок хлеба, После того как семья поела, кушанья не убирают: *это пуска́й дидьам остае́цца*. Горилку не допивают, выливают под стол. После этого подходить к столу запрещается.

Одна старуха на *дидьы* захотела поесть, когда все легли. Подошла к столу, тут ее повалило и всю ночь катало по хате, пока не прибило к двери, к порогу.

Увидеть *дидьов* можно, если не приготовить *вечэрю*. *Як вечэрю не по-стро́ять, дидьы прйдут́ и вред зроби́ць, стола́ оберну́ть*, будут всю ночь мучить. Если *вечэрю* не приготовили, нужно, чтобы хоть корочка хлеба была на столе. После *дидьов* убирают дом. В ночь на *бабу́* нельзя иметь супружеских сношений, иначе родится *немец* (немой) или *кале́ка, урба́да (што-нибудь бу́дзе)*. От этого-то все немые пошли.

На Светлой неделе во вторник празднуется *Ра́дуўница*. *Кору́гу* (хоругвь) *ниси́ на мо́глицы, ба́тюшка служи́л*. Несут корзину с едой: *яе́шну, горил́ку, млин́ы, квас, хлеб*. Каждый стелет на могиле своих родных *насти́льник*. На кладбище есть стол для общего поминовения. Подзывают первого встречного и подносят ему чарку со словами: «Помяни душу...» Он выпивает и говорит: «Царствие небесное». Пьют на могилках, сколько в душу влезет. *С мо́глиц иду́ть, яко з бесэ́ды* (очень пьяные). Плачут и причитают на могилках. Ходят с могилы на могилу, говорят: «*Ходзи́те к нам, помяни́те*» Жалуются: «*Твои иду́ть, а моих нема́*». На могиле бьют яйца. Яйца лежат на *сугрбе́* (насыпи), пока пьют. Потом их собирают и уносят. *Той души́ пога́но бу́дзе, што яйко лежы́ць*. Христосоваться с покойными — грех. Могилу обметаю березовым веником.

Рбоз з берёзы наберу́ть да мету́ть. Теперь на могиле милостыню не раздают. Раньше были такие дед с бабкой, каждую *Ра́дуу́ницу* ходили на кладбище побираться, и все им подавали. Могилу *кругом уты́кають гольём.* *Цвты́ рбля́ть и садзя́ть.* На кресты вешают *венки́, косня́ки, рушники́.* *Цепля́ють рушники́ хто обрека́ицца, обру́к дае* (ходит в церковь на все большие праздники). *Обру́к* дают обыкновенно те, у кого в доме больной. *Хвартушкы́* вешают только на кресты на расхожих дорогах, тоже в *Ра́дуу́ницу.*

Теперь и повешенных поминают, раньше на их могилы не ходили. Уходя, уносят все: мертвым нужно будет сторожить оставленное, им будет беспокойно. *Кы́дають ту́лько кро́шки, шкорлу́пки* (от яиц), *штоб пты́цы клева́ли.* Дома угощение продолжается. В дом ведут того первого встречного, которому подносили чарку.

Погост, могила

В селе четыре погоста. Самый старый расположен в центре села, остальные — в километре-двух, на возвышенном месте у леса. На старейшем погосте растут дубы, на других — ели. Вход с запада, изголовья могил обращены на северо-запад. Могильные насыпи невысокие. Небольшие кресты (раньше дубовые, теперь металлические) закапывают в могилу вместе с гробом, второго креста не ставят. Кладут *венок з дирэ́за на ўсю́ могилку.* Сажают деревья у могил на *Ра́дуу́ницу*, втыкают вокруг березовые прутья.

Повешенного *де повы́сицца, там и хова́ють. Шшы́та́ли, то уж не смерця́к.* *На расхóдных доро́гах хова́ли висельнико́у. Хто идзе́, той кы́дае голы́нку: як он на голье́ завы́сиўся, так е́му голья́ трéба.* *Хрестя́ не ста́влять, ло́ма кы́дають, кол з осы́ны ўбыва́ють* (сразу при похоронах). *Раз на могы́лках на углу́ закопа́ли вы́сельника и тудо́ю накы́дали голья́.* *Як похова́ють вы́сельника на могы́лках, дожжа́ не бу́дзе.* Некрещеных детей хоронили с краю *могы́лок*, поливали могилу святой водой. *Знахору́ на сугроб сыплу́т мак-виду́н.*

Мо́глицы открыва́ють то́пленником, бо вун свято́й. Ночью на кладбище *родзы́цели пужа́ють.* Вот одна женщина проходила ночью мимо кладбища и слышит оттуда музыку: скрипки, барабаны. Тут она закашляла: кхе-кхе! — и музыка кончилась. Это ее отец научил: будешь идти или жить *пу-за мо́глиц, трéба сву́й го́лос даць, што́бы родзы́цели почу́ли и не пужа́ли.*

Могильную землю используют для магических действий: в песке с могилы родича купают больного ребенка. Если будет умирать — скорее умрет, если поправляться — скорей поправится. После купания песок относят на то место, откуда брали. Если корова умершей хозяйки перестает доиться, ее тоже купают в песке с могилы хозяйки.

При всех праздниках *против кладбищ* не поют. Раньше сирота до венца ходила на могилку матери и просила у нее прощения.

Обычай разрывать могилы ходячих мертвецов не распространен. Вырывают крест на могиле висельника, похороненного на кладбище, в случае засухи. Разрывают могилу, когда колдуны кладут в гроб покойника чью-нибудь вещь или чей-то *след*, «вынутый» из земли, чтобы этого человека «извести».

Поверья, связанные со смертью, покойным, кладбищем

Е такі людзи, што чуюць смерць. Они просят их обмыть перед кончиной. *Старуха-мать еще тѣжденъ жыла, а ўжэ просілась на пудлогю: пѣршая прыкмета, што чоловік помрэ.* Колдуны всегда предчувствуют смерть и уходят в лес.

Смерть представляется женщиной. Вот шел человек в час ночи, а по улице идет женщина. В одной хате светилось, там человек лежал, болел. Как женщина вошла в хату, там заголосили: умер. Так говорят, это смерть была, душа вышла.

Мужык конаў и бацьць: «Вут вунá и прійшла и стоіть с косюю». О душе представления неясные: *кто еé бацьць, тую дўшу. Раз тѣло владее да жывѣ, та е штó-то, мѡжэ, душá какáя.*

Душу можно увидеть в виде мыши: *Ночевáли мужычынны у лѣса, бѣў колодзь возль йих. А водзін так спаў моцно, что у него изо рта выскочила муш, побегала до колодца, напилась — и назад, в рот. А другие двое видели. Тот проснулся и говорит: «Как же мне пить хотелось!»* А то была душа.

Душа принимает образ птицы: *зюзюля, коршун — душа человека. Як воробѣй прілетáе, так кáжа, што дид, чи диця, чи сынѡк прілетáе, у кого хто помѣр.* Любая птичка как летит по полю, так говорят, что душа летает, душа доброго человека.

Душу отождествляют с паром: *«У старика ўжэ сам пар вытирае».* После смерти душа 12 дней живет в хате, а потом куда заслужила, туда и идет. О том, грешным или праведным был покойный, можно узнать по характеру смерти: грешники и колдуны умирают трудно. Другие *прикметы: як умирае ў погѡду, кáжа: «Во хорѡшый чоловік помѣр».* *Зна́хорку* можно узнать так: *вунá, як умирае, свое говнѡ ист.*

О том, как душа идет на тот свет, где он расположен, ясных представлений нет. *Грѣшний* попадает после смерти *ў пѣкло, спасѣный — ў рай. Грѣшная душá — та, што с черта́ми зна́лась.* В пекле грешных заставляют лизать раскаленную сковороду, черти берут на них смолу. *Дзѣци до нескѡльких лет — ангелы.* Для *спасѣных* Страшного Суда уже не будет, а *грѣшным* — будет. Что произойдет после Страшного Суда, никто представить не может. Можно облегчить родным страдания в аду, если убить ужа: за каждого ужа с них снимается один грех.

Матери, у которой умерли маленькие дети, нельзя есть яблок до второго Спаса (Преображения), а то ее детям не дадут яблочка на том свете. Скажут: а твое яблочко свинья съела.

Мертвые приходят каждую ночь с пятницы на субботу в церковь Богу молиться, только живым нельзя на это глядеть. *Ба́ба водна́ була. Вуна́ хотіла робіць, видь трэ́ба прясы́ци, так вуна́ засвиці́ла. Побачі́ла у вокне́: ў цэ́ркви сві́тицца. Одену́лась и пуйшла́. А там смерця́кі і ма́церь е́ё. Ма́церь е́й махну́ла: уцека́й да скінь одэ́жу. Вуна́ шу́бу скінула́ и ду́шы ме́ртвые е́ё не побачі́ли. Ра́но прійшла́, а шу́ба е́ё ў клочкі́ рас-та́скана.*

Умершие являются родным во сне, *посцирэ́гу даю́ть*. Если приснится умершая мать — или к большому счастью, или к большой беде. Умершие *родзіцели* беспокоят живых во сне, если они не исполнили каких-то заветаний относительно похорон или не справили годовых поминок.

Умерших родных можно увидеть во время любых похорон. Один человек на похоронах брата увидел мать: *вут и старэ́нька прійшла́*. Если месишь тесто и не вытрешь руки, а спрячешь их под фартук, когда везут покойного, можно увидеть *родзіцелей*: они тоже идут за гробом. *Это́ йх весэ́лле. Хто умрэ́, ба́чыць усих родні́х.*

Ребенок, умерший некрещеным, превращается в коня: *нехришчэ́ное дзіця́ конём скі́дываіцца*.

По поверьям, у женщин и детей душа такая же, как у мужчин; у всех, кто живет, душа одна: и у иноверцев, и у людей другой национальности, и у животных. *Ускоці́ны так са́мо, як у чело́века. У коровы́ душа — па́ра. Умрэ́ корова́ — па́ра в́ыйшла. Быва́е, у той же́ час, як хозя́йка помира́е, тава́р (корову) убі́еть*. Или же после смерти хозяйки корова перестает доиться. При смерти душа выходит: *в́ыйдзе дыха́нне, дыхне́ два разá, слэ́зкі в́ыкоца́ць з очей́. Так са́мо и у скоці́ны. Як умира́е, а во́чи откры́ты, не́хто помрэ́ ўжэ́.*

По-особому хоронят стариков (раньше только стариков возили волами), холостых и незамужних (несут девушку — девушки, хлопца — хлопцы, опускают гроб на рушниках, раздают приданое), *зна́хоря* (посыпают могилу *ма́ком-видуно́м*), *нехришчэное дзіця́* (*хры́сцяць, як ў до́мўу́ку кладу́ть: ста́рые ба́бы повью́ть — и хры́сцяць де́вочку — Ева, ма́льчыка — Ода́м. То ж пе́рший лю́дзи*), удушенника (см. выше).

Трудной бывает смерть у *зна́хоря*, *што с черта́ми зна́ўса: черты́ не даю́ть ду́шу урва́ць*. Колдуны идут на расхожие дороги в лес. Колдун свистнет три раза — и сходятся все черти. Самому маленькому он палец разрежет и кровью расписывается, и тогда спокойно умирает, а *черты́ з дру́гім де́ло ма́юць*. «Мой сват три раза в лес бегал. Раз словили, другой словили, а на третий убог. Там его нашли разодранным за ноги. Тоже, говорят, черт был».

Буў одзін знахорь, так вон дома не помёр, а на пўще помер: скопўў уша́ми, чертў́ прыйшли́ и задушў́ли.

Был один знахорь, жил 102 года и все не мог помереть. Так он поджег дом и в доме сгорел.

После смерти ходят: *кого́ загу́бять; нехри́щенны́е дзе́ци (пужа́ють ў ле́се, пла́чуть, пою́ть); зна́хори;* те, о ком сильно плачут; матери, умершие родами (ходят к детям кормить грудью); те, кого забудут помянуть *на диды́*. Все ходячие покойники называются *пужа́йло*. Особенно они *пужа́ють ў глў́посць: сере́дь дня и сере́дь но́чи*. Девушки, умершие в *русальны́й день*, делаются русалками.

От ходячих мертвецов можно избавиться, посыпав самосейным маком могилу, ворота, дом. *Гри́шным* сразу на похоронах забивают в могилу осиновый кол. Муж-покойник перестанет ходить к жене, если она вплетет в косы тою и руту.

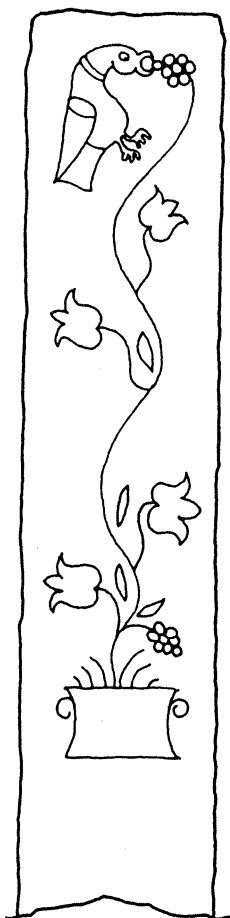
На запоробенных миста́х, де кого́ загу́били́, там мо́жэ прі́знаки дава́ць (в лесу, у дороги). Там можно заблудиться и кружить, пока кто-нибудь не поможет. В этих же запоробенных миста́х хоронили висельников: то уж нечї́ста сі́ла егó ў пётлю загна́ла, чертў́ подпёрли.

В засуху вырывали крест из могилы *висельника*: то, что повесившего хоронили с крестом, и было причиной засухи.

Кого́ перў́н бье, тот умёр по-бо́жэму. Тóпленник — свято́й. От горї́лки умрэ́ ў ча́ди — то по-бо́жэму. Як родзї́ўся, то ему́ ўжэ́ записано, яку́ю смерць прї́няць, чи утопи́цца, чи повї́сицца. Гри́шна душа́, ее не прї́ймають.

На похороны нельзя ходить тем женщинам, у кого *демастра́цыя: ни в хату, ни на могї́лки, як не чї́ста*. Молодым женщинам нельзя быть в хате с мертвяком: *як умира́е, молодых жу́нок отпра́вляють. Молода́ не идзе́ к смерця́ку́ (детям и девушкам можно)*. Беременной нельзя ходить к мертвяку́, а то *дзиця́ бу́дзе бе́лое, як глі́на, кра́ски нико́лі ў лице́ не бу́дзе, жо́лтый бу́дзе, смерте́льный. Як во́зюць покóйника, маць вьцира́ицца кра́сненьким, гово́рить, дзиця́ бу́дзе румя́ным.*

Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников»



В статье «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников» Д. К. Зеленин впервые в русской этнографии поставил вопрос о мифическом, ритуально закреплённом противопоставлении «своей» и «не-своей» смерти и предложил его интерпретацию для древнейшей эпохи: представление о неизжитом «веке», жизненной потенции [Зеленин 1916; 1917]. Обряды над «заложными» оказались сужением некогда общего для всех умерших обряда. Современные собиратели отмечают, что это противопоставление в значительной мере утрачено. Однако сохранившиеся до недавнего времени по всей восточнославянской территории особые ритуалы похорон детей и самоубийц позволяют увидеть за эволюционирующим обрядом ту перспективу, которую наметил Д. К. Зеленин.

В отличие от Д. Н. Анучина [Анучин 1890] или А. Котляревского [Котляревский 1891], которые стремились наполнить славянским материалом схемы, известные по ведической или греческой традиции, Д. К. Зеленин осуществил блестящий анализ обряда, не обращаясь к широким типологическим сопоставлениям. Ограничившись вариантами южнорусского поминального календарного обряда *греть покойников*, он пришел к выводу, что существовало представление о единстве души (покойного), домового и скотины [Зеленин 1909, 256–271].

Опираясь на мысли Д. К. Зеленина, автор настоящих заметок комментирует полесские записи 1974 г., привлекая материал этнографических описаний поминального обряда, опубликованных в конце XIX — начале XX в.

Поминальные дни занимают особое место в кругу традиционной обрядности. «*Задущины*» прямо связаны с последним обрядом жизненного цикла — погребальным. С другой стороны, они включены в календарь. Так, например, различия между декабрьским поминовением и июньской (чаще всего) *Навской Троицей* могут быть объяснены не только разным происхождением обрядов, но и тем, что первый принадлежит к зимнему циклу, второй — к летнему. Наконец, поминальные дни обладают особой прагматикой: весь обряд, собственно, есть жертва.

Участники поминовения вступают в особые, более прямые и осознанные, чем в других обрядах, отношения с «иным» миром, миром покойных. Поминовение иначе, чем другие обряды (например, святочный или свадебный), связано с внеобрядовой обыденной жизнью: эта связь охватывает не фрагменты реальности, а всю ее в целом.

В основе самого названия обрядов, адресованных *душам, всем помным и непомным* покойникам, — память, воспоминание. Воспоминание в этом случае мыслится как особое действие, в котором снова воплотится, снова окажется живым когда-то случившееся событие. Обрядовое время как бы идет вспять течению времени физического, вернее, оно лежит под ним — время непреходящих и неразвивающихся событий. Календарные обряды разыгрывают, повторяют, «обновляют» некое мифическое событие, которое не случается в другой форме, кроме как в обрядово-символической (и в этом их отличие от церковных праздников). В обрядах же жизненного цикла неповторимое событие личной жизни (свадьба, смерть) представляется повторяющимся в другом масштабе, как бы переходящим от одного члена человеческого общества к другому. С этой точки зрения поминовение соединяет в себе атмосферу календарного обряда и обряда жизненного цикла: встреча с *душками* повторяется так же, как встреча Масленицы, но в отличие от нее имеет реальную точку отсчета: событие смерти.

В отношении к *душам, дедам, мэрлой родзине* существенно знание о том, что когда-то они были другими — живыми. Эта двойственность, отсутствующая в отношении к персонажам традиционной низшей демонологии, и определяет весь характер *свят для мэрлых*.

Вспомним о том, что существуют две совершенно разные поминальные традиции: на кладбище и в доме (их календарную приуроченность см. в прилагаемой таблице). Первая традиция, как можно

предположить, соотносится с древнейшим обрядом тризны по «заложным» (нечистым) покойникам. Она приурочена к лету (Фомина неделя, Троица), к дневному времени суток. Ее отличает бурный характер поведения участников («до полудня плачут, после полудня скачут»): пьянство, драки, обливание водой или киселем. Круг поминующих — все село. Известны исторические свидетельства о поминовении «заложных» всей Москвой [Снегирев 1838, 207]. Обычно в осеннем и летнем поминовении участвовал священник.

Другая традиция поминовения соотносится с *рожаничной трапезой, молением навьям в бане*. Поминовение, приуроченное к Дмитриевской субботе, Рождеству, к Великому посту, совершается в узком семейном кругу — это поминки по «своим». Они продолжаются два дня: первый день — канун, *бабы, лазня*, постное угощение; второй день — скромный, *деды*. В центре домашнего поминовения — ночь, когда за неубранным столом *деды вечерают*. Атмосфера здесь иная: это страх и молчание. Священник не присутствует.

Современное различие этих двух традиций не основано на разделении покойных на «заложных» и «чистых». Скорее, его можно объяснить приуроченностью обряда к разному месту (дом — кладбище) и разному времени суток (день — ночь). Дом и кладбище в обрядовое время поминовения меняют свое мифическое значение на противоположное.

Кладбище, ритуально узаконенное пространство смерти, *священная земля*, обладает постоянным магическим полем (ср. опасность проходить мимо кладбища; гадания на кладбище; черную, любовную и врачебную магию, связанную с кладбищенской землей; роль кладбища в других обрядах и т. п.). В поминальный день, так же как в день погребения, кладбище, напротив, становится пространством повышенной жизненности и требует действий, запрещенных во внеобрядовое время: смеха и веселья, воровства предметов с могилы и т. п.

В то же время дом, «свое» пространство, открывается во время зимнего поминовения *душам*, т. е. самой смерти, и становится опасным для живых: совершающие обряд не могут подойти к столу, спуститься с полатей или печи на пол, не поплатившись за это.

О значении дня и ночи для обрядовых действий говорить не приходится.

Погребальный обряд можно представить как вынос физической смерти из пространства жизни. Хоронится, «прячется» не только покойный, но и сама смерть. Пространство, на котором она господствует, переносится обрядовыми действиями из дома на кладбище. Те, с кем не производится этого ритуала, остаются «ходячей нечистью», *дводушниками*, которые *сланяюца на разному статку*.

Поминальный день (здесь и дальше речь идет о домашнем поминовении, которое собственно и называется в Полесье *деды*) возвращает к тому, чем начинался погребальный обряд: открываются ворота на кладбище, отпирается дом, смерть приходит за стол. Ужас, который испытывают домашние в *дедовую ночь*, можно сравнить только с первой ночью при покойном, когда *сторожат тело*. Если начало поминок строго оформлено — это призыв-приглашение: «*Хай прійдзё хто помёр*», «*Уся родзіна мэрла, кульки е шчо, прыйдзітэ вечерати. Мни ни страшно, шчо мати моя мэрла, мни ни страшно, шчо ойц, муі мэрлы...*», то конец часто размыт: северные *проводы душиек*, когда их наутро спускают из окон по полотенцу и провожают до кладбищенских ворот [Терещенко 1846, 123], для Полесья не характерны.

При совершении погребального обряда многое делается для забвения покойного (натирают грудь землей, глядят в печь, на ноги коней и т. п.), в поминальный день наоборот — для пробуждения памяти об умерших. Вместе с тем в самом похоронном обряде есть моменты, идущие против его основной интенции — удалить смерть от области живых: родные не отдают тела при выносе; в плачах звучит призыв вернуться:

Не зачем ты, батюшка, не раскладывай,
 Не за лесами-то темными,
 Не за реками-то быстрыми —
 Через реки-то мы устроим мосты дубовые,
 А в лесах-то поставим сторожев надежных;

[Смирнов 1920]

на второй и третий день после погребения ходят *побужаць могилу* [Шейн 1890, 541]. Наконец, поминки сорокового дня с приглашением *души* покойного в дом почти совпадают по составу действий с календарным обрядом. Эти моменты в обряде — как *навья косточка*, скрытая, по народным верованиям, в живом теле.

Таким образом, побочный, противоречащий основному мотив похорон развивается в отдельный обряд, поминовение.

Как мы уже говорили, поминки остаются обрядом жизненного цикла, поскольку жизненный цикл в традиционном сознании не завершается смертью. *Душа* — именование умерших и *душа* — причина жизни: «*Если тело ходит и владеет, значит, есть что-то, може, душа*» (Полесье). Загробное существование, как это изображают обрядовые действия, не бестелесно. По славянским представлениям, мертвые продолжают расти (в гроб ребенка кладется смерок отца — чтобы

не перерос), нуждаются в пище (поминальная еда), ходят молиться в церковь (но ночью, с пятницы на субботу — Полесье). Таким образом, продолжающееся существование требует ритмически повторяющегося оформления. Белорусская терминология показывает, как земной год уподоблялся загробному дню: осенние поминки — *вечеря на радзіцелях*, зимние — *палудзінь на радзіцелях*, весенние — *снеданье на радзіцелях*, летние — *обед на радзіцелях*.

Включаясь в вечный круговорот, умершие теряют имя, возраст, пол: все они *деды, наши*. Безымянность умерших, представление их как анонимного множества (*pluralia tantum* термина) так же существенны для народных поминок, как имя в церковном поминании.

Однако кровнородственные связи сохраняются в загробье: это видно и из метафорической основы термина (*деды, родители*), и из поверий о том, что «нечистые» покойники (вампиры, *двудомники*) страшны прежде всего для родных (ср. сербское поверье о *вештице: вјештица на своју крв трчи*) [Чажкановић 1973, 88]. «Свои», чистые покойники оказывают помощь и предвещают судьбу тоже в первую очередь кровным.

Вера в сохранение кровных связей объясняет замкнутость традиционного осенне-зимнего поминания семейным кругом — видимо, реликтовую черту некогда общего для погребального обряда правила [там же, 573]. Предметная метафора такого семейного поминания — веник, связанный из прутьев по числу членов семьи, которым старшая из женщин *опахивает могилу* [Зеленин 1914, 137].

Итак, жизненный цикл, по традиционным представлениям, продолжается после смерти и сливается с природным круговоротом.

Неразорванные кровные связи ставят живых в родственные отношения с природными стихиями: с.-рус. *родители вздохнули* — оттепель. В половодье дети пускают щепочки *деду, бабульке* [Добровольский 1894, 307]. *Души, родители* окружают человека традиционной крестьянской культуры дома, в поле, в лесу, в любое время суток, при любом состоянии природы. Дождь, гроза, мороз, засуха, град — во всем этом невидимо присутствуют *души*¹.

Расположение «того света», *онного соживленьища*, противоречиво засвидетельствовано обрядовыми действиями: мир *дедов* располагается под землей (с этим представлением связано *кормление могил*), в высотах (печенье *лесенок* из теста, вывешивание веревок на могильных

¹ Этому, сохранившемуся до позднейшего времени, славянскому отождествлению умерших с природой — отождествлению полному, до неразличимости — мы не найдем параллелей среди европейских традиций. Но они удивительным образом переключаются с африканскими верованиями!

деревьях имеют целью помочь душе взойти на небо), в избе (в печи, куда нельзя кидать связанные метла, в печной трубе), в вихре, в дожде. Из суеверных рассказов о встречах с умершими можно заключить, что область смерти мыслится как расположенная здесь же, в мире живых, как реальность постоянно присутствующая, но открывающаяся живому только во фрагментах, при чрезвычайных обстоятельствах: в несчастьях, в сновидениях, во время погребальной процессии, перед кончиной. Сверхъестественный мир при этом отличается от обыденного не столько своей «обратностью» (как полагают некоторые исследователи славянских древностей), сколько алогичностью, рассыпанностью, неуловимостью своих внутренних связей.

Если повседневная традиционная жизнь стремится избежать столкновения с этим постоянно ощущаемым, соприсутствующим миром, то поминальные дни направлены на то, чтобы выявить это присутствие, столкнуть живых с областью смерти. Правда, *деды* на поминках остаются невидимыми (невидимость — постоянный атрибут смерти, которая *не кажась ходит*), их можно увидеть только особым магическим способом (например, с печи глядя через кость), их видят только *чистые души* — дети или те, кому суждено умереть в этом году. Однако следствия их присутствия очевидны. Ложки, оставленные для покойных, наутро оказываются перевернутыми. Если на столе оказывается нож, если кто-то не оставляет куска хлеба на столе в поминальную ночь или подходит к столу, в то время как *деды вечерают*, — они мстят домашним: перевертывают стол, катают человека по избе, снятся и мучают в сновидениях.

Итак, домашнее поминовение глубже, чем любой другой обряд, противопоставлено внеобрядовой жизни — самим отношением к «иному» миру. Оно провоцирует прямую, очную ставку со смертью и умершими, чего традиционная повседневность всеми силами избегает. Зачем же инсценируется эта крайне опасная, в восприятии самих участников обряда, встреча? В чем прагматика домашнего поминовения? Нет свидетельств о том, что исполнение поминовения должно приносить удачу, плодородие или богатство. Однако его неисполнение грозит злыми последствиями. Это не что иное как обряд-жертва.

Общий смысл погребального обряда драматически выражает карпатская игра *в бога и черта* [Кузеля 1912, 228]. Участники похорон в ночь перед погребением разбиваются на две партии: *боговы* и *чертовы*, иначе — «живые» и «мертвые». Две эти группы сталкиваются, стремясь перетащить кого-то из противоположной партии на свою сторону; перетащенный на сторону «мертвых» и есть *душа* умершего. Здесь же, в домашнем поминовении, две стороны — живых и умерших — сталкиваются, чтобы разойтись в прежнем составе.

Календарные поминки в продолжение года *

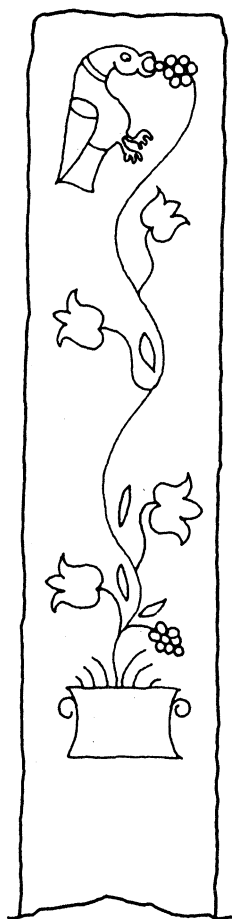
| Календарная приуроченность | Место обрядовых действий | | Термин | Территориальное распространение |
|---|--------------------------|----------|--|---------------------------------|
| | дом | кладбище | | |
| I. Осеннее поминовение | | | | |
| а) Покров (суббота перед 1 октября) | + | | дедóвая недéля яросл., во-лог., вятск., костр., нижегор.; родичи хóдзюць черниг.; За-дúшницы блг.; Михаýловские дедý зми́три-евка блр.; | |
| б) Дмитриевская суббота (суббота перед 21 октября) | + | | осенины блр.; крýшки калуж., задúшная суббота укр.; | |
| в) Михайлов день (перед 8 ноября) | + | | вечéря па радзiцелях блр.; хавтýры минск.; третьé дидý полес., чýда гом. | |
| II. Зимнее поминовение: | | | | |
| а) Перед Рождеством (25 декабря) | + | | гретьé покóйников щигр., жечь перiны, жечь костяшки ю.-рус., родителям, поминки гретьé ю.-рус. | |
| б) В период святок, от Рождества до Крещения (6 января) | + | | | |
| в) Заговение на Великий пост, Мясопустная неделя, Масленица | + | | палúдзинь па радзiцелях блр., мясные дядý блр., тóвстая суббóта блр. | |
| г) Прощеное воскресенье | + | | целóвник новг. | |
| д) Субботы первых трех недель Великого поста | + | | | |
| III. Весеннее поминовение | | | | |
| а) Четверг Страстной седмицы | | + | Стáрый Велiк день блр. | |
| б) Фомина неделя, вторник | | + | Рáданица смол.; Рáдуúница полес.; нáмска Трiбца, нáмски Велiк день полес.; новскóй втрóрник сольвыч.; нáвы привoды калуж.; гробки ю.-зап., полес., снeдáньe па радзiцелях блр. | |
| IV. Летнее поминовение: | | | | |
| Троица; Вторник или четверг следующей за Троицей недели | | + | троечкие дяды блр.; проводнáя недéля полес.; нáвский великдeнь блр.; пáрить ста- | |

| | | | | |
|---|---|---|---|--|
| | | | риков блр.; русáльная неде- ля блр.; дедовица полес., ки- селёв день обонежск.; абед па радзіцелях блр.; Тройча- ные дедыгом. | |
| V. Внезонаное помно- вение: | | | | |
| Произвольно устано- вленный день общего помно- вения селом (общинаой) | + | + | | |
| Произвольно устано- вленный день семейного по- миновения | | + | канун сев. | |
| Суббота каждой недели | + | | суботы дідівни укр., деды черниг. | |
| Каждая пятница | + | | | |

* Примечания к таблице

1. Кроме отмеченных в таблице дней, посвященных умершим, поминальные элементы присутствуют во многих других календарных и окказиональных обрядах.
2. Закрашенность последней графы таблицы отмечает повсеместность (или большую широту) распространения данной традиции поминовения.

Тема доли в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)



Представление (символ, принцип, тема ¹) «доли» — одно из самых значимых и действенных в славянской культурной традиции, и архаично-языческой, и народно-христианской ². Поверья о «доле» (Доле) (см.: [Потебня 1985]), этическая философия, в центр которой поставлена идея доли (славянская народная этика очень мало изучена), — идеологический ярус действия этого представления. На материально-бытовом ярусе его можно узнать, например, в ежедневном ритуале деления хлеба (или вообще еды) за общей трапезой в традиционной крестьянской семье. Между этими полюсами, в области народной словесности доля (участь, судьба, рок, «жеребий», «талань») действует как важнейший сюжетообразующий мотив сказочного и легендарного эпоса, лирической и эпической песни (особенно баллады) ³ — вплоть до книжной «Повести о Горе-Злочастии». Как все центральные символы традиции, доля реализуется в самых разных пластах реальности и входит в смысловые связи со множеством других разномасштабных символов. Специфика смысла такого символа состоит в его принципиальной неопределенности или семантическом протеизме.

Самые архаичные элементы семантики доли открывает обрядовый материал. Описывая погребальный обряд восточных и южных славян позднейшего времени (XIX–XX вв.) по модели

«смысл ⇒ текст» (см. часть I, главу 1),¹ на его содержательном уровне мы обнаружим, что тема *доли* (вместе с темами *пути* и *дома*) оказывается определяющей для всего построения обряда, его функциональной, предметной, действенной, терминологической системы.

Рус. *доля* (связанная с глаголом *делити* той же каузативной связью, что *рокъ* и *ректи*) входит в семантическое поле слов, уже утративших непосредственную связь со своим этимологическим значением (таких, как *век*, *бог*, *счастье*, *спора*). Рассматривая их наряду с *долей*, мы читаем их как семантический архаизм — но именно он актуален в контексте обряда.

Нужно заметить, что негативные пары, при помощи которых за *долей* и другими «роковыми» словами закрепляется положительное значение (*недоля*, *несчастье*, *бессчастье*, *злочастье* и под.), — вероятно, позднего происхождения. Исходно *доля*, *часть* и даже *счастье* (ср. присловья типа *такое его счастье!*) нейтральны относительно оппозиции *хороший/плохой* и могут называть оба вида судьбы, и «фортуны», и «фатум». Важнее здесь другая оппозиция: *свой/чужой*, в которой *доля* со всей определенностью отнесена к *своему*.

Одно из семантических слагаемых в значении этой группы «роковых» слов настолько ясно, что заслоняет другое: это 'бесповоротно предопределенный срок и характер отдельной жизни; в частности, удача человека и его достаток'. В еще более архаическом срезе это 'жизненная сила, *vis vitalis*', которую человек получает при рождении и должен израсходовать до смерти.

¹ У нас нет удовлетворительного обозначения для непонятных обобщений, точнее, порождающих смысловых единиц такого рода: они нигде не даны «в чистом виде», а извлекаются исследователем из варьирующих их конкретизаций.

² В частности, тема *доли* (среди других) отличает «народное христианство» от ортодоксального, строя картину абсолютной и однозначной предопределенности — не только событий жизни (*на роду написано*), но и душевного облика (*такой уродился*). В силу ее абсолютной неизменности *долю* человека можно узнать уже при рождении (ср. мифических болгарских *Орисниц* и русские сказки о рождении *Доли* вместе с человеком) или в другое время, магическим путем. В силу того же свойства не только попытка изменить *долю*, уйти от своей *доли*, но несогласие с ней представляются не только безнадежными, но и нечестивыми. Славянская *доля* в незначительной мере «наследственна»: мотив родового рока здесь развивается сравнительно мало. Кроме *доли* — двойника человека, в славянских поверьях действует «ничья» или «чья угодно» *доля*, прикрепленная к пространству (*урочное место*) или времени (*урочный час*).

³ «Ты талань моя, таланюшка таланистая, / Талань участь, горя горькая. / На роду талань уписана, / В жеребью ли талань выпала, / Со делу ли доставалася, / Со младости до старости, / До седата бела волоса!» // Русские народные баллады. М.: «Современник», 1983. С. 263.

С этой семантикой связано прежде всего обрядовое противопоставление своей/не-своей смерти (гесп. «чистых»/«нечистых» покойников, гесп. разных типов ритуала), впервые описанное для славян Д. К. Зелениным. Умершие «своей» смертью почитались как «предки», *святые деды-родители*, «не-своей» (скоропостижной, насильственной) — становились существами демонической природы, «заложными» (блр. *нечистик*, полес. *двудушник*, *двудомник*, *нипритомник*, *пужайло*, блг. *вапер*, *лепир*, блр. *вупор*, ю.-слав. *вовколак*, *върколак* и др.). К «заложным» были отнесены: «Иже покры вода и брань пожра, трус же яже обяят и убийцы убиша и огонь попали; внезапно восхищенные, попадаемые от молний, измерзшия мразом и всякою раною» (*Мертвенный Канон*, цит. по: Зеленин 1916, с. 27).

Можно добавить, что представление своей смерти распространялось у славян на все живое: особым образом хоронили падший во время эпидемии скот, в котором, как в «заложных», предполагалась сила «тянуть за собой в могилу»; для священных деревьев устанавливалось право на «свою», *ветровую* смерть (т. е. их не позволялось рубить).

Опасность, заключенная в «заложных», состояла в том, что они не избыли своего века. *Век* актуализирует здесь свою архаическую реконструируемую семантику, общую для многих индоевропейских обозначений времени. Этимология слав. *вѣкъ* < *veikъ* < *vei-/voi* (ср. др.-рус. *вой*, лат. *vis*) обнаруживает исходную и.-е. семантику 'жизненная сила, *vis vitalis*' [Гавлова 1967, с. 36–39]. *Век* как «срок человеческой жизни» (не имеющий точного количественного измерения) — время наполненное, близкое к доле, время расходования жизненной потенции. Обряд может конкретизировать ее как потенцию производительную⁴, но интереснее другая синонимия: *век*, возраст человека приравнивается к его росту — см. многочисленные обрядовые акты и регламентации, связанные с меркой⁵, из которых видно, что рост — символ, замещающий всего человека, его двойник, как тень или отражение.

⁴ Ср. «смотрины» покойного [курск., Гнатюк 1912, с. 418].

⁵ Ребенку в гроб кладут мерку отца как предел продолжения роста за гробом [обонеж., Куликовский 1890, с. 55]; смерок кладут в могилу [сев., Бурцев 1911, с. 181]; мерку, снятую шнуром, хранят «чтобы привязать счастье» [чернов., Гнатюк 1912, с. 349], чтобы пчелы не уходили [костр., Смирнов 1920, с. 9]; меркой-ниткой перевязывают ноги корове; деревянной меркой бьют коров [терн., Гнатюк 1912, с. 376]; мерку-подошок ставят в изголовье детской могилы, «чтобы дети жили» [влад., Завойко 1914, с. 96]; *сточок* — свечку в рост покойного — ставят ему на грудь, после похорон — на его место; сжигают в 40-й день [чернов., Гнатюк 1912, с. 340, 349] и др.

Жизненная сила, не израсходованная теми, кто умер *до часа*, действуя уже из области смерти, «берет душу» у живых, как сама смерть. В поверьях часто отмечается, что срок *хождения нечистиков* ограничивается их *часовой, правдивой* смертью. Самыми опасными в силу этого представлялись умершие дети (в позднейшей трансформации — некрещенные дети); в похоронах детей есть особые регламентации (например, запрет на плач).

Мы оставляем в стороне конкретные различия обрядов и списки «нечистых» в разных локальных традициях⁶, их историческое изменение, сводящееся к вытеснению *века* и *доли* как определяющего момента (см. об этом: часть I, главу 1). Здесь нас интересует другая, не замеченная Д. К. Зелениным, но не менее архаичная и противоположная модификация обрядовой «нечистоты»: пережитой век, слишком долгая жизнь. Особенно ее акцентирует болгарская традиция: известны болгарские поверья о том, что глубокий старик может превратиться в вампира (ср. рус. *чужой век заедает* — о долго живущем старике); особые плачи «зажившихся» стариков по себе (с.-зап. Болгария [Кауфман 1978, с. 277]); наконец, *помана* — поминки по себе, совершаемые при жизни, попытка положить законный предел своему *веку* (с.-зап. Болгария [Петров 1962, 277–296], вост. Сербия [Кулишић 1970, 103–104, 242–243]). На восточнославянской территории можно проследить лишь слабые отголоски этого представления — в некоторых особенностях похорон стариков (одежде, транспорте, более высокой «плате за место») и фольклорных преданиях (преимущественно украинских) о том, как некогда убивали стариков и почему перестали это делать (*сажать на лубок*). Представления о нечестивости «пережитого века» приводят ко второму семантическому компоненту *доли*.

Доля, удел, часть, участь в традиционной славянской картине мира могут быть верно поняты только в связи с тем, что предопределенность, которую они выражают, действует не только «по вертикали», но и «по горизонтали». *Доля* — «часть некоего целого, назначенная от-

⁶ Представление о «не-своей» смерти не является исключительно или оригинально славянским. Прибалтийско-финские языки свидетельствуют о существовании того же разделения: семантическое поле глаголов «смертного исхода» различает группы обозначений «своей» и «не-своей» смерти, причем, как и у славян, «смерть до срока» находится в сложном соотношении со «святой смертью» [Нирви 1970, с. 43–47]. Такое сходство может интерпретироваться как следствие славяно-балто-финских контактов; но, скорее всего, здесь, как и в других актах и символах погребального обряда, мы имеем дело с универсалиями человеческой культуры: ср. в такой этнически далекой культуре, как нагуа, разряды умерших, почти совпадающие со славянским «Мертвенным Каноном» [Леон-Портилья 1961, с. 226–227].

дельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, *долями*»⁷. Век как «некоторый объем жизненной силы» распределен между всеми членами человеческого общества, поэтому мотив вампиризма, питания чужой силой (жизнью, кровью) в архаических представлениях о стариках неслучаен.

На том же принципе взаимозависимости отдельных «частей», «долей» основаны сложные славянские представления о *споре*. *Спора*, как и *век*, соединяет значения «временного отрезка» и «жизненной силы»: (сь-рог-: ср. в *поре*, *порный* «сильный», сев. *порато* «очень»). Кроме таких простых значений *споры* и *спорности*, как «плодовитость», «способность производить изобилие», есть более сложные, связанные с употреблением времени: так, *спорый* корм, *спорые* деньги расходуются очень медленно; человек, имеющий *спору*, работает необыкновенно быстро и продуктивно. *Спора* «растягивает» время, когда речь идет о трате, и «сжимает» его при приобретении.

Предполагается, что тот, у кого *спора* больше обыкновенной, забирает ее у других (как старик *заедает чужой век*). В обоих случаях перед нами специфическое представление о предопределенности не только отдельных частей, *долей*, но и объема целого, которое можно представить — и обряды представляют — в образе хлеба, разделенного на части⁸. На этом своеобразном «законе сохранения силы»

⁷ Ср. сходную картину судьбы-доли в греческой традиции: «Для греческой архаики и ранней классики (8–5 вв. до н. э.) бытие человека извне и изнутри органически определено его „долей“ — местом в полисном укладе, которое он наследует при рождении так же непосредственно, как и свои природные задатки (судьба как „доля“ — таково значение терминов *μοῖρα*, *αἴσα* и *εἰσαρμένη*)» [Аверинцев 2000, 166]. Важное различие, однако, заключается в том, что славянская «доля», в отличие от греческой, не развивается в «этос», определяющий судьбу человека изнутри. Славянская «участь» дается извне, тогда как греческая, словами С. С. Аверинцева «не сваливается на человека извне, а разворачивается из него, как его этос» [там же, 167]. О связи *μοῖρα* со смертью см. ниже.

⁸ О связи представления судьбы с частью общего хлеба, выраженной в ритуале деления хлеба при гадании и в других обрядах Полесья, см.: [Страхов 1983, с. 99]. В погребальном обряде деление хлеба совершается на другой день по погребении (*розкуштовуюють колачъ*) в знак того, что доли умершего в доме уже нет [Дрогоб., Гнатюк 1912, с. 314]. Ср. также поверье о том, что крошки, оброненные со стола, едят некрещеные дети [костр., Смирнов 1920, с. 28]. *Доля* некрещеных детей (*стратчат*, *потерчат*) уподоблена этим крошкам.

Хлеб вообще синонимичен «жизни», «душе» (ср. до 40-го дня не месят хлеб, так как верят: как расширяется тесто, *така се разпывала душа на умрялото* — блг. [Вакарелски 1977, с. 497] — и наоборот: «печением хлеба начинается обряд, иногда даже до кончины — хлеб месят в ногах умирающего, чтоб с горячим паром „душа вышла“» [там же, с. 491]), «доле» (ср. традиционные родопские проклятия типа: *Да ти хване хлябът очите* [Геров 1975, 5, с. 502]; *Да ме убие хлябът, Дано те ослепи леба* [Ташев 1966, с. 98] и под.).

в мироздании основана традиционная славянская магия, как «профессиональная»⁹, так и обрядовая. Возможность каких-то новых, трансцендентных источников энергии исключена. Представление споры актуально для погребального обряда: он призван сохранить спору (урожайность зерна, плодовитость скота, целебную силу трав, чадородие), которой угрожает присутствие мертвого (иначе: которую он может «забрать с собой»).

Семантический мотив «части», «дележа» присутствует в разных терминах погребального обряда. Само слав. *смерть* (часто с ласкательными суффиксами и украшающими эпитетами: *Смерточка*, *Смертушка*, чеш. *Mila Smrti*, укр. *Божья смерть*) восходит к и.-е. ряду **mer-/mor-/mr-*¹⁰, который ставится в связь с такими «культурными словами», несущими значение «части», как греч. *μοῖρα*, *μέρος*, *μεῖρομαι* [Фрейденберг 1978, 537; Chantraine 1968, 3, 678] и в.-сл. *Мара*. Таким образом, **sb-mrt-i*, в которой представлен тот же словообразовательный тип, что в **sb-cęst-je*, **sb-bož-je* [Иванов, Топоров 1965, с. 75], несет исходную семантику «наделенности долей», так что фразеологизм *своя смерть* просто дублирует ее. Подобную семантику,

Сопоставленный со смертью, миром умерших, хлеб может быть и противопоставлен ей: ср. славянский обычай раздавать зерно из гроба, заготовленного при жизни (костр. [Смирнов 1920, с. 11]; укр. [Чубинский 1977, с. 707]). Символика хлеба распространяется на утварь, используемую в хлебопечении (квашня и крышка квашни), на место хранения зерна (ср. обычай ставить гроб на ночь в амбар [витеб., Шейн 1890, с. 530]), легендарный обычай свозить убитых стариков в хлебную яму [Велецкая 1978, с. 51]), на место обмолота, в ригу — ср. поверье о *ригачнике*, охраняющем от *умранов* [олон., Хрущев 1869, с. 19]. Славянские иллюстрации к общеархаической «загробной» семантике хлеба [Фрейденберг 1978, с. 39] неисчислимы. Интересно, что в славянских поверьях хлеб превращается в строительный материал загробья: *На небяске церковь с тирогов срублена, присноками выложена, лодками (оладьями) подшита* [смол., Добровольский 1894, с. 310] — ср. сказочный мотив «пряничного домика» и такие поминальные хлебные изделия, как *лесенки*, по которым «душа восходит на небо».

⁹ Магические акты сводятся к перераспределению силы; *видьмарь* «отбирает» нечто в одном месте и «передает», «насылает» в другое. Действие такого рода противоположно чудотворству, «творению из ничего».

¹⁰ В восточнославянских преданиях о *Маре* и *Кикиморе* наблюдается как бы двойное греческой Мойры: укр. *Мара* — персонификация обморока, «сестра Сна», блр. *Мара* — призрак, тень умершего. Мотив прядения, отсутствующий в двух этих образах, — почти единственная характеристика севернорусской *Кикиморы*, *Шиши моры*, *Шишиги*, которая зато не связана с долей и с умершими (редкое свидетельство: «Кикимора с прялкой привидится — к смерти» [Максимов 1903, с. 11, 67]). В беллетристической записи кижского рассказа о *Маре запечальной* она представлена точным двойником Мойры: «Мара ниточку с кудели перервет — в лесу дерево мужика погубит, или волна в Онеге захлестнет, или зверь в лесу изломает» [Пулькин 1973, с. 28]. Характерна связь Мары с запечком, печью — местом гаданий и местом присутствия *душ* на поминках.

видимо, несет з.-укр. *Божья смерть* [Гнатюк 1912, с. 257]: ср. слав. **bog-* в его реконструируемом значении «доля» [Иванов, Топоров 1965, 66–67]. Тот же корень формирует общеславянскую терминологию «умершего»: укр. *небого*, блр. *небощик*, *нябощик*, *небіщик*, чеш. *nebožtik* (семантика, соседствующая со значением «бедности»: хорв. *uibože* 1) «нищий», 2) «покойник» и «неполноценности»: рус. *убогий*). В оформлении негативных префиксов *у-* и *не-* эта лексика дает, по всей видимости, противоположную картину: смерть как «отсутствие доли; недоля, в частности, нищета» (ср. этимологическую семантику **bog-* в рус. *богатый*). И действительно, нищий в обряде — «заместитель» покойного, получающий его *долю*. Вообще нищий у славян, как известно (также *гость*, *чуженин*, *просјак*) окружен значением «божества», «обожествленного предка» (ср. обрядовое попрошайничество колядовщиков — «гостей из страны мертвых»). С темой «нищеты умершего» связан мотив голода в обряде, удовлетворению которого посвящены *кормление могилы*, *угощение души*¹¹ на поминках, оставление хлеба и воды (вина) в красном углу или на окне в течение 40 дней. При этом умершие, в контраст своей «нищете», почитаются источником всякого изобилия (*деды хлеб-соль засылают*) и отождествляются — даже лексически — с *долей* (оставшееся от поминок ставят под лавку, *чтобы доля заговела* — сумск. [Гальковский 1913, 74]), с хлебом (см. примеч. 8), с богатством¹². Такая антиномичность, свойственная архаическим пластам культуры, не требует разрешения: *доля* есть смерть и есть жизнь, хлеб есть смерть и есть жизнь, смерть есть *доля* и *недоля*, голод и кормление, нищета и богатство. Таково нормальное состояние ключевых терминов традиции.

Исполнители погребального обряда отчетливо видят в нем деление живых с мертвыми, выделение умершему его *доли* — ср. северную причету: *Наделю ты, мила лада, / Усем домом и поземом, / Наделю тебя скотиком, / Хлебушком да отсыплюся, / Денежком отсчитаюся* [Ефименкова 1980, с. 17]. Особенно это явно в похоронах девушки, приданое которой раздается подругам. При этом обрядовые жертвы, имеющие исходный смысл «выделения *доли*», могут получать другую моти-

¹¹ Ср. фольклорный мотив вечного голода Смерти, «испытания едой» новичка в загробном мире [Пропп 1946, с. 293], такие термины, как блг. *ада несита*, укр. *голодний*, *высушеной* — «умерший» в причети. Кормлением можно откупиться от «приходящих за душой», например, от кукушки, которая *иска душу: Ако си гладна, на ти хляб и соль и повече да не дохождаш* [комр., запись И. Седаковой].

¹² Загробье — царство изобилия; архаическая семантика богатства хтонична: ср. такие приметы смерти, как обильный урожай (льна, зерна, — «на покров головы»). Изобилие — неперемнное свойство поминальной трапезы в большинстве локальных традиций.

вировку: «На том свете человеку принадлежит все, что он при жизни роздал, а также то, что роздали за него» [Маринов 1981, с. 332].

Описывая, что составляет *долю*, которую выделяет человеку обряд, мы почти повторим список причети. Это прежде всего дом, заменой которого являются гроб и могила — рус. *домовина, домок*, блр. *домовье*, блг., *кѣща*, укр. *гарна хата*, серб. *кућа* (ср. блг.: «Да *измета аз твоята кѣща* — т. е. могилу, *та да не изметеш ти моята* — т. е. дом» [Вакарелски 1977, с. 494], а также обрядовую просьбу к покойному, чтоб он не брал с собою дома [Смирнов 1920, с. 12]) — заменой, однако, не полной, так как определенные части дома (покуть, печь, подпол) остаются посвященными *дедам*; по некоторым поверьям, это место их постоянного пребывания.

Затем, это домашний скот: корова, лошадь. Судьба коровы связана с судьбой хозяйки: *бывае, у той жэ час, як хазяка помирае, товар убиць* [гом., запись О. Седаковой]; корову нетель отдают нищему: *коровку покойнику* [обонез., Куликовский 1890, с. 54]. *Душа припадаць* в лошадь, поэтому 3 дня после погребения лошадь не работает и отводится на гумно, чтобы *не томиць души нябожика* [Никифоровский 1897, с. 292].

Затем, это свадебная одежда. Ее кладут в гроб замужней женщине [Вакарелски 1977, с. 492]. Это вообще одежда и личные вещи: их уничтожают, или «хоронят», или отправляют по сточной воде, отдают нищим, или употребляют после разного рода очищений: омовения, «отпевания петухами» и под.

Затем, в долю умершего входит хл е б. Это и печеный хлеб, который кладут на гроб или в гроб (*коржец пекуть на воде с ведра, пресный, неукусный: то его, смерцяка, коровой шитацца* [гом., запись О. Седаковой]), и зерно (зерном осыпают гроб, лавку, дорогу, зерно со свечой приносят гости), и его *спора* (при выносе 3 раза шевелят и 3 раза подбрасывают зерно: иначе хозяин унесет спора — *стебло е, а зерно не е* (карп. [Богатырев 1971, с. 268])). В *долю* входят деньги: *денежком отчитаются*. Интересно, что более существенной формой оплаты обрядового труда в сравнении с деньгами-монетами (которые используются как «плата за перевоз», «выкупление места», *подорожна*) является холст: цельное полотно, полотенца, платки, фартуки, т. е. архаичные женские деньги славянской традиции [Gasparini 1973, 183].

Наконец, это кровные связи. Они также входят в *долю*: связь с умершим различными способами разрывается в ходе обряда — плач до *обмиранья*, с *хрястаньем* как бы отдает умершему его «часть» в семейных связях; значение «уже отданной части» имеет деление хлеба между домашними после погребения. В случае неразорванности этих связей умерший особенно опасен для ближайших родных (*Вјештица*

на своју крв трчи, Куд ће вјештица до у свој роді [Чајкановић 1973, с. 88]), супруг — для супруги (влад. *летун*, ю.-рус. *перелесник*, *обаясньк*, арх., орл., сарат. *огненный змей*), супруга — для супруга (укр. *гирна*)¹³, мать — для грудных детей.

Итак, древнейшее представление «своей» смерти включает в себе, во-первых, совпадение кончины с концом *века* (не раньше, но и не позже) и, во-вторых, наделенность умершего его *долей*, которую обеспечивает обряд. Второй момент определялся первым, но и его нарушения, даже при *правдивой смерти*, провоцирует неокончателность конца, смертоносное присутствие умершего в мире живых, лишаящее их *доли* (см. об этом: часть I, глава 1).

Тема *доли* проводится на всех уровнях обряда, но, вероятно, отчетливей всего — в его агентном плане. Цепь диалогов, составляющих обряд, разбивает всех его участников на две группы: «со стороны умерших» и «со стороны живых» — подобно свадебному разделению на «партию невесты» и «партию жениха» (в отличие от свадьбы, погребальный обряд выражает свою дуальную структуру очень прикрито: принадлежать «партии умерших» опасно; кроме того, состав этих групп подвижен).

Диалог с усопшим, составляющий драматическую основу похорон как примитивного действия (эту основу по-своему суммируют архаические игры при покойном: з.-укр. *забави при вмерци*, *забава парубоцька*), происходит и в вербальных формах (обмен репликами-формулами), и — обширнее и существеннее — в предметно-действенных. Основная сцена, многократно повторенная в обряде, может быть охарактеризована как встреча этих двух сторон, моделирующая встречу умершего «на том свете» (ср. такие термины обрядовых актов, как новг. *стреча*, влад. *перва встреча*, *встречник*, костр. *стрешник*). Задача участников встречи — отдать и принять или брать и давать — ср. участие этих глаголов во фразеологии «кончины» (*Бог/Господь убрал/прибрал, отдать душу, дубу дать, віддати Богови душу, а дятькови с...жу* — з.-укр. [Гнатюк 1912, с. 305]) и во фразеологии обрядовых актов (карп. *дать на позвунное*, влад. *дать за голову, подавать через гроби*, укр. *бере за голову, міру брати*), а также их синонимов (*отпустить душу, принять душу*). Эта семантика обрядовых актов вновь приводит к сопоставлению погребения со свадьбой. Глаголы *брать* и *давать* в связи с важнейшей для свадебного обряда категорией «взаимности» описал Г. А. Левинтон, предполагая в и.-е. **bher-* то же

¹³ В «долю», «талань», написанную на роду, входят супруг (супруга): ср. такие балладные сюжеты, как «Злая жена», «Жена разбойника». Супруг (супруга) может быть самым ярким воплощением «злочастия».

значение 'взаимности', что установлено для и.-е, **do-* [Левинтон 1975, 13–14]. Терминология погребального обряда дает ярчайший образец такой «взаимной» семантики: блг. *бране душа* 'кончина'; причем равно употребительно *бере душа* и *дава душа* (*бере* и *дава* относятся к одному субъекту, в отличие от рус. *отдать душу* — о человеке, *прибрать душу* — о Боге). Распространенный в разных славянских регионах обрядовый акт передавания жертвы через гроб (влад. *подавать через гроби*), через могилу (блг. *дава дарове през умрялото*) показывает, что место самого умершего мыслится как находящееся между «дающим» и «берущим».

Ко многим основным обрядовым актам, которые могут быть описаны в категориях «брать-давать» (вся серия жертв, сопровождающихся «договорными» формулами, как *на тое свят твоя да бѣде, на негов свят негова* — при передаче овцы или денег бедняку [одес., запись И. Седаковой] или «не брать — не давать» (сфера катартических и профилактических действий, например: не давать умирающему есть, чтобы он не забрал с собой еду из дома [одес., запись И. Седаковой]), можно добавить многочисленные действия типа «раздавать» (между многими) и «передавать» (через умершего другим). В большинстве сцен «взаимная» семантика распределена между двумя участниками таким образом, что дающий и берущий противопоставлены по признакам родной/чужой, богатый/бедный и др. Однако одна из центральных сцен обряда, поминальная трапеза — полное воплощение совпадения смыслов «давать» и «брать», которые в данном случае значат «угощать, давать еду» — и «угощаться, принимать еду». По своему смыслу обрядовая трапеза представляет собой прощальное угощение, которое родные готовят умершему «на дорогу», но сами же они и принимают угощение.

Сцена поминальной трапезы в славянской традиции представлена рядом вариантов:

- 1) двойная трапеза: первая — для приглашенных *родителей*, вторая — для живых;
- 2) общая трапеза, где покойному (блр. *госьцику почасному*) отведено почетное место;
- 3) общая трапеза, в которой покойный не имеет собственной *доли*, но каждый из участников отдает ему часть своей (отливая на скатерть или под стол первый глоток каждого кушанья или только поминального — киселя, кутьи) ¹⁴;

¹⁴ Ср. анализируемый В. Я. Проппом мотив угощения новичка в тридесатом царстве (области смерти), где у новичка нет своей доли, и он берет понемногу с каждого из 12 блюд [Пропп 1946, 102].

4) присутствие покойного опосредовано составом участников пира (нищими, стариками, изготовителями снаряжения).

В каждом из перечисленных вариантов поминальной трапезы, с убыванием роли «пустого места», представляющего покойного, участники пира все более и более «замещают» его, переходя на «сторону мертвых»¹⁵.

Тема доли важна и в другом, акциональном плане обряда. Обряд, рассмотренный как форма оперирования пространством, призван произвести раздел пространства на «область жизни» и «область смерти»: в затрудненном поступательном движении «пространство смерти» выносится из дома, перемещается на кладбище и замыкается там. Ср. формулу-заклинание: проведив *душу* до угора, указывают рукой в сторону кладбища: *Вот тебе дом, там и жить, а к нам следу нет* (арханг. [Ефименкова 1980, с. 21]).

Итак, описанный в перспективе темы доли, погребальный обряд можно определить как раздел, деление живых с умершим, души с телом, области смерти с областью жизни — и затем путь души, в соответствии с ее долей, в область смерти.

Суммируем то, что обрядовый материал дает для уточнения архаической семантики доли. Доля перекрывает оппозиции хороший/плохой, жизнь/смерть, не говоря уже о неприменимости к ней таких дихотомий, как материальное/духовное, конкретное/общее, вещество/энергия. Ее семантика более всего соотносена с полюсом «свой» в оппозиции свой/чужой. Доле синонимичны «жизнь», «смерть», «богатство», *оний свет, век, «хлеб», «рост»; встреча*¹⁶.

В народной поэзии тема доли развивается в менее характерный, более отвлеченный образ «рока», того, что «на роду написано». Но нельзя забывать, что самое оригинальное в славянском представлении доли — ее исходное значение части целого, состоящей во взаимной зависимости с другими частями. Реликты этого значения присутствуют и в позднейших славянских текстах, поверьях, этических нормах — в той этике, где оптимальное поведение составляет не «альтруизм», но довольствование своей долей и соответствие ей, ее приятие и полное употребление — без захвата чужих доль.

Древнее славянское представление доли напоминает о себе в сочинениях русских писателей и мыслителей нового времени — и порой

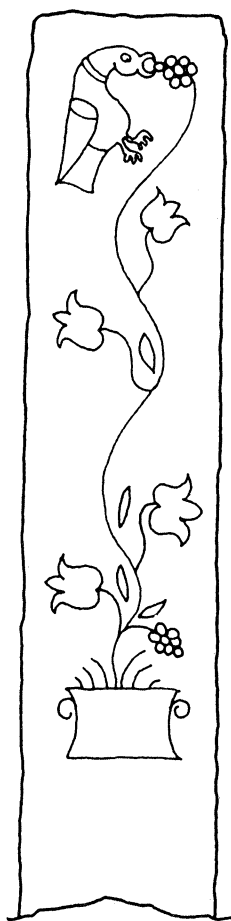
¹⁵ Вся еда на поминках мыслится принадлежащей умершему: ср. блг. *мъртвешка вода* 'вода, которой мыли посуду на поминках'.

¹⁶ О связи славянского представления встречи (ст.-сл. *срѣца*, с.-х. *срѣћа*, рус. диал. *устреча*) с долей см. [Иванов, Топоров 1965, 71–73].

самым парадоксальным образом; так, в нравственном постулате Ин. Анненского следует: «Социальный инстинкт требует от нас самоотречения, а совесть учит не уклоняться от страдания, чтобы оно не придавило соседа, пав на него двойной тяжестью» (*Ин. Анненский. Белый экстаз // Избранные произведения. Л.: Худ. Лит., 1988. С. 549*) – жертвенный пафос русского интеллигента соединяется со знакомой славянской идеей предопределенности целого, разделяемого между всеми.

Вечная память. Литургическое богословие смерти

Памяти Сергея Сергеевича Аверинцева



Избранная мной тема — богословие смерти — должна представляться по меньшей мере странной в отношении к общему замыслу коллоквиума¹. Но я думаю, что именно она открывает очень важный, если вообще не самый существенный аспект *социальной мысли* Отцов, социальной мысли Церкви, который современные обсуждения обычно оставляют в стороне. Это касается как предмета этой мысли, то есть *смерти* и *умерших*², так и формы ее выражения — литургической *поэзии*. Я постараюсь аргументировать оба эти отклонения от привычного хода обсуждения: и то, почему возможно (или необходимо) говорить о смерти и умерших в связи с социальной мыслью Церкви, и то, почему возможно (или необходимо) обращаться к образности литургических гимнов как к не менее полному и авторитетному выражению общего учения Церкви, чем дискурсивные тексты Отцов и Учителей.

Что касается первого: социум, общество (*жительство* по-церковнославянски, соотв. греч. *πολιτεία*), человеческий мир, каким его видит и выражает в своей литургической и молитвенной практике Церковь, состоит из *живых* и *умерших*. Любое общественное богослужение, любое келейное молитвенное правило свидетельствует об этом. Многое другое может сблизить церковную соци-

альную мысль с современной секулярной, но здесь проходит непреодолимая граница. «Хлеб — живым, бумагу — живым!» — этот лозунг, с помощью которого Владимир Маяковский отклонил проект публикации сочинений своего умершего учителя Велимира Хлебникова, несколько гротескно, но выражает радикальную «посюсторонность», присущую социальной мысли Нового Времени. Я бы сказала: угрожающую посюсторонность, неосмотрительный эгоизм «живых».

Мысль об устройстве земного социума была бы неполна, если бы она не имела в виду этой его невидимой части, ушедших, их непрерывающейся связи с живущими, их включенности не только в настоящее, но и в будущее — в *земное* будущее, как ни странно это звучит, — в движение истории к будущему.

Нужно заметить, что тем, что это последнее утверждение звучит для нас вызывающе странно, мы обязаны не только «постхристианскому» характеру современной цивилизации, но ее в широчайшем смысле «посттрадиционному» характеру. Представление о человеческом социуме, в самом реальном и практическом смысле общающемся с миром умерших, о том, что живые и умершие состоят во взаимозависимых отношениях, присуще любой традиционной культуре, будь то классическая Греция (ср. рассуждения Аристотеля о том, что только низкий человек может полагать, что умершим безразлично то, что происходит после них на земле — «Никомахова этика», 1100А) или самая архаичная «маническая» культура³. Диалог с умершими (не обязательно «предками»), закрепленный в ритуалах⁴, относится не к области частного, личного благочестия, но к общей социальной практике. Собственно говоря, почитание «своих» умерших и создает традиционный социум; при этом, как

¹ Международный коллоквиум «Социальная мысль Отцов неразделенной Церкви (первое тысячелетие)», Рим, Латеранский Университет, 2001.

² На политическом языке последних десятилетий это звучало бы вроде «защиты прав умерших», что, вообще говоря, тоже возможная постановка вопроса, хотя звучит это почти пародийно; но речь у нас пойдет совсем не об этом.

³ Занимаясь реликтами славянских языческих представлений о смерти, умерших, загробном мире, я могла убедиться, насколько они совпадают с самыми далекими культурными традициями вроде племенных африканских, так что не может быть речи ни о каких влияниях, заимствованиях и т.п.: здесь мы явно вступаем в мир человеческих универсалий.

⁴ Современные исследования открывают нам, что некоторые традиционные поэтические формы, как, например, форма элегического дистиха, представляют собой реликт такого ритуального диалога с умершими (умершим в этом диалоге принадлежит каждая вторая, симметрично разбитая на полустушия строка); см. [Брагинская 1983, 119–139].

хорошо известно этнологам, «своим» каждого умершего делает совершенный над ним погребальный обряд.

Итак, смерть и умершие как тема социальной мысли. Не только в том смысле, который реален для любой цивилизации: в смысле *памяти* — если не вечной, то необозримо долгой памяти умерших и их деяний, памяти благодарной или осуждающей: той *славы*, без которой в какой-то мере теряет смысл человеческое существование, поскольку эта *слава* и представляется окончательной реализацией жизни. Распорядителями этой *славы* в языческом мире назначены поэты, от их «священной» песни зависит, словами Гельдерлина, «*чему остаться*» (ср. древние ирландские легенды на эту тему). Мы должны сразу же заметить, что в стихирах погребения такая *слава* во многом поставлена под вопрос — как «суета», которая не переживет смерти: «*Вся суета человеческая, елика не пребывают по смерти: не пребывает богатство, ни существует слава: пришедшей бо смерти, вся сия потребишася...*» — «*Всё — суета людская, что не остается после смерти: не остается богатства, не идет вместе (с умершим) слава: ибо с приходом смерти все это уничтожено*») ⁵. Порог смертного и бессмертного (тоже, но совсем иначе — об этом ниже — совпадающего со славным, *прославленным*) здесь располагается в другом месте. *Славно*, то есть бессмертно здесь не «великое», а «непричастное греху», святое, иначе: причастное Славе Божией.

В любом случае *память* и *слава* (как она ни толкуется) — важнейшие темы социальной жизни. И не только в том, собственно христианском смысле, что молитвенная память и дела живых, как мы верим, помогают ушедшим в их посмертном бытии — и, с другой стороны, память и участие ушедших (с особенной очевидностью, святых, к которым постоянно обращается Церковь, а, как известно, никого нельзя счесть святым до его кончины) сопровождают жизнь живых.

Но более всего это существенно в том отношении, что само соединение живых и умерших в одном общении требует от нас другой мысли о *жизни* и *смерти*, другого разделения на «живое» и «мертвое». То, что остается живым, о *вечной памяти* чему просит поминальная служба, вовсе не покрывает «жизни» в ее эмпирическом объеме ⁶ («*вся суета*

⁵ Самогласны, глас 3. Все ссылки на текст Погребального чина даются по изданию: «Последование мертвенное мирских тел» // Требник. М., б. г.

⁶ Многое просит и требует забвения и успокаивается только в вечном забвении, как это прекрасно выразил Т. С. Элиот:

And I who am here dissembled
Proffer my deeds to oblivion...
As I am forgotten
And would be forgotten, so I would forget... —

человеческая, елика не пребывают по смерти») и, как мы уже говорили, не совпадает с «памятью потомков», земной славой. Если ушедшие не мертвы, то и живые не окончательно живы. Можно даже сказать, что живые еще несут в себе ту смерть, ту долю смертного, которую ушедшие уже оставили за порогом кончины, став, наконец, такими, словами Ст. Малларме, «какими их сделала вечность» — став «Самими Собой»: «Tel, qu'en Lui-même enfin l'éternité le change»). Но самая существенная новизна христианской темы «вечной памяти» в том, что полнота жизни *и умерших, и живых* ожидает в будущем («жизнь будущего века»). И если живым что-то нужно от ушедших, то и ушедшие чего-то ждут от живущих⁷.

В какой мере память об умерших может стать исходным импульсом для всеобщего социального проекта, может показать пример Н. Федорова. Как известно, федоровское учение об «общем деле» предполагает общей целью всей деятельности человечества «воскрешение отцов». Этому должны служить воспитание, образование, общественное устройство, естественные науки, техника... Это и будет, по Федорову, единственное по-настоящему *общее* и единственное в настоящем смысле *дело* человечества. Проект Федорова с его пугающим натурализмом — это, несомненно, искривляющее выпрямление христианской мысли. Однако мы не можем не чувствовать, что он по-своему укоренен в традиции: он порожден тем особым вниманием к отношению живых и умерших, которым отмечено Православие — и которое выражает прежде всего литургическое богословие. Об этом говорит сама многочисленность панихид и общих поминальных служб («Родительских») в православном церковном календаре (в атеистическом обиходе советских лет эта часть обрядности сохранялась лучше всего, сообщая и другим Праздникам поминальный характер)⁸.

И я, невидимый здесь,
 Предаю дела мои забвенью...
 И я, как я забыт,
 И хочу быть забыт, так я желал бы забыть...

(«Ash Wednesday», II)

⁷ Здесь можно вспомнить многочисленные предания о том, как менялась судьба умерших по молитвам подвижников. Ср. Синаксарь Субботы мясопустной: «многу тем ослабу имети, внегда за усопших молишися, отче» — «они (души в аду) получают великое облегчение, когда ты, отче (Макарие), молишь об усопших» (Триодь Постная. Изд. Моск. Патриархии. М., 1992. Т. 1. С. 21).

⁸ В «Родительские» храмы были переполнены: совершать поминование своих умерших считали обязательным для себя те, кто ни в какой другой день в храме не бывали. Кроме того, вопреки собственно церковным установлениям, в народном обиходе укрепилась традиция в большие Праздники (особенно в Пасхальное и Троицкое воскресения) посещать могилы родных.

Другой пример того, как рождается социальная мысль из поэзии погребения, — «Оправдание добра» Владимира Соловьева. В предисловии ко второму изданию «Оправдания» Вл. Соловьев рассказывает, что замысел книги возник у него на панихиде, во время пения: «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим». Сам по себе этот стих псалма Соловьев, несомненно, множество раз слышал в других контекстах, на других службах — на Утрени прежде всего. Но то, что он по-настоящему *услышал* его во время отпевания, кажется неслучайным. Так само название этой уникальной в поздней православной традиции попытки социальной христианской философии несет в себе отзвук церковного отпевания⁹. Можно предположить, что источником соловьевского вдохновения было не событие встречи со смертью само по себе, но тот образ, который принимает Церковь во время прощания с умершим. Подтверждение этому мы найдем в свидетельствах других русских писателей (см. ниже).

Теперь я попытаюсь объяснить вторую странность моей темы: выбор литургической поэзии (стихир прп. Иоанна Дамаскина и некоторых других песнопений, входящих в Чин погребения) как источника для размышлений о святоотеческой мысли. Когда мы говорим о мысли Отцов, то как будто само собой разумеется, что это прежде всего дискурсивная мысль, выраженная в последовательном изложении определенных положений и суждений, в трактатах, суммах и т. п. Один из величайших учителей Восточной Церкви, прп. Иоанн Дамаскин, которому посвящены мои размышления, — автор многих сочинений такого рода, среди которых «Точное изложение православной веры», первое систематическое изложение догматики, образец для всех последующих опытов этого рода и по общему мнению — образец непревзойденный. О богословском авторитете прп. Иоанна Дамаскина в православной традиции говорит уже тот факт, что его имя (вообще говоря, прозвище), Дамаскин, стало названием для особого жанра церковнославянской письменности — хрестоматии избранных слов Святых Отцов (ср. «Тихонравовский Дамаскин» и под.). Эту судьбу с ним разделяет только Свт. Иоанн Златоуст, чье имя также стало нарицательным для «богослова вообще» и для «сборника святоотеческих слов».

Но самое существенное богословское воздействие Дамаскина на практику православного благочестия связано все-таки не с его тракта-

⁹ «Оправдание» в заглавии соловьевской книги часто ошибочно понимается (исходя из семантики «оправдания» в современном русском языке) и переводится на европейские языки как justification: однако его церковнославянское значение, которое, несомненно, имел в виду Соловьев, — «закон», «установление», греч. *δικαίωμα*.

тами, исполняющими просветительскую или полемическую (против иконоборчества) задачи, а с его поэзией, с литургическими гимнами, включенными в богослужение, и прежде всего — с Пасхальным каноном, со стихирами самогласными, входящими в чин отпевания, и тропарями панихиды.

«Доказательства, заимствованные из разума», как сам Дамаскин называет свои систематические изложения догматики, обращены вовне: литургическая поэзия не имеет в виду «внешних». Она ничего не «доказывает» и не «заимствует», она даже не «вводит» в суть дела, а *исходит* из этой сути. Она сообщает не предметное и понятийное содержание веры, а ее *образ*. Именно из литургических гимнов Дамаскина (в богослужбных книгах его авторство отмечается так: «Иоанна мниха», «Иоанна Монаха»: *самогласны Иоанна монаха*) рождается тот образ веры, который безошибочно узнается как православный.

Литургическое песнопение — «словесная икона» (так в гимнографии изображаются и псалмы: «*Яко на иконе списа Давид песнь*»), и общение с ним, как и с иконой в красках, предполагает иной род понимания, чем изучение книжного богословского сочинения, поддерживающего связь с философским школьным дискурсом. Богословское высказывание в поэтической форме — «слово с властью»; в то время, как оно звучит, его не обсуждают, не сопоставляют с другими «словами», не анализируют; если его толкуют и изъясняют, то уже потом, когда оно отзвучит, и толкование при этом никогда не претендует на тот же статус авторитетности, что толкуемое слово. Такого рода слово вбирают, «*слагают в сердце*»; когда его слушают и повторяют, то говорят его «от себя», как *свое* слово. Это существенно другая степень приобщения к тексту, чем та, которую предполагает светская авторская поэзия. Как бы ни были, допустим, какие-то строки Пушкина похожи на то, что я думаю или чувствую сейчас, я не могу забыть, что автор их — Пушкин: это было бы нарушением всех законов искусства; и таким же нарушением священного песнословия было бы помнить, что то, что я читаю, произнося покаянный псалом, суть не мои слова, а сочинение Царя Давида ¹⁰.

В отличие от рассуждения, поэтическое богословие предполагает и в создателе его, и в воспринимающем (вообще говоря, в исполнителе: совершенно пассивного восприятия здесь не предполагается) состояние вовлеченности, а не дистанцирования, анализа, оценки. То,

¹⁰ Быть может, это более точное описание того, что имеется в виду под пресловутой «анонимностью» средневековой церковной поэзии. Авторство многих молитв и песнословий хорошо известно — но у авторов этих нет «авторского права». То, что они создают, — не их текст, а текст, который каждый его читатель будет повторять как свой.

что при этом передается и принимается, — не «смысл» как какое-то конкретное понятийное содержание, а *реальность* смысла, его, так сказать, *sacramentum*: священная сила смысла. В частности, и то свойство этого смысла, что он обращен, направлен, *предложен*: «словесная жертва» — еще одно, наряду со «словесной иконой», определение литургической поэзии.

Известное свойство практического благочестия в православной традиции (не «народного» только, не «благочестия простецов», а вполне и глубоко просвещенного) — то, что его богословский фундамент составляют преимущественно литургические тексты, которые обыкновенно в огромном количестве помнятся наизусть. Доктринальные же сочинения Св. Отцов составляют чтение почти исключительно «профессионалов», ученых (среди исследователей православной традиции, отмечавших эту ее особенность, можно сослаться на работы Г. Прохорова, Ф. фон Лилиенфельд и др.).

Литургическая православная поэзия при этом может быть уподоблена иконам и в том отношении, что она чрезвычайно интеллектуализирована, точнее сказать, *умна* (ср. мысли С. С. Аверинцева, сопоставляющего в этом ракурсе византийскую икону с западным храмовым искусством и с позднейшим «религиозным искусством»); так же, как икона в красках, литургическое песнопение представляет собой «само богословие», а не иллюстрацию к нему, не эмоциональное и артистическое развертывание готовых доктринальных смыслов.

Поэтому чтобы описать реально действующие богословские установки Православия, разумно в первую очередь обращаться к литургическим текстам, особенно к центральным, таким как тропари и кондаки церковных Праздников, каноны и др. Там, среди другого, мы обнаружим и то, что можно отнести к социальной мысли Отцов, к их мысли о человеческом общежитии и общности.

Вероятно, каждый, кто знаком с православным обиходом, согласится, что в своем роде сердце его составляет отпевание и панихида. Можно вспомнить свидетельства писателей самых разных школ и убеждений — А. К. Толстого, А. И. Куприна, Н. С. Лескова, И. А. Бунина, Вас. Розанова, Б. Л. Пастернака¹¹. Самая прекрасная, самая трогательная, самая глубокая служба... Часто отпевание описывается как первая реальная встреча повествователя с Церковью, переживаемая им как откровение (ср. изумление И. А. Бунина в «Окаянных днях»: оказывается, это было у нас!).

¹¹ Удивительное исключение здесь составляет Достоевский — ср. сцену отпевания в «Идиоте»: князь Мышкин не может включиться в «русскую службу» и общий тон повествователя остается отстраненным.

В качестве отступления я коснусь того особого значения, которое принадлежит панихиде в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго». Этот роман — своего рода эпифания православной панихиды в форме нового искусства, и она достойна отдельного исследования. Здесь вместе с гениальным автором потрудились история, новые «времена Веспасиана» с миллионами жертв, лишенных и отпевания, и всякого права на память¹². Художник — свидетель этого времени не мог не чувствовать в этом двойном уничтожении человека вызова и долга для себя. «*Чтоб вас оплакивать, мне жизнь сохранена*», — писала Анна Ахматова.

Панихида составляет, в каком-то смысле, и самый общий замысел этого сочинения Пастернака (созданного, как многие вещи его современницы Ахматовой, «*взамен кадильного куренья*»¹³, т.е. как поминальная служба неотпетым, погребение непогребенных¹⁴, посмертное прославление их мученичества) — и его композиционную основу. Роман начинается отпеванием: первая фраза его, звучащая, как стихи, — «Шли и шли и пели „Вечную память“»¹⁵. Но обряд прощания, открывающий действие, остается как будто не до конца завершенным: люди уходят с кладбища, маленький Юра задерживается — и «могло показаться, что мальчик хочет сказать слово на материнской могиле». Это «слово» героя, Юрия Живаго, и собирается всем ходом сюжета.

На другом жизненном переломе, и вновь на отпевании близкого человека, герою открывается его художественное призвание и общий замысел искусства: «Сейчас как никогда уму было ясно, что искусство всегда, не переставая, занято двумя вещами. Оно неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь».

Самого Живаго хоронят без отпевания, которое ему, по словам Лары, в отличие от многих, «по росту»: «Он так всего этого стоил, так бы это „надгробное рыдание творяще песнь аллилуия“ оправдал и окупил!» (Окончание, гл. 14).

Наконец, в эпилоге, в послевоенной Москве друзья читают тетрадь стихов покойного — и внимательный читатель замечает, что кольцо замкнулось: то самое поминальное слово «мальчика» наконец звучит —

¹² Как известно, лица казненных и осужденных вырезались и вымарывались из общих фотографий: государство хотело, чтобы этих людей не только не стало — но чтобы их и не было никогда.

¹³ Ср.: «Непогребенных всех я хоронила их» (Ахматова) — «*Душа моя — печальница О всех в кругу моем, Ты стала усыпальницей Засыпанных живьем*» (Пастернак).

¹⁴ Н. Я. Мандельштам вспоминала в связи с этим своим долгом другой образ — Антигоны, погребавшей непогребенного брата.

¹⁵ В действительности сопровождающие гроб поют «*Святый Боже*», но и заметив эту неточность, Б. Пастернак сохранил первоначальный текст — в связи с тем значением, которое именно это словосочетание имеет для его замысла.

и делает с читающими его то, что обыкновенно делает со своими участниками отпевание: их охватило «счастливое, умиленное спокойствие за этот святой город и за всю землю...» (Эпилог, гл. 5).

Вероятно, точнее не описать финала православного отпевания, того поразительного утешения, уверения и освобождения, которое оно сообщает.

В контраст латинскому Requiem'у с его атмосферой грандиозной тревоги и трепета, ритмом надвигающейся грозы, с его главенствующей темой Конца Света, который исполняет и языческие, и библейские пророчества («*teste David cum Sybilla*»), и Страшного Суда, на котором «и праведный едва оправдается» («*cum vix justus sit securus*»), православное отпевание утверждает своих участников в чувстве удивительного покоя — или, как это сказано у Пастернака, *счастливого спокойствия за все*: страшное уже позади. Гроза прошла.

Страшное — это сама смерть, которая и есть суд и осуждение. Смертность человека в стихирах Погребения отнюдь не принимается как «естественный», «нормальный» порядок вещей: она не первая и не последняя *conditio humana*. Каким-то образом ясно помнится, что так не должно было быть, так не было изначально: *«завистию же диаволоу прельстився, снеди причастися, заповедей Твоих преступник быв. Темже паки в землю, отнеяже взят бысть, осудил еси возвратитися, Господи, и испросити упокоения»* — «и обманутый завистником-дьяволом, (человек) вкусил (запрещенной) снеди, став нарушителем Твоих заповедей. Потому Ты, Господи, осудил его возвратиться в землю, из которой он был взят, и просить об упокоении» (самогласны, глас 7). Изумление смерти, изумление тому, что смерть есть, что она возможна для человека, — исходная точка панихиды: *«О чудесе! что сие еже о нас бысть таинство, како предахомся тлению? како сопрягохомся смерти?»* — «О чудо! Что за таинство приключилось с нами? как предались мы тлению? как соединились со смертью?» (самогласны, глас 8). Как это случилось, что мы стали смертными? *«Плачу и рыдаю»* панихиды со всей очевидностью относится к самой смерти, к бренности человека, к исчезновению образа Божия и его красоты: *«Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащу по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида»* — «Плачу и рыдаю, когда помышляю о смерти и вижу, как лежит во гробах красота наша, по образу Божию созданная, без образа, без славы, без облика» (самогласны, глас 8). В этом плаче больше от плача Адама об изгнании из Рая, чем рыдания перед предстоящим Судом ¹⁶.

¹⁶ Мотивы Суда присутствуют в других частях отпевания, но со всей силой они звучат раньше, в «Последовании на исход души»: *«Великой последней гласящей трубе, в страшное*

Вспоминая русских писателей, оставивших свои свидетельства о поминальных службах, мы говорили, что для многих из них это была первая — и неожиданная встреча с Церковью как *реально действующей милостью*.

Действительно, если при жизни человека педагогика Церкви включает в себя строгость, наказание, испытание, то над умершим — каждым умершим — Церковь является как ничем не ограниченное милосердие, как заступница за него: как реальная спасительница от смерти, не только «смерти второй», но в каком-то смысле и смерти первой. В своем погребальном чине Церковь не только прощает всю данность человека, но, вообще говоря, причисляет *каждого* умершего к святым: «*Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего*» (кондак, глас 2); «*Со духи праведных скончавшихся душу раба Твоего, Спасе, упокой*» (тропарь 1, глас 4), присоединяет его к мученикам, свидетелям веры: «В путь узкий хождшие прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземшие, приидите насладитесь, ихже уготовах вам, почестей и венцев небесных» — «Все вы, выбравшие узкий и болезненный путь и Крест в жизни своей принявшие, как ярмо, приходите, насладитесь почестями и венцами небесными, которые Я приготовил вам» (тропарь 3). Изначально стихи эти, произносимые от лица Самого Христа, обращены к мученикам (как и многие другие стихи в чине отпевания). Но связь с мучениками, свидетелями веры, переосмысливается — и всякая человеческая жизнь предстает в Отпевании как мученичество, как терпение страдания, достойное венца. Отпевание не только просит о причислении умершего к лику святых, но уже убажвает его как святого: «Блажен путь, вонже идеши днешь, душе, яко уготовася тебе место упокоения» — «Блаженный путь, в который ты сегодня идешь, душа, ибо приготовлено тебе место покоя» (прокимен, глас 6). Каждый, кого отпевают, оказывается, таким образом, избранным и принятым.

Страдание, как мы уже отметили (а в отпевании всякая жизнь уподобляется *крестному* страданию: ср. еще усиленные отзвуки панихиды в позднем «Акафисте заупокойном», принадлежащем, как можно предположить, митр. Трифону (Туркестанову): «*Раб Твой угас на жизненном кресте*», кондак 5), — один из аргументов апологии человека в богословии отпевания: все пострадавшие достойны утешения. Это справедливо. Взрослый может не согласиться с такой логикой, но, вероятно, именно так рассудит ребенок.

и грозное воскрешение Суда, воскресающим всем, помяни мя тогда, Святая Богородице» — «Когда последняя великая вострубит труба страшное и грозное воскрешение на Суд, когда все будут воскресать, помяни меня тогда, Пресвятая Богородица» (Канон молебный на исход души, песнь 8).

Однако первый аргумент этой антропологии, оправдания человека (здесь в русском смысле слова «оправдания») — это его сотворенность, его «древняя доброта», «первая красота»: «по образу Божию созданная наша красота». Отпевание обращается к Богу Творцу, «сотворившему и создавшему человека», и этого, отпеваемого умершего в том числе. Тема Творения настойчиво проводится в отпевании. И если в других контекстах *тварность* предполагает сущностное унижение в сопоставлении с *нетварным*, то здесь — наоборот: тварное противопоставлено небытию как своего рода *основание для вечного бытия*. «Начаток мне и состав зиждательное Твое бысть повеление: восхотев бо от невидимаго же и видимаго жива мя составити естества, от земли тело мое создал еси, дал же ми еси душу божественным Твоим и животворящим вдохновением, **темже (!)**, Христе, раба Твоего во стране живущих, и в селениях праведных упокой» — «Началом моим и составом стала творческая Твоя воля: ибо, пожелав составить меня, живого, из невидимого и видимого естества, тело мое Ты создал из земли, а душу вдохнул в меня Божественным и животворящим Твоим дыханием, **потому (!)**, Христе, подай рабу Твоему покой в стране живых и в селениях праведников» (самогласны, глас 6). Бессмертная воля животворения, вошедшая в самый состав человека, однажды начавшись, не может кончиться!¹⁷ Соединение образа Божия в сотво-

¹⁷ Обратившись вновь к латинскому «Реквиему», мы заметим, что самый сильный аргумент мольбы о спасении здесь — не сотворение человека, а искупительная жертва Христа:

Recordare, Jesu pie,
 Quod sum causa tuae viae,
 Ne me perdas illa die.
 Querens me sedisti lassus,
 Redimisti crucem passus:
 Tantus labor non sit passus —

(Помяни, о пречистый Иисусе, Что я — причина Твоего пути (на землю), Не утрать же меня в тот День. Ища меня, Ты сидел изнуренный, Ты искупил меня, приняв муки Креста: Пусть же труды эти не окажутся тщетными).

Избегая излишних обобщений, которые можно сделать из этого сопоставления (в обоих случаях — напоминания о Творении и напоминания о Страстях — мольба обращена к Христу), предположим, что это различие связано не столько с расхождением западной и восточной традиций, сколько с различием эпох: отчетливо средневекового характера Requiem'a — и несущих в себе более ранние, более близкие к ветхозаветным черты православных стихословий погребения. Источник этого настойчивого напоминания о сотворенности как главного аргумента в молитве о помиловании (целиком отсутствующего в латинском тексте) — несомненно, Псалтырь. Нужно заметить, что в особом чине младенческого погребения православная традиция также обращается главным образом к земной жизни Христа: к Его младенчеству, к Его благословию детей. Тема сотворения в этом чине совершенно уходит в тень.

ренном человеке со смертью ни в коем случае не принимается как нечто «окончательное»: *этот образ не должен быть причастен смерти. Родина его — рай, жизнь бесконечная: «Образ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений... и возжеленное отечество подаждь ми, рая паки жителя мя сотворяя»* — «Хотя на мне раны грехов, я — образ неизреченной Твоей славы... и даруй мне желанную родину, вновь сделав меня жителем рая» (тропарь мертвенный, 4).

И, наконец, третий и решающий аргумент святости покойного, то есть его бессмертия, есть *реальность Церкви*, реальность любви, которая кажется невероятной на земле и которая *здесь* может приобщить к «вечной памяти», проводя туда, *«идеже несть печаль ни болезнь ни въздыхание, но жизнь бесконечная»* — «где нет ни заботы, ни страдания, ни вздохов, но жизнь бесконечная» (кондак, глас 8). Глубочайшей уверенности в том, что «вечная память» уже есть, будущее уже очевидно, исполнены заключительные, трижды повторяемые слова иерея: *«Вечная твоя память, достоблаженне и приснопамятне брате наш»* — «Вечная твоя память, брат наш, достойный блаженства и всегда помнимый».

Прославление умершего в православном чине погребения не может не поражать, ср. слова Лары в «Докторе Живаго»: «Погребальный обряд так величав и торжественен! Большинство покойников недостойны его» (Окончание, гл. 14). Исторической мотивацией этого может быть то, что православная традиция здесь, как замечают исследователи, сохраняет наследие ранней Церкви, понимавшей себя как «община святых», каждый член которой свят и умирает в надежде Воскресения как свидетель Христов и отпевание которого есть в определенном роде канонизация, причисление к лику святых. Здесь, вероятно, и заключен источник того «счастливого спокойствия за всю землю», которым завершается сохранившее в себе эти черты православное отпевание.

Земная жизнь, которой наступил конец, изображается в самогласных погребения двойственно: с одной стороны, предельно усилены мотивы бренности, суетности, иллюзорности «всяческого» (и прежде всего, если не исключительно, всего социального: настойчивое повторение того, что ни знатность, ни богатство, ни слава — ни даже праведность! — не переходят границу смерти: *«убо кто есть царь или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник?»*). Но при этом «надгробное рыдание» связано с утратой *этой* жизни. И прежде всего — с концом человеческого общения (*«но приидите вси любящии мя, и целуйте мя последним целованием. не ктому бо с вами похожду или беседую прочее»* — «придите же все, кто любит меня, и приветствуйте

меня последним приветом: ибо больше не придется мне с вами жить или сообщаться», Стихиры подобны, 12) и порчей красоты («Плачу и рыдаю егда вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту...»). Стихиры настойчиво напоминают о том, что мы прах и земля, которая возвращается в землю («вся персть, вся пепел, вся сень» — «все прах, все пепел, все тень», самогласны, глас 4; «Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел» — «Вспомнил я, как Пророк возопил: Я земля и пепел», самогласны, глас 5) — но это «Господня земля», прах, как и прежде творения, принадлежащий Творцу.

Возвращаясь к теме поэзии как формы богословствования: именно поэтическими свойствами панихиды создается это ощущение уже сбывшегося, сбывающегося непосредственно в ее словах *будущего* помилования и бессмертия. Каждая строфа, начинаясь из глубины плача (плача сострадания, а не ужаса, как в «Реквиеме»), совершает в конце резкий поворот, неожиданный скачок к прославлению. Самым ясным образом это выражено в иконе: «Сам един еси безсмертный», который обобщает весь образный строй панихиды:

«Сам еси един безсмертный, сотворивый и создавый человека, земнии убо от земли создахомся и в землю туюжде пойдем, якоже повелел еси создавый мя рекий ми, яко земля еси и в землю отыдеши, аможе вси человецы пойдем, надгробное рыдание творяще песнь: Аллилуия» — «Ты один бессмертен, сотворивший и создавший человека; мы же, земные, из земли созданы и в ту же землю пойдем, как Ты повелел, Создатель мой, и сказавший мне: „Земля ты, и в землю уйдешь“, куда и все мы, люди, пойдем, надгробное рыдание обращая в песнь: Аллилуйя!».

Из надгробного рыдания творя песнь славословия — это и значит: становясь живыми, воскресая. Древнее уравнение *жизни и славы*, представление о том, что *быть, быть живым* по существу и значит: *славить* (и это касается не только человека, но «всякого дыхания», т. е. всего живого) — так же, как представление о *смерти* как *невозможности восхваления и памяти*, нам хорошо знакомо из Псалмов: «Яко несть в смерти поминаяй Тебе, во аде же кто исповестся Тебе?» — (Ибо в (области) смерти нет тех, кто помнит Тебя, и кто в аду прославит Тебя?» (Пс. 6,6); «Не умру, но жив буду и повею дела Господня» — «Не умру, но буду жить и расскажу о делах Господа» (Пс. 117, 17); «Жива будет душа моя, и восхвалит Тя» (Пс. 118, 185); «Всякое дыхание да хвалит Господа» — «Все живущее пусть славит Господа» (Пс. 150, 6)), и т. д., и т. д.

Слава и память, с которых мы начали разговор об отношении живых и умерших, вернулись в новом и неожиданном образе — не как то,

что человек заслуживает своей жизнью, а как то, *чем* он жив: тем, что он изначально «образ славы», и тем, что он, если и пока он жив, *помнит и славит*.

Итак, пытаюсь обобщить, в чем же заключено социальное учение, как оно звучит в панихиде и отпевании: это учение о Церкви как об обществе, призванном к восстановлению первоначального *образа жизни: бессмертия, хвалы, величия* («величества»¹⁸).

Новейшая социальная мысль в своих самых чутких свидетелях, как Ханна Арендт, отмечает пугающую утрату в современной цивилизации того, что можно назвать личным и одновременно не-приватным. Таким глубоко личным и при этом крайне не-приватным, *общим* может быть только забота о превосхождении смерти. О «счастливым успокоении за всю землю», которое начинается с умерших.

Как это дело Церкви соотносится с конкретными социальными проектами, это уже другой разговор.

¹⁸ В Феофановом Каноне погребения мы встречаем замечательную антропологическую формулу: «*Украшивший всяческая, животное смешенное, посреде мя человека, смирения вкупе и величества, создал еси*» — «Ты, устроивший красоту вселенной, посреде нее создал меня, человека, живое существо, в котором смешаны убожество и величие» («Канон», песнь 1, тропарь 2). Отпевание напоминает об этом «величестве» человека и молит о прощении ему его убожества — о забвении его: «*елика же за немощь естества забвению предаде, и та вся да простит ему*» — «и то, что он по немощи природы своей забыл, и то пусть простит ему» (Молитва разрешительная).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Список сокращений, используемых в литературе

- ВСЯ — Вопросы славянского языкознания. М.
- ЕЗБ. — Етнографічний збірник. Львів.
- ЖС — Живая старина. СПб.
- Изв. ЕИМ — Известия на Етнографски институт и музей. София.
- ИРГО (РГО) — (имп.) Русское Географическое общество. СПб.
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности (имп.) Академии наук. СПб.
- ОЛЯ — Отделение литературы и языка (сборники ОЛЯ). М.
- ООФ — Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- ПА — Полесский Архив. Мат-лы экспедиций 1974–1983 гг. (Институт славяноведения РАН. Москва.)
- ПЭС — Полесский этнографический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- ПЭС ТК — Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.
- РФВ — Русский филологический вестник. Варшава.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения. София.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М.
- СБЯ — Славянское и балканское языкознание.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- ФЭ ООФ — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- ФЭ СФ — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. М., 1977.
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете. М.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- ЭСБ — Этнографический сборник. М.
- ČL — Český lid. Praha.
- ČMSS — Časopis Muzeálnej slovenskej spoločnosti.

- SFP — Słownik folkloru polskiego / Pod. red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965.
- SN — Slovenský národopis. Bratislava.
- PAE — Polski atlas etnograficzny. Warszawa, 1964. Т. I–X.
- Абрамов 1905 — *Абрамов И.* Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского у. Черниговской г. // СПб., 1905.
- Абрамов 1907 — *Абрамов И.* Как перестали убивать стариков в Малороссии // ЖС. 1907. Вып. 4. С. 41–42
- Аверинцев 2000 — *Аверинцев С. С.* София–Логос. Словарь. Киев: «Дух и літера», 2000.
- Агренева-Славянская 1887 — *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями... в трех частях. Ч. III. Плачи и причитания по умершим. М., 1887.
- Азадовский 1922 — *Азадовский М. К.* Ленские причитания. Чита, 1922.
- Азадовский 1940 — *Азадовский М. К.* Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.
- Азимов 1983 — *Азимов Э. Г.* Из полесской народной метеорологии. Слепой дождь // ПЭС. С. 212–217.
- Алмазов 1894 — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Т. I–III.
- Андреев 1929 — *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Анимелле и др. 1854 (Ан.)^{*} — *Анимелле Н. и др.* Быт белорусских крестьян // ЭСб. СПб., 1854. Вып. 2. С. 201–240.
- Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Анучин 1890 — *Анучин Д. Н.* Сани, ладья и кони как принадлежность погребального обряда. Археологически-этнографический этюд // Древности. М., 1890. Т. XIV.
- Арнаутов 1969 — *Арнаутов М.* Очерци на българския фолклор. София, 1969. Т. I–II.
- Арнаутов 1971 — *Арнаутов М.* Студии врѣху българските обреди и легенди. София, 1971–1972. Т. I, II.
- Архангельский 1854 — *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // ЭСб. Изд. РГО. СПб., 1854. Вып. 2. С. 20–25.

* В скобках приводится сокращение, используемое в материалах II части книги.

- Атлас (Атл.) — *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу; Программа полесского этнолингвистического атласа // ПЭС. С. 21–47, 49–153.
- Афанасьев 1850 — *Афанасьев А. Н.* Дедушка-домовой // Архив Калачова. М., 1850. Кн. 1.
- Афанасьев 1861 — *Афанасьев А. Н.* Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. М., 1861. Кн. 3.
- Афанасьев 1865 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. I–III.
- Афанасьев 1982 — *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. Избранные статьи. М, 1982.
- АЦР — Архив Цветаны Романовой (Софийский университет. Болгария).
- Бадаланова 1983 — *Бадаланова Ф. К.* «Орехова маланка» (К интерпретации поверий, связанных с орехом и молнией) // ПЭС ТК. М., 1983. С. 86–87.
- Базанов 1962 — Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой // Русская народно-бытовая лирика. М.; Л., 1962.
- Базилевич 1853 — *Базилевич Г.* Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // ЭСб. СПб., 1853. Вып. I. С. 325–371.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин, Левинтон 1978 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 89–106.
- Балов 1891 — *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // ЖС. 1891. Вып. 4. С. 208–213.
- Балов и др. 1897–1899 (Бал.) — *Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1897. № 7. С. 1–20; 1898. № 4. С. 40–41; 1899. № 1–2. С. 193–224.
- Бараг 1979 — *Бараг и др.* Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Барсов 1872 (Бар) — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым, изд. при содействии ОЛРС. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.
- Бенвенист 1974 — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.

- Беновска 1981 — *Беновска М.* Същност и естетически измерения на обрета Герман // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 235–255.
- Бессонов 1871 — *Бессонов П. А.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка: с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871. Т. I.
- Билецкий–Носенко 1966 — *Билецкий–Носенко П.* Словник української мови. Підг. В. В. Німчук. Київ, 1966.
- Богатырев 1919 — *Богатырев П.* Верования великоруссов Шенкурского уезда (Архангельской губернии) // ЭО. 1919. № 3–4. С. 42–80.
- Богатырев 1971 (Бог.) — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданов 1918 — *Богданов В. В.* Древние и современные обряды погребения животных в России // ЭО. 1918. № 3–4. С. 82–123.
- Богданов 1918а (Богд.) — *Богданов В. В.* Рецензия на «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина // ЭО. 1918. № 3–4. С. 171–179.
- Брагинская 1983 — *Брагинская Н. Б.* Эпитафия как письменный фольклор // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Богданович 1895 — Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Этнографический очерк А. Е. Богдановича. Гродна, 1895.
- Булашев 1909 — *Булашев Г. О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909. Вып. I.
- Булгаковский 1890 (Булг.) — Пинчуки. Песни, загадки, ..., собранные в Пинском уезде Минской губернии Д. Г. Булгаковским // ЭСб. Зап. ИРГО. СПб., 1890. XIII. Вып. 3.
- Бурцев 1902 (Бур.) — *Бурцев А. Е.* Обзор русского народного быта Северного края. Т. I. СПб., 1902; Тт. II–III. СПб., 1910.
- Бурцев 1911 — *Бурцев А. Е.* Полное собрание этнографических трудов. СПб., 1911. Т. X.
- Буслаев 1910 — *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Сочинения Ф. И. Буслаева. Т. 2. СПб., 1910.
- Бялькевич 1970 — *Бялькевич І. К.* Краёвы слоўнік ўсходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.
- В. Щ. 1898 — *В. Щ.* Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // ЭО. 1898. Вып. 1–2. С. 310–323.
- Вакарелски 1938 — *Вакарелски Хр.* Старинните елементи в българските народни обичаи // През вековете. София, 1938. С. 246–281.

- Вакарелски 1948 — *Вакарелски Хр.* Смъртта като фактор // Годишник на библиографски институт в София. 1948. Кн. I. С. 97–105.
- Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1977.
- Велецкая 1968 — *Велецкая Н. Н.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности // История, искусство и фольклор славянских народов. V Международный съезд славистов. М., 1968. С. 192–213.
- Велецкая 1969 — *Велецкая Н. Н.* Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции // Македонски Фолклор. 1969. № 3–4. С. 317–326.
- Велецкая 1978 — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Вешторт 1983 — *Вешторт Г. Ф.* Связь полесской лексики с инославянской (на материале названий пищи) // ПЭС ТК. С. 62–64.
- Виноградов 1954 — *Виноградов В. В.* Из истории русской лексики и фразеологии // Докл. и сообщ. ИЯ АН СССР. М., 1954. Вып. 6. С. 3–23.
- Виноградов Г. 1923 — *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского Университета. Иркутск, 1923. Вып. 5.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Владимирская 1983 — *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // ПЭС. С. 225–246.
- Вовк б. г. — *Вовк Х.* Студії з української етнографії та антропології. Прага, б. г.
- Ворон. сб. — Воронежский юбилейный сборник в память 300-летия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Вып. I–II.
- Всеволожская 1895 (Всев.) — *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского у. // ЭО. 1895. № 1. С. 1–35.
- Гавлова 1967 — *Гавлова Е.* Славянские термины «возраст», «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология. 1967. М., 1969. С. 36–39.
- Гальковский 1913, 1916 (Гальк.) — *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1913. Т. 1. 1913; Т. 2. 1916.
- Гаркави 1870 — *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С первой половины VII до конца X века по Р. Х. СПб., 1870.

- Генерозов 1883 — *Генерозов Я. К.* Русские народные представления о загробной жизни на основе заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883.
- Генчев 1968 — *Генчев Ст.* Към проучването на различията между обичаите при погребението от двете страни на ятовата говорна граница в Сев. България // Изв. ЕИМ. София, 1968. Кн. XI. С. 169–200.
- Генчев 1971 — *Генчев Ст.* Етнографско единство и регионални различия в обичаите при погребения у българите // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971. С. 45–78.
- Генчев 1972 — *Генчев Ст.* Оплакването в четири села от Смолянско // Изв. ЕИМ. София, 1972. Кн. XIV. С. 32–64.
- Герасимов 1895, 1900 (Гер.) — *Герасимов Н. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губ. // ЭО. 1895. № 4. С. 122–126; ЭО. 1900. № 3. С. 133–137.
- Геров 1975 — *Геров Н.* Речник на българския език с тълкуване речите на български и на руски. София, 1975–1978. Т. 1–6.
- Гнатюк 1912 (Гн.) — Похоронни звичаї й обряди / Зибр. В. Гнатюк // ЕЗб. Львів, 1912. XXXI–XXXII. С. 203–426.
- Голубинский 1904 — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I // ЧОИДР. М., 1904.
- Гольдин 1970 — *Гольдин В. Е.* Об одном аспекте изучения семантических групп слов // Язык и общество. 1970. Вып. 2. С. 163–175.
- Городцов — *Городцов П. А., Броневский Г. П.* Этнографические заметки I. Обычаи при погребении во время эпидемий. Опахивание деревни во время эпидемий // ЭО. 1897. № 3. С. 185–189.
- Гринченко 1895, 1897, 1899 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней областях. Чернигов, 1895. Вып. I; 1897. Вып. II; 1899. Вып. III.
- Гринченко 1925 (Грин.) — *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Харьков, 1925.
- Грузинский 1898 — Сборник народных детских песен, игр и загадок / Сост. А. В. Грузинский по мат-лам П. В. Шейна. М., 1898.
- Гура 1974 — *Гура А. В.* Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // ФЭ/ООФ. С. 171–181.
- Гура 1977 — *Гура А. В.* Из севернорусской свадебной терминологии (хлеб и пряники — словарь) // СБЯ. М., 1977. С. 131–181.
- Гусев 1974 — *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // ФЭ ООФ. С. 49–60.

- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV.
- Данилов 1909 — *Данилов В.* Красный траур в малорусском погребальном обряде // ЖС. 1909. Вып. 4. С. 31–38.
- Даскалова 1965 — *Даскалова Р.* Духовна култура и фолклор на с. Яревична, Варненско // АЦР. София, 1965. С. 59.
- Демидович 1896 (Дем.) — *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белоруссов // ЭО. 1896. № 1. С. 91–121; № 2. С. 107–146.
- Диников 1959 — *Диников П.* Български фолклор. София, 1959. Ч. 1.
- Дмитриев 1869 — *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
- Добровольский 1894 (Добр.) — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. II / Зап. РГО по отд. этнографии. СПб.; М., 1894. Т. XX.
- Доброзраков 1853 (Д.) — *Доброзраков М. С.* Ульяновка Нижегородской губ. Лукоянского у. // ЭСб. СПб., 1853. Вып. I. С. 51–105.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М. П.* Малорусские народные предания и рассказы // Ю.-зап. отд. ИРГО. Киев, 1876. Вып. XXVI.
- Дудић 1995 — *Дудић Н.* Стара гробља и надгробни белези у Србији. Београд: «Просвета», 1995.
- Ђорђевић — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2.
- Елеонская 1913 — *Елеонская Е. Н.* Представление «того света» в русской народной сказке // ЭО. 1913. № 3–4. С. 50–59.
- Ефименко 1877–1878 (Еф.) — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии населения Архангельской губ. // ИОЛЕА при МУ. Ч. 1–2. Кн. 5. Вып. 1–2. 1877–1878.
- Ефименкова 1980 (Ефим.) — *Ефименкова Б. Б.* Севернорусская причеть. Между речье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская обл.). М., 1980.
- Жаткович 1896 — *Жаткович Ю.* Записки етнографични з угорској Руси // ЕЗб. 1896. Т. II. С. I–38.
- Железкова 1962 — *Железкова Ю.* Етнографско проучване на с. Одрне, Плевенско // АЦР. София, 1962. С. 52.

- Журавлев 1982 — *Журавлев А. Ф.* Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнографическом аспекте. Автореферат канд. дисс. М., 1982.
- Забылин 1880 — *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. М., 1880. В 4-х ч. Ч. III.
- Завойко 1914 (Зав.) — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО. 1914. № 3–4. С. 81–179.
- Завойко 1917 — *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке // ЭСб. Труды Костр. НО по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. VII. С. 3–41.
- Зеленин 1905 — *Зеленин Д. К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС. СПб., 1905. XIX. Вып. 1–2. С. 1–57.
- Зеленин 1909 — *Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойников» // Сб. Харьковского ист.-фил. о-ва. Харьков, 1909. Т. 18. № 16.
- Зеленин 1912 — *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках (Культе покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов). СПб., 1912.
- Зеленин 1914–1916 (Архив) — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого Архива имп. РГО. 1914–1916. Вып. I–IV. Пг.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1–4. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1917 — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. АН. Пг., 1917. № 7.
- Зеленин 1918 — *Зеленин Д. К.* Этнографические работы воспитанников Петроградского Учительского Института // ЭО. 1918. № 3–4. С. 156–161.
- Зеленин 1930 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. Ч. I, II.
- Зечевић 1966 — *Зечевић С.* Игре нашег посмртног ритуала // Рад XI. Конгреса Савеза фолклориста Југославије. Загреб, 1966. С. 375–384.
- Зобнин 1898 — *Зобнин Р.* Усть-Ницынская слобода Тюменского у. Тобольской губ. // ЭСб. 1898. Вып. II. С. 125–157.
- Иваница 1853 (Ив.) — *Иваница А.* Домашний быт малоросса Полтавской губ. // ЭСб. 1853. Вып. I. С. 371–402.
- Иваницкий 1898 — *Иваницкий Н. А.* Сольвычегодский крестьянин, его жизнь и деятельность // ЭО. 1898. Вып. 1. С. 2–74.
- Иваницкий 1960 — Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губ. Вологда, 1960.

- Иванов 1900 — *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губ. // ЭО. 1900. № 4. С. 68–119.
- Иванов 1971 — *Иванов Вяч. Вс.* Об одной параллели к гоголевскому «Вию». Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1973. С. 133–142.
- Иванов 1973 — *Иванов Вяч. Вс.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: ещё раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию» // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague; Paris, 1973. P. 37–52.
- Иванов 1983 — *Иванов Вяч. Вс.* Отражение в обычаях Полесья индоевропейских обрядов почитания и ритуального сожжения коня (и его головы) и колеса // ПЭС ТК. С. 93–96.
- Иванов П. 1898 (ПИ) — *Иванов П.* Очерк воззрений крестьянского населения Купянского у. на душу и загробную жизнь // ЭО. 1898. № 4. С. 108–118.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские моделирующие языковые семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1975 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975. С. 44–76.
- Илчев и др. 1974 — *Илчев Ст. и др.* Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX в. София, 1974.
- Кавтаськин 1977 — *Кавтаськин Д. С.* Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // ФЭ СФ. С. 267–273.
- Кагаров 1918 — *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918 // Культурно-бытовые очерки по мировой истории. Сер. А. Русская история. № 4.
- Кагаров 1928 — *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады АН СССР. 1928. С. 247–254.
- Кайсаров 1810 — *Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. М., 1810.
- Календарь 1894–1895 (Кал.) — Народный календарь примет, обычаев и поверий на святой Руси. На 1894–1895 г. М., 1894.
- Караџић 1957 — *Караџић В. С.* Живот и обичаји народа српскога. Београд, 1957.

- Карский 1916 (Кар.) — *Карский Е. Ф.* Белоруссы. Очерки словесности белорусского племени. Варшава, 1916. Т. III.
- Касторский 1841 — *Касторский К. Д.* Начертание славянской мифологии, составленное... М. Касторским. СПб., 1841.
- Кауфман 1978 — *Кауфман К. Д.* Оплаквания на покойници в България // Обреди и обреден фолклор. София, 1978. С. 257–281.
- Кепов 1936 — *Кепов Ив.* Народописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СБНУ. XLII. 1936. С. 108–111.
- Климчук 1983 — *Климчук Ф. Д.* Этнографические представления полешуков (Зап. Полесье до 1939 г.) // ПЭС ТК. С. 39–41.
- Колева 1966 — *Колева Г.* Духовна култура и фолклор на с. Гостилица, Габровско // АЦР. София, 1966. С. 81.
- Колесса 1898 — *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського пов. Списав Філярет Колесса // ЕЗб. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98, 160–218.
- Косич 1901 (Кос.) — *Косич М. Н.* Литвино-белоруссы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС. СПб., 1901. Вып. 1–4. С. 37–38.
- Костолевский 1901 — *Костолевский И. В.* Некоторые обряды, приметы и поверия крестьян Еремейцевской волости Рыбинского у. Ярославской губ. // ЭО. 1901. Кн. 50. № 3. С. 135–138.
- Костолевский 1906 — *Костолевский И. В.* Из поверий Ярославской губернии // ЭО. 1906. № 3–4. С. 70–71.
- Костолевский 1913 — *Костолевский И. В.* Из поверий Ярославского края // ЭО. 1913. Кн. 96–97. № 1–2. С. 248–252.
- Костомаров 1860 — *Костомаров Н. Н.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860. Т. 80. С. 293–350; Т. 83. С. 67–102, 503–564.
- Котляревский 1891 — *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. Книга о древностях и истории поморских славян в XII в. // Сочинения А. А. Котляревского. Т. III. СПб., 1891.
- Кочин 1937 — *Кочин Г. Е.* Материалы для терминологического словаря Древней России. М.; Л., 1937.
- Крачковский 1873 (Крач.) — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина // ЧОИДР. 1873. Кн. 4.
- Кузеля 1912 (Куз.) — *Кузеля З.* Українські похоронні звичаї і обряди в етнографічній літературі // ЕЗб. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 133–202.
- Кузеля 1914 — *Кузеля З.* Посиживіне і забави при мерци в українським похороннім обряді // Зап. Наук. тов. ім. Шевченка. Львів, 1914. Т. СХХI. С. 151–196.

- Куликовский 1890 (Кул.) — *Куликовский Г. К.* Похоронные обычаи Обонежского края // ЭО. 1890. Вып. I. С. 44–60.
- Куликовский 1898 — *Куликовский Г. К.* Словарь областного обонежского наречия в его бытовом и этнографическом применении // ОРЯС. СПб., 1898.
- Кулишић 1970 — *Кулишић Ш. и др.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Лебедев 1853 (Леб.) — *Лебедев А.* Быт крестьян Тверской губернии Тверского у. // ЭСб. 1853. I. С. 192–215.
- Левинтон 1974 — *Левинтон Г. А.* К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // ФЭ ООФ. С. 162–171.
- Левинтон 1975 — *Левинтон Г. А.* К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой. Автореферат канд. дисс. Л., 1975.
- Леже 1908 — *Леже Д. П.* Славянская мифология. Воронеж, 1908.
- Леон-Портилья 1961 — *Леон-Портилья М.* Философия науга. Исследование источников. М., 1961.
- Литвинова — *Литвинова П.* Как сажали в старину людей старых на лубок // Киевская старина. 1885. Июнь. С. 354–356.
- Лотман, Успенский 1977 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Труды по русской и славянской филологии. Уч. зап. ТГУ. Т. 28. Вып. 414. Тарту, 1977. С. 3–37.
- Ляцкий 1892 — *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белоруссов // ЭО. 1892. № 2–3. С. 23–42.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая сила, неведомая сила // Собр. соч. Т. 18. СПб., 1903.
- Малинка 1898 (Малин.) — *Малинка А. Н.* Малорусские обряды, поверья и заплочки при похоронах // ЭО. 1898. № 3. С. 96–107.
- Малиновский 1898 — *Малиновский А.* Причитания или заплочки при похоронении // ЭО. 1898. Вып. 3. С. 43–45.
- Малиновский 1909 — *Малиновский А.* Причеты похоронные в Пермской волости Устюженского у. Новгородской губ. // ЖС. 1909. № 4. С. 70–80.
- Малыхин 1853 (Мал.) — *Малыхин П.* Быт крестьян Воронежской губ. // ЭСб. РГО. СПб., 1853. С. 215–225.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // Избрани произведения. София, 1981. Т. 1.

- Марков 1895 — *Марков Хр.* Погребальни обреди от Самоковско // СбНУ. София, 1895. Кн. XII. С. 264–269.
- Материалы 1896 (Мат-лы) — Материалы по народным верованиям великороссов Д. Н. Ушакова // ЭО. 1896. Вып. 2–3. С. 146–205.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мельников 1899 — *Мельников А. П.* Этнографический очерк Нижегородского края. Н.-Новгород, 1899.
- Мельниченко 1961 — *Мельниченко Г. Г.* Краткий ярославский областной словарь, объединяющий материал ранее составленных словарей (1820–1956 гг.). Ярославль, 1961. Т. I.
- Минх 1890 (М.) — Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ., собранные в 1861–1888 гг. А. Н. Минхом // ЗГО по отд. этнографии XIX в. СПб., 1890. Т. 2.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Издание подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. I; 1982. Т. II.
- Мрачевич 1853 — *Мрачевич И.* Село Кобылья Волынской губ. // ЭСб. 1853. I. С. 325–371.
- Невская 1979 — *Невская Л. Г.* Дом в погребальном фольклоре (балто-балканские параллели) // Balcano-Balto-Slavica. М., 1979. С. 92–95.
- Невская 1980 — *Невская Л. Г.* Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 245–254.
- Невская 1980а — *Невская Л. Г.* Семантика «дороги» и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1980.
- Неуступов 1902 — *Неуступов А. Д.* Верования крестьян Кадниковского у. (Вологодской губ.) // ЭО. 1902. № 4. С. 118–120.
- Нидерле 1956 — *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956.
- Никифоровский 1897 (Ник.) — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1907 — *Никифоровский Н. Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Никольский 1929 — *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.
- Нирви 1970 — *Нирви Р. Э.* О семантическом членении в поле обозначений смерти // Congressus internationalis finno-ugristarum 3. (Acta) 17–23.VIII.1970. Tallin, 1970. С. 43–47.

- Носова 1975 — *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975.
- Носович 1870 — *Носович И. И.* Словарь белорусского наречия // ОРЯС. СПб., 1870.
- Опыт — Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.
- Павловић 1921 — *Павловић Ј.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗб. Београд, 1921. Књ. 22.
- Парашкевов 1907 — *Парашкевов П.* Погребални обичаи у българите // Известия на семинара по славянска филология. София, 1907. II. С. 371–410.
- ПВЛ — Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Подг. текста Д. С. Лихачева, пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. М.; Л., 1950. Ч. I–II.
- Петров 1962 — *Петров П.* Към проучването на обичая «помана» в северозападна България // Изв. ЕИМ. София, 1962. Кн. V. С. 277–296.
- Петров 1966 — *Петров П. А.* Етнографски елементи на славяно-балтогерманска общност. София, 1966.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потебня 1865 — *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах. М., 1865.
- Потебня 1865а — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Потебня 1867–1868 — *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака // Моск. археол. вестник. 1867–1868. Т. I. С. 254–266.
- Потебня 1883 — *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883–1887. Т. 1, 2.
- Поэзия — Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- Преображенский — *Преображенский А.* Приход Станиловский на Сити Ярославской губ. Моложенского у.; Волость Покровско-Ситская Ярославской губ. Моложенского у. // ЭСб. 1853. I. С. 105–192.
- Пропп 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп 1963 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

- Пулькин 1973 — *Пулькин В. И.* Кижские рассказы. М., 1973.
- Пыпин 1890–1892 — *Пытин А. Н.* История русской этнографии. СПб., 1890–1892. Т. I–IV.
- Разумихин 1853 — *Разумихин С. С.* Бобровка и окружный его околоток Тверской губ. Ржевского у. // ЭСб. 1853. I. С. 225–290.
- Ребошанка 1975 — *Ребошанка Ж.* Народження символу: Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії. Бухарест, 1975.
- Ровинский 1905 — *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем // Сб. ОРЯС. СПб., 1905. Т. 2. Ч. 3.
- Романов 1912 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8 и 9. Быт белорусса. Вильна, 1912.
- Рущинский 1871 — *Рущинский А. П.* Религиозный быт русских у иностранцев XVI и XVII веков // ЧОИДР. 1871. Кн. 3.
- Рыбаков 1970 — *Рыбаков Б. А.* Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1981. С. 40–94.
- Рыбаков 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рязановский 1915 — *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. Из записок 37-го т. имп. Моск. археол. ин-та.
- Савушкина 1976 — *Савушкина Н. И.* Русский народный театр. М., 1976.
- Садовников 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
- Садовников 1959 — *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Н. Садовников. М., 1959.
- Сахаров 1841–1849 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Изд. 3-е. СПб., 1841 — Т. 1; 1849 — Т. 2.
- Свенціцький 1912 (Св.) — *Свенціцький Ил.* Похоронні голосія // ЕЗб. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 1–33.
- Седакова 1979 — *Седакова О. А.* Содержательность вариаций обрядового текста (восточнославянский погребальный обряд) // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предв. мат-лы и тезисы. 1979. С. 85–87.
- Седакова 1982 — *Седакова О. А.* «В твоей руке горит барвинок». Этнографический комментарий к строфе Велимира Хлебникова // Структура текста—82. Тезисы симпозиума. Институт славяноведения и балканистики АН СССР. М., 1982.
- Седакова 1983 (Сед.) — *Седакова О. А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // ПЭС. С. 246–262.

- Седакова И. 1983 — *Седакова И. А.* Лексика и символика болгарских святочно-новогодних обрядов. Канд. дисс. М., 1983 (рукопись).
- Семенов 1898 (Сем.) — *Семенов Д. П.* Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского у. Рязанской губ. // ЭО. 1898. Вып. 2. С. 228–234.
- Сербов 1915 — *Сербов И. А.* Белоруссы-сакуны. Краткий этнографический очерк. Пг., 1915.
- Серебренников 1918 — *Серебренников В.* Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпушинской вол. Оханского у. см. Пермской губ. Пермь, 1918.
- Сержпутовский 1930 — *Сержпутоўскі А.* Примхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.
- Симина 1981 — *Симина Г. Я.* Народные приметы и поверья Пинежья // Русский фольклор. Т. XXI. Поэтика русского фольклора. Л., 1981. С. 97–114.
- Смирнов 1920 (См.) — *Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // ЭСб Костромского научного общества по изучению родного края. Вып. XV. Кострома, 1920.
- Снегирев — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. III. М., 1838.
- Соболев 1913 — *Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913.
- Соколова 1977 — *Соколова В. К.* Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // ФЭ СФ. С. 188–196.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX века). М., 1979.
- Соловьев 1856 — *Соловьев С. М.* Очерк нравов, обычаев, религии славян, преимущественно восточных, во времена язычества // Архив Н. Калачова. М., 1856. Кн. I.
- Срезневский 1893–1903 — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. I–III.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. I–.
- Стоглав — Царьския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). М., 1890.
- Стоилов 1900 — *Стоилов А. П.* Пари за превоз. Погребален обичай // Българска сборка. 1900. VII. С. 452–455.

- Страхов 1983 — *Страхов А. Б.* Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // ПЭС ТК. С. 99–100.
- Страхов 1983а — *Страхов А. Б.* Полесское «буськовы лапы», «галепя» // ПЭС. С. 205–212.
- Строев 1815 — *Строев П.* Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.
- Сумцов 1881 — *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881.
- Сумцов 1890 (Сум.) — *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890.
- Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у ђевђелијској кази // Живот и обичаји народни. Београд, 1927. Књ. 16.
- Ташев 1966 — *Ташев Г.* Село Петково. АЦР. София, 1966.
- Терещенко 1846 (Тер.) — *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1846. Ч. III.
- Тернер 1977 — *Тернер В. У.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ндембу) // Семиотика и искусствознание. М., 1977. С. 50–82.
- Терновская 1974 — *Терновская О. А.* Словесные формулы в урожайной обрядности славян // ФЭ ООФ. С. 136–147.
- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // СБЯ. С. 77–131.
- Токарев 1957 — *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX в. М.; Л., 1957.
- Толстая 1983 — *Толстая С. М.* К ареальной характеристике полесского традиционного словаря // ПЭС ТК. С. 81–82.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ. М., 1994. С. 232–240.
- Толстой 1973 — *Толстой Н. И.* Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973.
- Толстой 1985 — *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Погребальный обряд: Конференция «Балто-славянские этнокультурные археологические древности». Тез. докладов. М., 1985. С. 83–86.
- Толстые 1979 — *Толстые Н. И. и С. М.* К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano-Balto-Slavica. С. 70–75.
- Толстые 1981 — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. XXI. Л., 1981.

- С. 87–99; 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 95–130; 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье // ООФ. С. 49–83; 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981. С. 44–121.
- Толстые 1983 — *Толстые Н. И.* и *С. М.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья // ПЭС. 1983. С. 3–21.
- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* Др.-греч. *μαχαρ*, *μαχαριος* и под. (marginalia к статье о маке и вызывании дождя) // *Balcano-Balto-Slavica...* С. 39–46.
- Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // *Этимология—1967*. М., 1969.
- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* К семантике троичности (слав. и др.) // *Этимология—1977*. М., 1979. С. 3–21.
- Троицкий 1854 (Тр) — *Троицкий П. С.* Липицы Тульской губ. Каширского у. // ЭСб. М., 1854. II. С. 80–94.
- Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* Следы язычества в славянской лексике. 1) Trizna; 2) Peti; 3) Кобь // *ВСЯ*. М., 1959. Вып. 4. С. 17–23.
- Трубачев 1966 — *Трубачев О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках (Этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.
- Трунов 1869 — *Трунов А. К.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // ЗРГО по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 14–41.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский Д. — Похоронные причитания Д. И. Успенского // ЭО. 1892. № 2–3. С. 98–112.
- Ушаков 1896 (Уш.) — *Ушаков Д.* Представления о смерти и загробной жизни крестьян Калужской губ. Медынского у. // ЭО. 1896. Вып. 2–3. С. 146–205.
- Фаминцин 1895 — *Фаминцин А.* Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, верованиях и культах славян // ЭО. 1895. Вып. 3. С. 1–49.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. О. Н. Трубачева. Под ред. Б. А. Ларина. М., 1964–1973. В 4-х т.
- Флоринский 1907 — *Флоринский Г. Д.* Славянское племя. Статистический этнографический обзор современного славянства. Киев, 1907.
- Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю / Збір. Др. Франко // ЭЗб. Львів, 1898. Т. V. С. 44–80.

- Фрейд 1923 — *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.; Пг., 1923. Психологическая и психо-аналитическая б-ка. Вып. VI.
- Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности / Сост., подготовка текста, комм. Д. В. Брагинской. М., 1978.
- Харузин 1905 — *Харузин Н. И.* Этнография. Лекции, читанные в МУ. IV. Верования. СПб., 1905.
- Хрущев 1869 (Хр) — *Хрущев Ив.* Заметки о русских жителях берегов р. Ояти (из ЗРГО. Т. 2. 1868). СПб., 1869.
- Худяков 1861 — *Худяков И. А.* Великорусские загадки с предисловием И. А. Худякова. М., 1861.
- Чајкановић 1973 — *Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабрane студије. Београд, 1973.
- Червяк 1927 (Чер.) — *Червяк К.* Дослідження похоронного обряду. Юбілейний збірник на пошану акад. Д. Н. Багалія // Етнограф. вісник. 1927. Кн. 5. С. 143–178.
- Чистов 1960 — *Чистов К. В.* Русская причеть // Причитания. Л., 1960. С. 429–430.
- Чистов 1974 — *Чистов К. В.* Актуальные проблемы изучения обрядов русского Севера // ФЭ ООФ. С. 9–19.
- Чистов 1982 — *Чистов К. В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // ООФ. С. 104–114.
- Чистяков 1974 — *Чистяков В. А.* Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // ФЭ ООФ. С. 114–127.
- Чичеров 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. // Труды Ин-та этнографии. Новая серия. М., 1957. Т. 40.
- Чубинский 1877 (Ч.) — *Чубинский П. П.* Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной ИРГО. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Л. Чубинским. СПб., 1877. Т. IV.
- Чулков 1786 — *Чулков М.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических приношений и свадебных простонародных обрядов. М., 1786.
- Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Ч. I.
- Шаулич и др. 1959 — *Зайцев В. К., Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи // Русский фольклор. М., 1959. Т. IV. С. 375–407.

- Шафарик 1837–1848 — *Шафарик П. И.* Славянские древности. М., 1837–1848. Т. 1–2.
- Шейковский 1859–1860 — *Шейковский К.* Быт подолян. Киев, 1859–1860. Т. 1–3.
- Шейн 1890 (Ш.) — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русско-го населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2.
- Шейн 1898–1900 — *Шейн П. В.* Великорус в его песнях, обрядах, обычаях, верованиях, легендах... СПб. Т. 1. Вып. 1. 1898. СПб. Вып. 2. 1900.
- Шишков 1894 — Народни клетви из Ахъ-Челебийско / Зап. Ст. Н. Шишков. Славиеви гори, II. София; Пловдив, 1894. С. 430–456.
- Шухевич 1902–1904 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Львов, 1902–1904. Т. 3–4.
- Эремич 1868 — *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. чл.-корр. РАН О. Н. Трубачева. М., 1974–.
- Юркевич 1853 (Юр.) — *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губ. Лидского у. // ЭСб. 1853. I. С. 290–306.
- Юшин 1901 — *Юшин П.* Верования русских крестьян в Ливенском у. Орловской губ. // ЭО. 1901. Кн. 48. № I. С. 164–166.
- Якобсон 1964 — *Якобсон Р. О.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. (Доклад на VII Конгрессе антропологических и этнографических наук). Август 1964, Москва.
- Якобссон 1965 — *Якобссон Г.* Этимология и семантика на примере нескольких древнерусских слов (погренѹти, рѣзь, дѣртъ) // Этимология–1964. М., 1965. С. 57–64.
- Ящуржинский 1898 (Ящ.) — *Ящуржинский Хр.* Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии // ЭО. 1898. № 3. С. 93–96.
- Banateanu 1962 — *Banateanu T.* Hadzanie cameńov a vetu na hroby // SN. 1962. X. S. 438–449.
- Bednárík 1930 — *Bednárík R.* Pohreb v Skačanoch. ČMSS. 1930. XXII. S. 38–40.
- Bednárík 1931 — *Bednárík R.* Smutočný kroj a prevládajúca farba v ňom. ČMSS. 1931. XXIII. S. 16–21.
- Bednárík 1939 — *Bednárík R.* Prispevok k pohrebným zvykom slovenského ľudu // Národopisný zborník. 1939. S. 54–98.
- Bendann 1907 — *Bendann E.* Death customs. An analitical study of burial rites. London; New York, 1907. XIII.

- Bień-Bielska 1959 — *Bień-Bielska H.* Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i ob-
rzędy. Wrocław, 1959.
- Bešlagić 1971 — *Bešlagić Š.* Stećci. Kataloško-topografski pregled. Sarajevo, 1971.
- Brandon 1967 — *Brandon S. J. L.* The judgement of the dead. A historical and
comparative study of the idea of a post-mortem judgment in the major
religions. London, 1967.
- Brückner 1918 — *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Kraków, 1918.
- Brückner 1979 — *Brückner A.* Starożytna Litwa. Szkice historyczne. Olsztyn, 1979.
XVI.
- Chantraine 1968 — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque.
Histoire de mots. 1968.
- Chorváthová 1981 — *Chorváthová E.* Spomienkové slavnosti mŕtvých a výskum
ich životnosti (návrh metodologického postupu) // Národopisné aktuality.
Roč. XVIII. 1981. Č. 4. S. 273–279.
- Čajanková 1956 — *Čajanková E.* Pohrebné zvykoslovie Horehronií // SN. IV. 1956.
S. 290–303.
- Čižmář 1897 — *Čižmář J.* Nevolaj z grobu mŕtveho // ČL. VI. 1897. S. 382.
- Drobnjaković 1960 — *Drobnjaković B.* Etnologia naroda Jugoslavije. Beograd, 1960.
- Federowski 1981 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały
do etnografii słowiańskiej zgromadzone w 1877–1891. Kraków; Warszawa,
1897–1981.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Lud polski. Podręcznik etnografii polskiej. Lwów; War-
szawa; Kraków, 1921.
- Frazer 1933 — *Frazer J.* The fear of the dead in the primitive religion. V. 1–3.
London, 1933–1936.
- Gašpariková 1967 — *Gašpariková E.* Folklorné prejavy pri strdzenie mŕtvého na
Vych. Slovensku // Sb. Filozof. fak. Univ. Komenského. XVIII (VIII).
1967. S. 162–171.
- Gasparini 1958 — *Gasparini E.* Il rito protoslavo della «seconda sepoltura». Roma /
Ed. di Ricerche Slavistiche, 1958.
- Gasparini 1973 — *Gasparini E.* Il matriarcato Slavo. Antropologia culturale dei
protoslavi. Firenze, 1973.
- Gottschalk 1973 — *Gottschalk H.* Lexikon der Mythologie der europäischen Vö-
lker. Berlin, 1973.
- Haase 1939 — *Haase F.* Volksglaube und Brauchtum des Ostslaven. Breslaw, 1939.
IX, 4285.

- Horváth 1894–1895 — *Horvát H.* Smrt', pohreb a mrtví v tradicii a zvykoch ľudových // Slovenské pohľady. 1894. XIV. S. 711–725. 1895. XV. S. 16–33, 89–92.
- Horváthová 1982 — *Horváthová E.* Návod na výskum rodinných zvykov // Národopisné informácie. Bratislava, 1982. S. 96–135.
- Hornácko 1966 — Hornácko. Žyvat a kultúra lidu na Moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Jackobson 1950 — *Jackobson R.* Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore, Mythologie and Legend. 1950. V. 1. P. 3–120.
- Jakubiková 1980 — *Jakubiková K.* Teoretické východiská ku štúdiu obyčajov // SN. 1980. 28. S. 612–621.
- Kérényi 1961 — *Kérényi K.* Umgang mit Göttlichem. Ueber Mythologie und Religionsgeschichte. Göttingen, 1961.
- Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 26. Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg 1964 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1964. Cz. 1.
- Kolberg 1968 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 52. Białoruś-Polesie. Wrocław; Poznań, 1968.
- Kolberg 1970 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 54. Ruś Karpacka. Wrocław; Poznań, 1970. Cz. 1.
- Kotula 1969 — *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzezan. Lublin, 1969.
- Kulišić 1979 — *Kulišić Š.* Stara slovenska religia u svjetli novijich istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.
- Lehr-Splawinski 1954 — *Lehr-Splawinski T.* Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowan. Warszawa, 1954.
- Levi-Strauss 1955 — *Levi-Strauss C.* The structural study of myth // Journal of American Folklore. V. 68. № 270. P. 428–445.
- Lewicki 1955 — *Lewicki T.* Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich // Archeologia. 1955. T. 5. S. 122–154.
- Łowmiański 1979 — *Łowmiański H.* Religia Słowian i jej upadek. Wiek VI–XII. Warszawa, 1979.
- Mansikka 1922 — *Mansikka V.J.* Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsinki, 1922.
- Melicherčík 1959 — *Melicherčík A.* Slovenský folklór. Bratislava, 1959.

- Merigi 1959 — *Merigi B.* Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi. Roma, 1959.
- Meyer 1931 — *Meyer K. H.* Fontes historiae religionis slavicae. Berlin, 1931.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Cz. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967. Z. 1–2.
- Moszyński 1929 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. pow. mozyrskiego oraz z pow. rzeczyckiego. Warszawa, 1929.
- Murko 1947 — *Murko M.* Stolování na hrobech. Das Grab als der Tisch // Rozprawy z oboru Slovanského národopisu / Usp. J. Horák. Praha, 1947.
- Naumov 1976 — *Naumov A. E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej. Wrocław; Warszawa; Gdańsk, 1976.
- Otto 1956 — *Otto W. F.* Theophania. Der Geist der Altgriecheschen Religion. Hamburg, 1956.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz C.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
- Puhvel 1969 — *Puhvel J.* Meadow of the Otherworld in Indo-European tradition // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanische Sprachen. 1969. Bd. 83. № 1. S. 47–78.
- Schneeweis 1961 — *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. T. 1. VII.
- Tajovski 1900 — *Tajovski B.* Aký je ten druhý svet (črta z tajovskich povier) // ČMSS. III. 1900. S. 7–8.
- Tillich 1973 — *Tillich P.* Systematic Theology. 1973. Vol. I.
- Unbegaunn 1948 — *Unbegaunn B. O.* La religion des anciens slaves // «Mana». Introduction a l'histoire des religions. III. Paris, 1948.
- Vansová 1898 — *Vansová T.* Čo si Pilania o smrti rozpravajú // Č. XIII. 1898. S. 39–42.
- Wenzel 1965 — *Wenzel M.* Ukrašni motivi na strećcima. Ornamental Motifs on Tombstones from Medieval Bosnia and Surrounding Regions. Sarajevo, 1965.
- Zelenin 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

алекс. — Александровский у. Владимирской г.
арханг. — Архангельская г., о.
астрах. — Астраханская г., о.

берез. — Березовский р. Брестской о.
бойк. — Бойковский р.
брест. — Брестская о.
буков. — Буковина
бухтарм. — Бухтарминский у.

варн. — Варненско, Болгария
вилен. — Виленская г.
витеб. — Витебская г., о.
влад. — Владимирская г., о.
влкцл. — Великолуцкий у. Псковской г.
волог. — Вологодская г., о.
волын. — Волынская г., о.
ворон. — Воронежская г, о.
в.-уст. — Великоустюжский у. Вологодской г.
вязн. — Вязниковский у. Владимирской г.
вятск. — Вятская г.

габр. — Габровско, Болгария
галич. — Галицкий у. Костромской г.
горл. — Горлицкий у. Харьковской г.
гом. — Гомельская о.
гродн. — Гродненская г.
Гуцул. — Гуцульщина
гюмюрдж. — Гюмюрджинско, Греция

добрудж. — Добруджа, Болгария
донск. — Войска Донского область
драм. — Драмско, Греция
дрогоб. — Дрогобычская о.
дубр. — Дубровицкий р. Ровенской о.

- жиздр. — Жиздринский у. Калужской г.
жит. — Житомирская о.
- закарп. — Закарпатская о.
заонеж. — Заонежский у. Архангельской г.
зарайск. — Зарайский у. Рязанской г.
заставн. — Заставнецкий пов. Черновицкой о.
- казан. — Казанская г., о.
калуж. — Калужская г., о.
каргоп. — Каргопольский р. Архангельской о.
карп. — карпатский
киев. — Киевская г., о.
косов. — Косовский пов. Станиславской о.
колом. — Коломыйский пов. Станиславской о.
комр. — Комратский р., Молдавия
костр. — Костромская г.
купян. — Купянский у. Харьковской г.
курс. — Курская г., о.
- лельч. — Лельчицкий р. Гомельской о.
липец. — Липецкий у. Тамбовской г.
львов. — Львовская о.
- минск. — Минская г., о.
могил. — Могилевская г., о.
мозыр. — Мозырский р. Гомельской о.
моск. — Московская г., о.
мцен. — Мценский у. Орловской г.
- надв. — Надвирнянский пов. Станиславской о.
нижегор. — Нижегородская г.
новг. — Новгородская г., о.
- обонеж. — Обонежский у. Архангельской г.
одес. — Одесская г., о.
онеж. — Онежский у. Архангельской г.
олон. — Олонецкая г.
оренб. — Оренбургская г., о.
орл. — Орловская г., о.
оять. — окрестности реки Оять

- пенз. — Пензенская г., о.
 перм. — Пермская г., о.
 пинск. — Пинский р. Брестской о.
 пирин. — Пиринско, Болгария
 пловд. — Пловдивско, Болгария
 подол. — Подольская г.
 подлес. — Подлесье
 покут. — Покутье
 полес. — Полесье
 полт. — Полтавская г., о.
 пошех. — Пошехонский у. Ярославской г.
 пск. — Псковская г., о.
 птрб. — Петербургская г.
 пудож. — Пудожский у. Олонецкой г.
- родоп. — Родопы, Болгария
 ров. — Ровенская о.
 ряз. — Рязанская г.
- самар. — Самарская г.
 сарат. — Саратовская о., г.
 свияж. — Свияжский у. Казанской г.
 скил. — Скильский пов. Дрогобычской о.
 слон. — Слонимской у. Гродненской г.
 смол. — Смоленская г., о.
 снят. — Снятинский пов Дрогобычской о.
 сольвыч. — Сольвычегодский у. Архангельской г.
 станиц. — Станиславская о.
 старосимб. — Старосимбирский пов. Дрогобычской о.
 стрий. — Стрийский пов. Дрогобычской о.
 судог. — Судогодский у. Владимирской г.
 сузд. — Суздальский у. Владимирской г.
 сумск. — Сумской у. Харьковской г.
- тамб. — Тамбовская г.
 твер. — Тверская г.
 тереб. — Теребовельский пов. Тернопольской о.
 терн. — Тернопольская о.
 тобол. — Тобольская г.
 тотем. — Тотемский у. Вологодской о.
 тул. — Тульская г., о.
 турч. — Турчанский пов. Дрогобычской о.

- уфимск. — Уфимская г., о.
 харьк. — Харьковская г., о.
 херс. — Херсонская г., о.
 холмщ. — Холмщина
 холмог. — Холмогорский у. Архангельской о.
 череп. — Череповецкий у. Новгородской г.
 черк. — Черкасский у. Киевской г.
 черниг. — Черниговская г., о.
 чернов. — Черновицкий пов. Черновицкой о.
 шенк. — Шенкурский у. Архангельской г.
 щигр. — Щигровский у. Рязанской г.
 явор. — Яворовский пов. Львовской о.
 яросл. — Ярославская г., о.
 ясел. — Ясельский пов. Закарпатской о.

Пометы общего характера

- блг. — болгарский
 в.-сл. — восточнославянский
 в.-блг. — восточноболгарский
 блр. — белорусский
 греч. — греческий
 гуц. — гуцульский
 др.-рус. — древнерусский
 др.-греч. — древнегреческий
 закарп. — закарпатский
 з.-блг. — западноболгарский
 з.-рус. — западнорусский
 з.-укр. — западноукраинский
 и.-е. — индоевропейский
 ист. — исторический
 карп. — карпатский
 лит. — литературный
 лужиц. — лужицкий
 полес. — полесский
 пол. — польский

| | | |
|--------------|---|--------------------|
| русин. | — | русинский |
| рус. | — | русский |
| рус. диал. | — | русский диалектный |
| с.-рус. | — | севернорусский |
| сев. | — | северный |
| серб. | — | сербский |
| слов. | — | словацкий |
| словен. | — | словенский |
| с.-х. | — | сербохорватский |
| ст.-сл. | — | старославянский |
| укр. | — | украинский |
| ц.-сл. | — | церковнославянский |
| чеш. | — | чешский |
| ю.-зап.-рус. | — | югозападнорусский |
| ю.-рус. | — | южнорусский |
| ю.-сл. | — | южнославянский |
| з.-укр. | — | западноукраинский |

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Кладбищенская часовня. Село Бездеж. Полесье (Палессе. Варшава, 1999. С. 222).
2. Надгробная колода (*баран*) на могиле мужчины. Село Богдановка, Полесье (Палессе... С. 215).
3. Могила в виде дома. Полесье. (Палессе... С. 227).
4. Севернорусский надгробный домик на кресте. Кижы. Фото И. А. Седаковой. 2002.
5. «Часовенка» на могиле для возжигания поминальных свеч. Село Шипково, Ловечская обл., Болгария. Фото И. А. Седаковой. 2000.
6. Надгробье с орнаментом. Некрополь в селе Чановины. Босния (*Bešlagić Š. Stećci. Kataloško-topografski pregled. Sarajevo, 1971. S. 152. № 16*). А), б), в), г) — варианты спиралевидных орнаментов на средневековых боснийских надгробьях. (*Wenzel M. Ukrasni motivi na stećcima. Sarajevo, 1965. S. 189*).
7. Надгробная плита. XIII–XIV вв. Село Яначко Поле, Сербия (*Дудић Н. Стара гробља и надгробни белези у Србији. Београд, 1995. С. 440. № 1*).
8. Антропоморфный крест на могиле. Село Дони Штитари, Сербия (*Дудић... С. 479. № 2*).
9. Надгробный крест с орнаментом. 1870 г. Село Власово, Сербия (*Дудић... С. 436. № 2*).
 - а) Надгробье в селе Неделица Горня, Сербия. Прорисовка (*Дудић... С. 296. № 2*);
 - б) Надгробье в монастыре Студеница, Сербия. Прорисовка. б) Надгробье в монастыре Студеница, Сербия. Прорисовка (*Дудић... С. 366. № 3*).

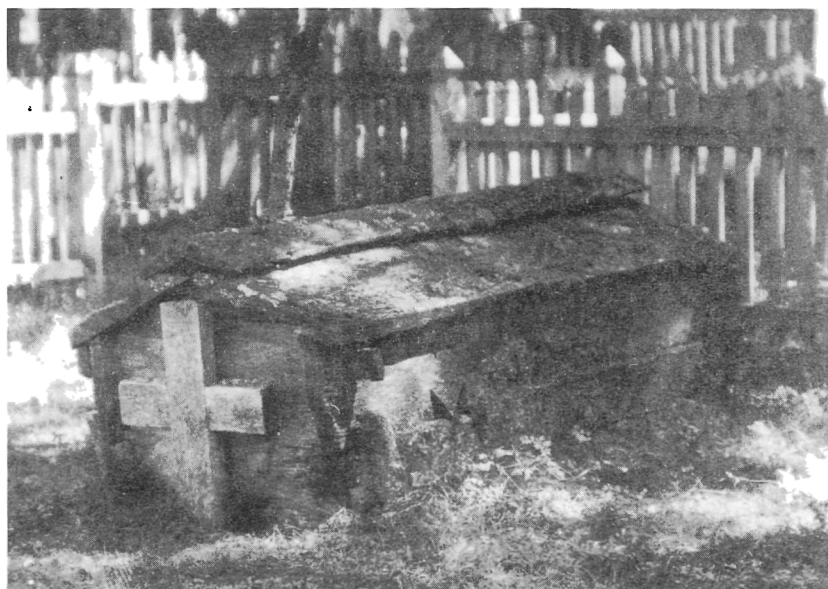
10. Надгробный памятник с орнаментом. Село Бротница, под Дубровником, Хорватия.
11. Обрядовый хлеб
 - а) погребальный. Село Винарско, Бургасская обл., Болгария;
 - б) поминальный. Село Новачене, Плевенская обл., Болгария (*С. Янева*. Български обредни хлябове. София, 1989. С. 49).
12. Торбочка, с которой принято ходить на похороны (в нее втыкают герань, кладут свечи и ставят бутылочку с вином). Село Стакевцы, Видинская обл. Болгария. Фото И. А. Седаковой. 2001.
13. Тарелка с кутьей и цветы на могиле после погребения. Село Шипково, Ловечская обл., Болгария. Фото И. А. Седаковой. 2000.
14. Ритуал поминовения на могиле: возжигание свечей и поливание земли вином. Село Шипково, Ловечская обл. Болгария. Фото И. А. Седаковой. 2000.
15. Раннехристианское надгробье. III в. Катакомбы св. Каллиста. Рим.
16. Шествие мучеников. Изображение Страшного суда. IX в. Базилика св. Праксиды. Рим.



1. Кладбищенская часовня. Село Бездеж. Полесье.



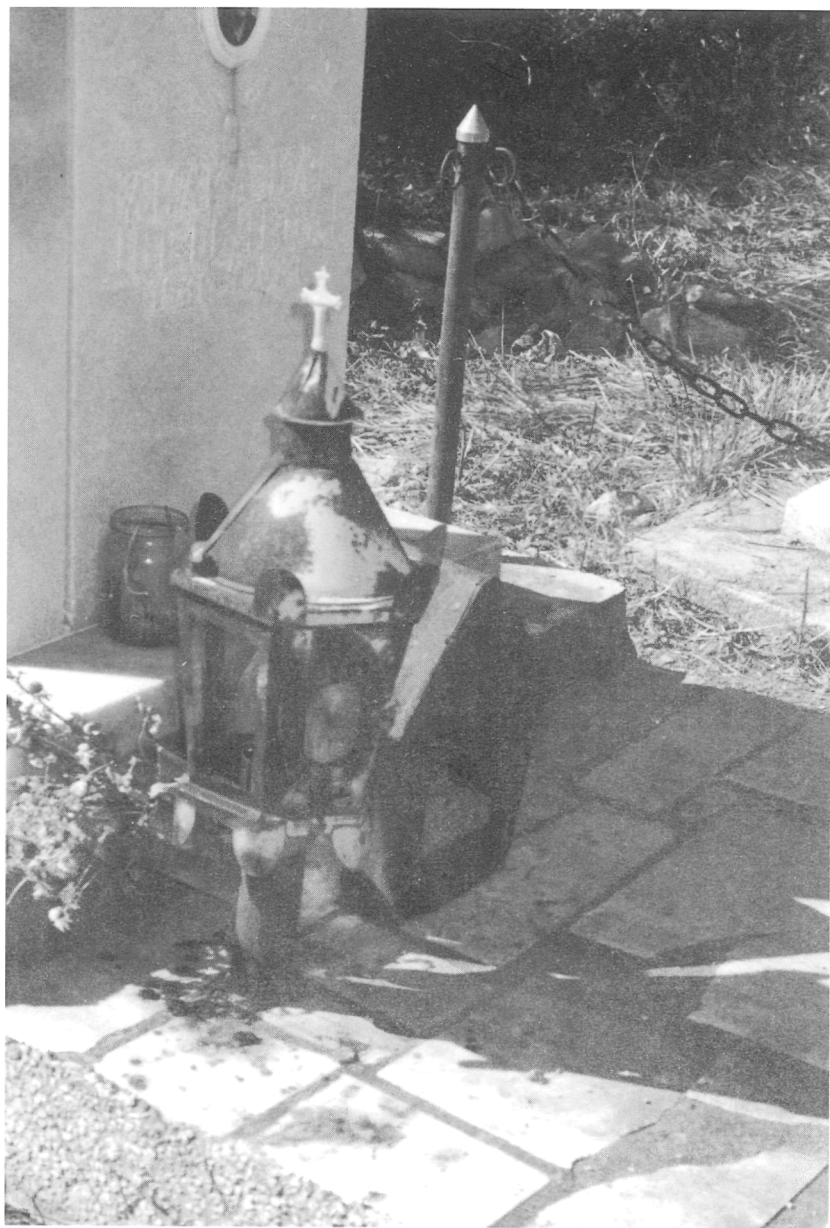
2. Надгробная колода (*баран*) на могиле мужчины.
Село Богдановка, Полесье.



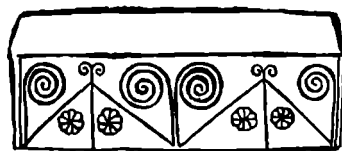
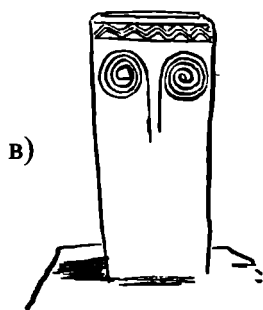
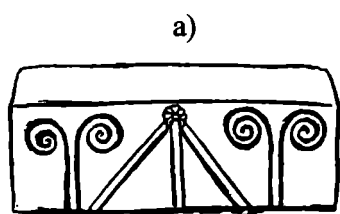
3. Могила в виде дома. Полесье.



4. Севернорусский надгробный домик на кресте. Кижы.



5. «Часовенка» на могиле для возжигания поминальных свеч. Село Шипково, Ловечская обл., Болгария.



6. Надгробье с орнаментом. Некрополь в селе Чановины. Босния. а), б), в), г) – варианты спиралевидных орнаментов на средневековых боснийских надгробьях.



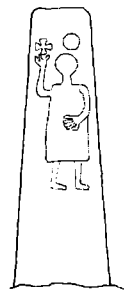
7. Надгробная плита. XIII-XIV вв. Село Яначко Поле, Сербия.



8. Антропоморфный крест на могиле.
Село Дони Штитари, Сербия.



а)

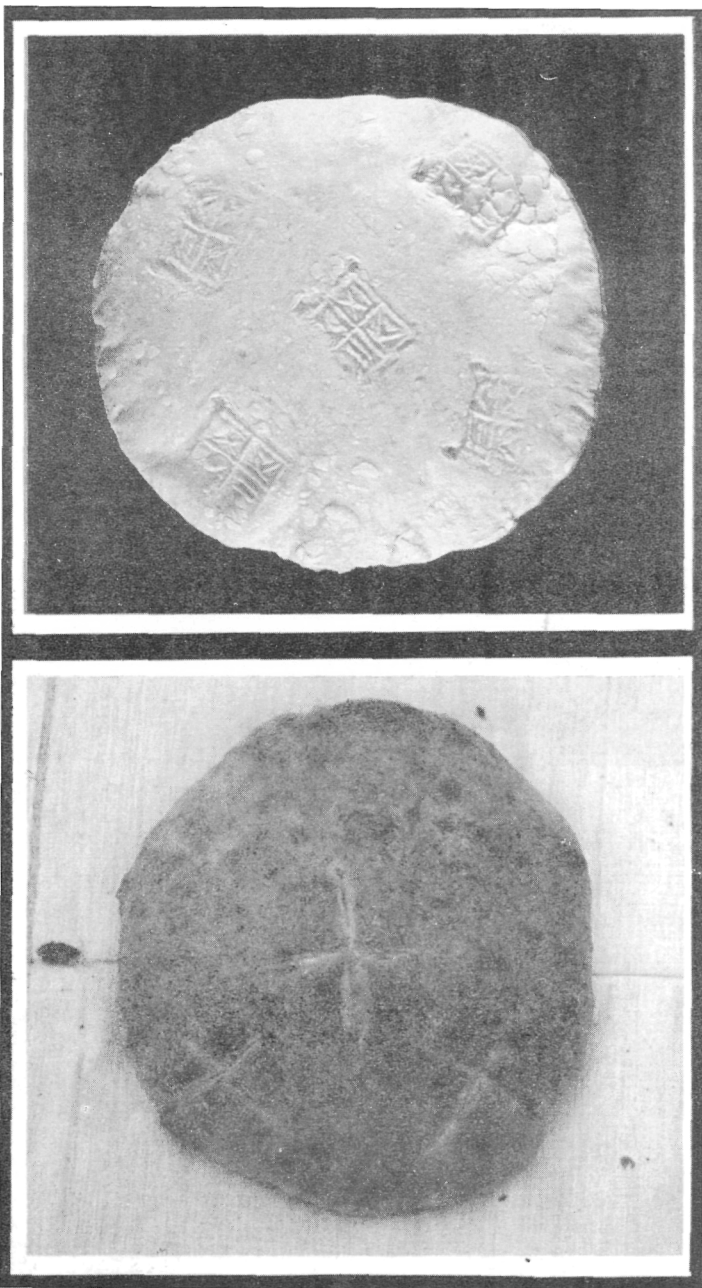


б)

9. Надгробный крест с орнаментом. 1870 г. Село Власово, Сербия. а) Надгробье в селе Неделица Горня, Сербия. Прорисовка, б) Надгробье в монастыре Студеница, Сербия. Прорисовка.



10. Надгробный памятник с орнаментом. Село Бротница, под Дубровником, Хорватия.



11. Обрядовый хлеб а) погребальный. Село Винарско, Бургасская обл., Болгария; б) поминальный. Село Новачене, Плевенская обл., Болгария.



12. Торбочка, с которой принято ходить на похороны (в нее втыкают герань, кладут свечи и ставят бутылочку с вином).
Село Стакевцы, Видинская обл. Болгария.



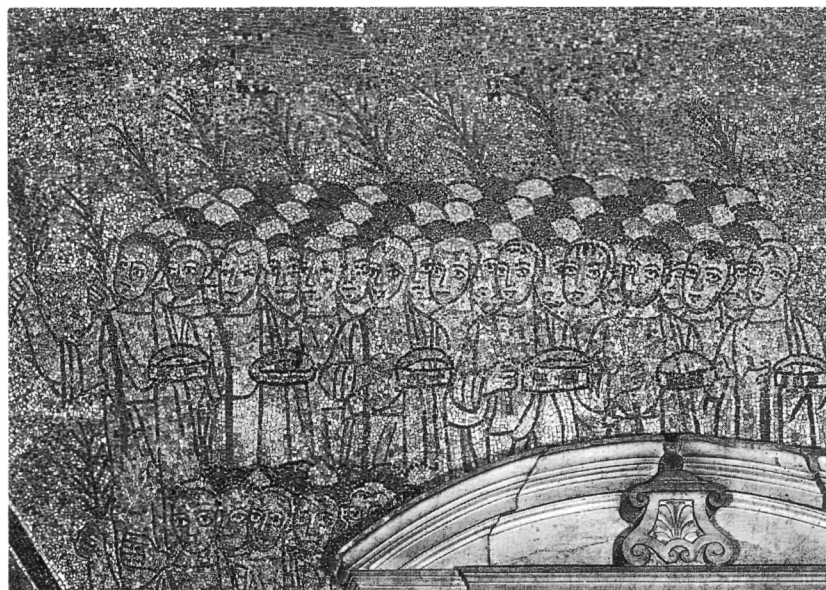
13. Тарелка с кутьей и цветы на могиле после погребения.
Село Шипково, Ловечская обл., Болгария.



14. Ритуал поминовения на могиле: възжигание свечей и поливание земли вином. Село Шипково, Ловечская обл. Болгария.



15. Раннехристианское надгробье. III в. Катакомбы св. Каллиста. Рим.



16. Шествие мучеников. Изображение Страшного суда. IX в. Базилика св. Праксиды. Рим.

Научное издание

Ольга Александровна Седакова

**Поэтика обряда.
Погребальная обрядность
восточных и южных славян**

Редактор *И. А. Седакова*

Корректор *Т. И. Томашевская*

Оригинал-макет *Н. Ю. Квасницкая*

Издательство «Индрик»

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу: ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. 238-02-69

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
(ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Петербург»
20 п. л. Тираж 1200 экз. Заказ № 10419

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

