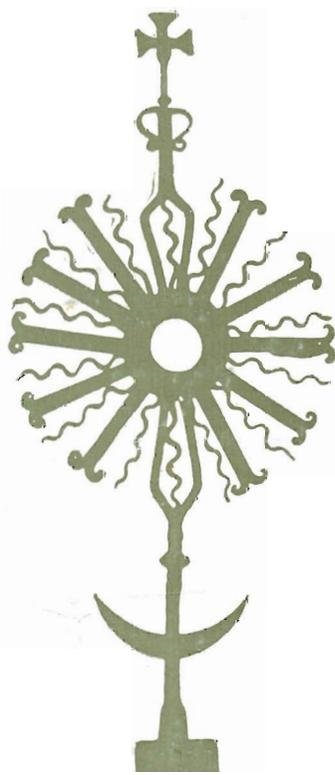


# Исследования в области балто-славянской духовной культуры



## Погребальный обряд



•Наука•

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт славяноведения и балканистики

Исследования  
в области  
балто-славянской  
духовной культуры  
Погребальный  
обряд

Ответственные редакторы

доктор филологических наук *Вяч. В. Иванов*,  
кандидат филологических наук *Л. Г. Невская*



МОСКВА • НАУКА •  
1990

Рецензенты:

кандидат филологических наук *О.А. Терновская*,  
кандидат искусствоведения *Б.Б. Ефименкова*

**Исследования в области балто-славянской духовной культуры:**  
И85 (Погребальный обряд). — М.: Наука, 1990. — 256 с.  
ISBN 5-02-011035-3

Сборник является первым опытом синтезирования результатов археологических исследований предметов материальной культуры и этнолингвистического изучения культуры духовной. Он состоит из четырех частей, отражающих лингвистический, археологический, этнографический и мифологический аспекты изучения погребального обряда, что позволяет установить изоморфизм разных уровней обряда и типологическое подобие "переходных обрядов" вообще. Особая роль при этом принадлежит лингвистическому разделу, так как именно языковые факты обладают наибольшей доказательной силой при реконструкции индоевропейского обряда.

Для лингвистов, этнографов, фольклористов, археологов и всех интересующихся проблемами духовной культуры славянских и балтийских народов.

## Предисловие

Предлагаемый вниманию читателя сборник включает в себя проводившиеся на протяжении ряда лет исследования по восстановлению пути развития всего комплекса ритуалов, связанных у древних славян, балтов и других индоевропейских народов с погребальным обрядом. Особое внимание обращено на возможность соотнесения фактов материальной и духовной культуры. Поэтому в лингвистических реконструкциях прежде всего изучались такие группы слов, которые дают возможность сочетать восстановление их семантики с гипотезами о природе соответствующих реалий. Вместе с тем различия в погребальных традициях и их трансформации, выявляемые на основе археологических и других памятников, позволяют представить, какие миграции народов могли привести к этим изменениям и возможный характер перемен в мировоззрении, в частности, в мировоззрении о "том свете" в его взаимоотношении с "этим" миром. Таким образом, исследование велось на "перекрестке" наук и было нацелено на обнаружение наиболее очевидных связей между явлениями разных сфер социальной и культурной жизни изучаемых народов.

Композиция сборника направлена на разностороннее изучение обряда: реконструкция индоевропейского ритуала и словаря, погребальный обряд в ряду других "переходных ритуалов", погребальный фольклор, эволюция археологических форм обряда в связи со сменой этноса и мировоззрения, памятники древнего искусства, еще не выделившегося из обряда, как предметы культа мертвых.

Особая роль в реконструкции глубинных смыслов обряда принадлежит языковым фактам. Рассмотрение ключевых лексем со сложной архаической семантикой (*доля* и *под.*) позволяет увидеть в них "свернутые" синтагмы обряда, раскрытие которых способствует пониманию общей концепции смерти как исчерпанности до конца предназначенной человеку доли. Реконструкция языковой стороны обряда сопряжена с рядом существенных трудностей: общее в обряде, даже относящееся к основополагающим понятиям ритуала, в разных традициях получает различное языковое воплощение, что заставляет переключаться с генетического аспекта проблемы на типологический (равно как при смене археологических форм обряда старый смысл получает новое, детерминированное иной системой представлений, материальное воплощение).

Глубинная семантика и прагматическая установка роднит погребальный обряд с другими "переходными ритуалами", призванными восстановить нарушенное равновесие, нейтрализовать опасность переходного периода, связанную с временной открытостью границы двух сфер (*жизнь—смерть* в погребальном обряде, *свой—чужой* в свадебном, *чистый—нечистый* в купальском и т.п.) и окончательно утвердить их разделение. Семантика погребального обряда при этом способствует адекватной интерпретации иных ритуалов, но и сама она в некоторых отношениях проясняется при сопоставлении с ними.

В погребальном фольклоре как вербальном компоненте обряда реализуется тот же глубинный смысл противостояния жизни и смерти. Текст причитания порождается как открытый набор микросюжетов и образов, манифестирующих эту оппозицию. Самая ситуация перехода моделируется здесь преобразованиями типа 'быть теплым, светлым' и т.п. — 'стать холодным, темным' и т.п. и др., распространяющимися на сферу человека, пространство его дома, на природу и космос. Многократным повторением этого смысла в разных кодах конкретное событие, не теряя своей трагической уникальности, как бы "изымается" из однонаправленного потока времени, приобретает значение "вечного", приравнивается к прецеденту.

Археологический раздел эксплицирует основную методологическую установку сборника: привлечение данных других наук для осмысления своих материалов в более широком контексте. Особенно важно совмещение фактов разных дисциплин в исследованиях по этногенезу и этнической истории, чему посвящен ряд статей сборника. Книга является первым опытом подобного рода, поэтому она не столько подводит итоги, сколько намечает ориентацию будущих исследований.

# 1 Реконструкция ритуала и словаря



*Памяти Кирилла Гринберг*

*Вяч. Вс. Иванов*

## Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда

Индоевропейский погребальный обряд восстанавливается на основании совпадения древнеиндийских ритуалов с царским хеттским обрядом, который в свою очередь имеет много общего с гомеровским греческим, хотя в двух последних случаях приходится учитывать и возможность позднейшего взаимодействия двух самостоятельных индоевропейских традиций в пределах эгейско-малоазиатского культурного ареала. Некоторые подробности общиндоевропейского обряда и особенно отражающей его терминологии сохранились также и в других индоевропейских традициях — европейских (западных — кельтской, итальянской, германской, а также в близких к последней балтийской и славянской), тохарской и в тех, которые на востоке индоевропейской языковой территории примыкали к греко-арийской (армянская, древнефригийская). Некоторые из черт обряда сохраняли очень большую устойчивость и достаточно мало менялись на протяжении тысячелетий<sup>1</sup>.

Основными этапами восстанавливаемого обряда представляются следующие: 1. Приготовление трупа к захоронению. Начало оплакивания и траура; 2. Доставка трупа на повозке к месту захоронения; 3. Предание трупа вместе с жертвенными животными, а иногда и людьми, огню в основном варианте обряда, земле и воде в других его вариантах. Огонь поливается вином; 4. Создание (из костей мертвого) изображения покойного — его ритуального двойника; 5. Сооружение временного обиталища для образа (изображения) покойника; 6. Захоронение урны с костями.

В целом обряд посвящен символизации перехода в другой мир, поэтому часть символов находит истолкование в свете того понимания загробного царства, которое удастся восстановить на основании сравнения друг с другом разных индоевропейских культурных и языковых традиций. В частности, жертвенное сжигание домашних животных объясняется общиндоевропейским представлением о загробном мире как пастбище, на котором пасутся души скота и жертвенных

животных. Таким образом удается раскрыть значение отдельных составных частей обряда с точки зрения "антропологии смерти".

1. Описание первого этапа погребального обряда содержится во фрагментах хеттских (новохеттских по дуктусу, но отчасти восходящих к значительно более древним прототипам) клинописных таблиц, описывающих многодневный ритуал царского погребения. Ритуал начинается с описание того, как в столице Хеттского царства Хаттусе вводится траур после смерти царя, которую обозначают всегда эвфемистически: *šallīš ʕaštāiš* 'великий грех' (буквально 'великий пробел': хет. *ʕaštai-* 'грех, пустота', *ʕašt-ul* 'грех' соответствуют лат. *uāst-us* 'пустой' по Ларошу, ср. значение 'потеря, пропажа' у аккад. *ḪITTU=ʕaštul*; *šalli-* 'великий, большой' в значительном числе хеттских конструкций имеет терминологическое значение 'царский, относящийся к царю', следовательно, все сочетание в целом можно было бы перевести 'царское опустошение' — место царя оказывается пустым). Смерть царя также описывается фразеологическим оборотом *šuniš kišari* 'он(она) стал(а) божеством'. Согласно новейшим разысканиям, достаточно близкие выражения встречаются в гомеровских и гесиодовских древнегреческих эпических текстах, которые относятся к культу героев. В отличие от хеттского словоупотребления, которое, как показывает сравнение с текстами ритуальных инвентарей, относится к реальному почитанию (обрядового изображения) умершего царя, древнегреческие описания имеют в виду как посмертный культ героя, так и прижизненные атрибуты этого культа, которые, однако, полностью реализуются лишь посмертно<sup>2</sup>. Кажется возможным, что ликийские обряды, упоминающиеся у Гомера в связи с Сарпедоном, прямо продолжают малоазиатскую традицию. В пользу этого допущения говорит и этимология греч. гомер. *ταρχύω*, употребляющегося в значении 'воздаю обрядовые почести умершему герою (= царю как богу)': *ἔνθα ἔ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔταί τε // τύμβω τε στήλη τε τὸ γὰρ γέρας ἔδτι θανόντων* 'и там его свойственники и со товарищи воздадут погребальные почести ему (как умершему герою) посредством гробницы и стелы, потому что это составляет привилегию мертвого' ("Илиада", песнь 16, 456—457, 674—675). Сейчас признано, что глагол *ταρχύω* может быть анатолийским заимствованием в греческом; с семантической стороны наиболее близкую параллель представляет лик. *trq(q)as-*, *trqqāi-* 'бог', *trqqāiasi* 'божий', с формальной — хет. *tarh-u-* 'побеждать, преодолевать', причем производная в морфонологическом отношении основа *tarh-u-* (< \**tarH-u-* < \**tarH<sup>w</sup>-*) имеет соответствия в индо-иранском<sup>3</sup> (однако соотношение хет. *-h-*: лик. *-qq-*: греч. *-χ-* бесспорно указывает на относительно позднее заимствование из анатолийского в греческий<sup>4</sup>). Судя по значению данной основы в ликийском и в греческом, это заимствование могло иметь отношение прежде всего и главным образом к культовой практике, уподобляющей или приравнивающей умершего царя

богу. Еще живой Сарпедон рассказывает об обычаях Ликии, где все "на нас (героев) смотрели как на богов" (*πάντες δὲ θεοὺς ὡς εἰσπόρωσι* ("Илиада", песнь 12, 312). Возможно, что отчасти смещение временной перспективы, при котором еще живой герой рассказывает

о том культе героев, который полностью реализуется лишь посмертно, связано с законами эпического повествования<sup>5</sup>. Но несомненно, что описанные Гомером обычаи отражали малоазиатскую практику, которая в греческом была усилена анатолийским воздействием, но в свою очередь могла восходить и к большей древности, как показывает сопоставление с древнеиндийской и другими индоевропейскими традициями.

Хеттский ритуал, описывающий оплакивание умершего царя начинается следующим образом:

ma-a-an<sup>URU</sup> ha-at-tu-ši šal-li-iš ya-aš-ta-a-iš ki-ša-ri na-aš-šu-za LUGAL-uš na-aš-ma SAL.LUGAL-aš DINGIR<sup>LIM</sup>-iš ki-ša-ri nu-za-kán hu-u-ma-an-za šal-li-iš am-mi-ia-an-za<sup>GI</sup>SU-UL-PA-TE<sup>MES</sup>-ŠU-NU ar-ḥa da-an-zi nu ú-e-iš-ki-u-ya ti-añ-zi DINGIR<sup>LIM</sup>-iš-ma-a-aš UD-ti ki-ša-ri nu a-pf-e-da-ni UD-ti kiš-an i-ja-an-zi I GUD.APIN.LAL (ŠE?) šar-lu-ma-aš-kán a-pf-el zi-ni ši-pa-an-da-an-zi na-an ki-it-kar-ši ha-ad-da-an-zi [nu k/i-iš-ša-an me-ma-an-zi zi-ik-ya-za GIM-an k/i-iš]-ta-at ka-a-ša-ya-az QA.TAM.MA ki-š/a-ru nu-ya-aš-ša-an ZI-KA ki-i-da-ni GUD-i [ka]t-ta tar-na nam-ma<sup>DUG</sup> HABḤAB GEŠTIN ú-da-an-zi na-an a-pf-e-el ZI-ni ši-pa-an-da-an-zi nam-ma-an ar-ḥa du-ya-ar-na-an-zi ma-aḥ-ḥa-an-ma GE-az ki-ša-ri na-aš-ta ak-ka-an-ti IMÁŠ.GAL še-er ar-ḥa ya-aḥ-nu-ya-an-zi KUB XXX 16 + XXXIX 1 Vs, I 1—17<sup>6</sup>.

Когда в городе Хаттусасе случится великий грех, либо царь либо царица станет божеством, тогда все от велика и до мала откладывают прочь соломинки, через которые пьют (т.е. перестают пить алкогольные напитки?) и начинают оплакивать (его). В день, когда он становится богом, его душе приносят в жертву священного быка, и они ударяют его по ногам и говорят следующим образом: "Как(им) ты стал, так(им) пусть станет и этот (бык), и душу свою отпусти вниз к этому быку". Потом они вносят сосуд с вином и приносят жертву им (вином) душе его (покойного). Потом они разбивают его (сосуд). Когда же ночь настанет, тогда они над мертвым вертят туда и сюда козленка' (отбито продолжение, содержащее соответствующее заклинание). В приведенном начальном отрывке отмечены следующие этапы, находящие (примерно в той же последовательности) соответствие и в других традициях: А. Прекращение увеселений (начало траура) и оплакивание покойника; Б. Принесение в жертву быка и вина и обращение к душе покойника; В. Ночные обряды, отличающиеся от дневных.

Хет. *ištanzana* - 'душа' (сопоставляется либо с \**sent-no* -> др.-в.-нем. *sin(n)*, лат. *sensus* < \**sent-tu*-, лит. *sintėti* 'думать'<sup>7</sup>, что, однако, не вполне удовлетворительно с фонетической стороны, либо с производными от \**stoH*- 'стоять': греч. гом. ἐπιστήμων 'разумный', ἐπίσταμαι 'понимаю', 'умею', др.-в.-нем. *farstan*, *farstandan*, др.-англ. *understānden* 'получать, замечать, понимать' при семантических соответствиях и в других родственных языках<sup>8</sup>) обозначало жидкую субстанцию, которая содержится в человеке в качестве одной из частей его тела, что видно, в частности, из ряда посессивных названий божеств-духов частей тела: <sup>D</sup>*Ištanzaššiš* 'Дух Души', <sup>D</sup>*Sakuḫaššaš* 'Дух Глаз', <sup>D</sup>*Ḥantaššaš* 'Дух Лба', <sup>D</sup>*Ištamakaššaš* 'Дух Ушей', <sup>D</sup>*Kiššaraššaš* 'Дух Рук', <sup>D</sup>*Ginuḫaššaš*

'Дух колен'. Представление о душе как жидкости, содержащейся в теле человека, является общим для народов, говорящих на северо-западно-кавказских языках и (через один из этих народов, в древности находившихся на территории Малой Азии или Эгейского мира) повлияло на греческую культуру и язык, что видно из соответствия греч. ψυχή 'душа' и абхазо-адыгского обозначения 'души' как 'жидкости', 'воды' (каб. *псы* и т.п.). Не исключено, что и хеттские представления о душе как жидкости, которая может капать (*ištanzanaš-miš tamatta pedi zappiškizzi* 'моя душа капает /по каплям перетекает/ в другое место' в молитве Кантуцилиса, KUB XXX 10 Rs. 14—15) и течь, связаны с тем же малоазиатско-греческим кругом представлений. Но поскольку идея о такого рода субстанции встречается и в других древних индоевропейских традициях, она может быть не только ареальной в хеттском, греческом и северо-западно-кавказском, но и еще более древней общей чертой всего того восточно-средиземноморского ареала, к которому принадлежат и старая индоевропейская (включая греко-индийскую, на которой обычно строится реконструкция общеиндоевропейской лексики мифопоэтического характера) и более ранняя северо-кавказская (в этнолингвистическом смысле этого термина, не предполагающего обязательно узко-северокавказской географической локализации<sup>9</sup>). Здесь, как и в других случаях, индоевропейская традиция развивается благодаря наложению на нее влияний, первоначально шедших от культур другого круга, но усиливавших тенденции, заложенные, еще в общеиндоевропейском.

Из дальнейших хеттских обрядов, связанных с двенадцатым днем, важнейшим представляется жертвоприношение домашних животных, которое совершается перед "образом" (ALAM), т.е. изображением покойного. В этом последнем можно видеть древнейший элемент хеттского обряда, связывающий его одновременно с шумерским древнемесопотамским и с древнеиндийским ведийским<sup>10</sup>.

В качестве позднейшего продолжения того же ритуала можно рассматривать и разобранный в свое время О.М. Фрейденберг "collocatio, римский обряд выставления трупа для прощального оплакивания. И здесь перед нами высокий помост-ложе, катафалк, на который положено изображение усопшего, как та же кукла; он или стоит, или телега с этим помостом движется в pompa funebris уже для погребения"<sup>11</sup>.

Как показала в своем замечательном исследовании Фрейденберг, та же символика присутствовала в Риме и в "сценической части выноса, когда актеры, в восковой маске покойного, стоят на телеге и манерами своими, одеждой и инсигниями изображают этого покойного"<sup>12</sup>; приводимый в этой связи Фрейденберг пример "восковой куклы вместо самого императора"<sup>13</sup> на римских похоронах служит интересной методологической иллюстрацией тех трудностей, с которыми мы сталкиваемся при попытке непосредственно соотнести две сравнительно долго развивавшиеся независимо друг от друга индоевропейские традиции. На первый взгляд сходство куклы, изображающей римского императора, с изображением умершего хеттского

царя, используемым во время ритуала похорон, достаточно велико. Однако любой из этих элементов может иметь длительную предысторию в каждой из сопоставляемых традиций. Поэтому вероятно более надежной была бы реконструкция только самой общей схемы обряда (не обязательно сопряженного с царем в самой ранней фазе). Что же касается деталей, которыми эта схема обрастает потом, эти традиции могут оказаться конвергентными.

2. Особый интерес представляют те термины, относящиеся к составным частям тела и психики человека, которые фигурируют в тексте хеттского, греческого и индийского обрядов.

В ряде работ последнего времени<sup>14</sup> показано, что хет. *tuhḫai-* имеет значение 'пышет огнем' (в частности о вулкане в этимологическом мифе KUB XXXIII 118), 'с трудом дышать, задыхаться'. Это уточнение, хотя оно и не было принято во внимание в некоторых недавних публикациях<sup>15</sup>, не только хорошо соответствует контекстам, где (в частности, и в мифе KUB XXXIII 118) используется *tuhḫai-*, но и объясняет этимологическую связь глагола с производными именами *tuhḫu(wa)i-* 'дым', *tuhḫima-* 'дым; удушье'; последнее родственно ст.-слав. дымъ, чеш. *dým*, польск. *dym*, рус. *дым*, лит. *dūmas, dūmai*, лтш. *dūmi*, прус. *dumis* 'дым', *dumones* 'жрецы-гадатели по дыму', др.-в.-нем. *toum*, др.-сакс. *dōmian*, ср.-ирл. *dumacha* 'туман', лат. *fūmus* (следовательно, эти основы есть во всех западных "древнеевропейских" языках, включая балто-славянские), греч. *θυμός* (обозначение жизненной субстанции<sup>16</sup>), др.-инд. *dhūma* (общегреческо-арийская основа, что в сопоставлении с древнеевропейским надежно удостоверяет общендоевропейский характер слова). Отличием хеттского от всех других приведенных форм является производный характер хет. *tuhḫ-ima-*, где *-ima* оставалось продуктивным суффиксом. Для общендоевропейского несомненна связь *d<sup>n</sup>(ei)uH<sub>2</sub>(-e/i)mo-* с *\*d<sup>n</sup>eu-s-* 'дышать' (лит. *dūsià*, лтш. *dus(ē)t*): *\*d<sup>n</sup>eu-*. Но формы от глагола на *-s-* в хеттском пока не встретились. Однако в хет. *tuhu-šsar* может скрываться древнее *tuhḫušsar*, если это не более позднее образование с продуктивным суффиксом *-ssar*.

Хет. *ištanzana-* 'душа' в противопоставлении *tyekk-ant-* 'тело' образуют пару, имеющую семантические (но обычно не этимологические) соответствия в других древних индоевропейских языках, где слова, этимологически тождественные греч. *θυμός* и лат. *anima* выступают в первой группе, по смыслу близкой к хет. *ištanzana-* и другим названиям "души", тогда как "тело" обозначается несколькими другими терминами, сильно расходящимися в разных традициях. По-видимому, именно обозначение субстанции, которая, как греч. *ψυχή*, переживала другие составные части тела<sup>17</sup>, и составляла главную часть соответствующих воззрений, тогда как общее обозначение всех остальных частей тела покойника на протяжении достаточно длительного срока вообще могло отсутствовать. Это согласуется с тем, что в греческой и в некоторых других традициях тело человека и в искусстве, и в литературе, и в языке (факты которого в известной мере связаны с мифологической картиной мира, ее предопределяют и испытывают на себе ее влияние), предстает как достаточно пестрое

соединение разнородных элементов. Смерть рассматривается прежде всего как их уничтожение, тогда как "душа" (греч. ψυχή) или соответствующие ей элементы переживает умершего. Таким образом, характер ритуала, где сооружается "образ" умершего (как у хеттов и в ведийских текстах), в известной мере диктуется необходимостью заменить непрочные составные части тела умершего новым его образом, тогда как душевная субстанция наделена признаком бессмертия, роль которого в индоевропейской мифологии раскрылась со времен работ Дюмезиля и Тиме.

3. Одной из наиболее интересных с точки зрения сравнительно-исторического языкознания проблем исследования погребальных текстов и обрядов в древних индоевропейских традициях является нахождение души мертвого человека на пастбище или луге, ему принадлежащем. Это представление, как уже приходилось отмечать, отчетливо выражено в известном хеттском гимне, содержащемся в конце обряда принесения в жертву домашних животных на двенадцатый день похорон хеттского царя; <sup>a</sup>UTU-uš-ya-aš-ši-ku-un šar-ri-iz-zi ha-an-na-ri le-e [ku-iš-ki] na-aš-ta ALAM IŠ. TU <sup>b1</sup>GIGIR a-ša-an-na-aš kat-ta da-an-zi, na-at-kán <sup>b2</sup>ZĀ.LAM.GA[ R-aš ar-da pí-e-da-an-zi na-an-ša-ar A.NA. <sup>b3</sup>GU. ZA GUŠKIN a-še-ša-an-zi 'О бог Солнца (*Istanus*, заимствование из хаттского *Eštan* с вероятной северокавказско-енисейской этимологией), ты де ему этот. (луг) отдели и никому его не отсуживай (кроме него), и образ (покойника) с повозки, где он сидит на престоле, берут, его переносят в шатер и сажают его на золотой престол' (KUB XXX 19+20+21+22 Vs. I 34—37). Здесь нужно обратить внимание на характер связи ритуального текста, где речь идет о предоставлении покойному (его душе) выделенного ему и за ним юридически закрепляемого пастбища (хет. *uellu-*), и описания обряда, при котором манипуляции производятся с образом покойника, перемещаемым из повозки в шатер. Именно явное расхождение архаического метрического текста, по образности, структуре и метрическим чертам восходящего к индоевропейской традиции, и ритуала, по своему содержанию столь отличного от текста мифопоэтического, заставляет предположить, что в обряде совместились разные части индоевропейского ритуала. Представление о душе умершего, находящейся на лугу вместе со стадом домашних животных, подвергшихся кремации вместе с покойным, достоверно восходит к раннекотловодским религиозным воззрениям индоевропейцев. Ритуал же пересаживания мертвого царя из повозки в шатер принадлежит к числу древневосточных архаизмов, возможно не специфически индоевропейских. Таким образом, внутри этого хеттского обрядового текста можно найти след взаимного наложения разнородных представлений, каждое из которых может быть весьма древним.

В последнее время лингвистами подробно анализируется использование греческих слов, относящихся к корню \**wel-* 'луг'. Кроме известного названия Елисейских полей в греческом известно слово Ἠλύσιον в значении 'поле или участок земли, пораженное громом'<sup>18</sup>. В этом значении можно найти неожиданное греческое подтверждение тому, что \**wel-* и в общиндоевропейском обозначал противника бога

Грозы<sup>19</sup> (напр., у славян Перуна), что соответствует реконструкции в этой функции прототипа славянского Волоса—Велеса. Тем самым индоевропейские представления о смерти более прочно связываются с этим популярным мотивом индоевропейской мифологии.

## Примечания

<sup>1</sup>Общий обзор языковых данных, позволяющих восстановить обряд, см.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. т. II. С. 822—831.

<sup>2</sup>*Nagy G.* On the death of Sarpedon // *Approaches to Homer*, ed. C.A. Rubino, C.W. Shemerdirc. Austin; Texas, 1983. P. 189—217; *Nagy G.* The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry. Baltimore, 1979.

<sup>3</sup>*Айхенвальд А.Ю., Баюк Л.С., Иванов Вяч.Вс.* Материалы к реконструкции культурно-исторического процесса в Древней Малой Азии // Исследования по эпиграфике и языкам Древней Анатолии, Кипра и античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 155—160.

<sup>4</sup>Кроме нескольких бесспорных случаев этого рода, давно уже обнаруженных (греч. ἰχθῆρ 'кровать богов': хет. iṣḫar < eṣḫar 'кровь'), следует отметить значительное число соответствий в названиях мест, выявляемых в недавно найденном тексте хеттского договора на бронзовой пластине.

<sup>5</sup>*Nagy G.* On the death of Sarpedon. P. 203.

<sup>6</sup>*Otten H.* Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958. S. 19—20, 118—125.

<sup>7</sup>*Puhvel J.* Hittite etymological dictionary (Trends in linguistics. Documentation 1). Berlin; New York; Amsterdam, 1984. P. 471 (с предположением того начального \*st-: \*s-, которое по ностратической теории объяснялось бы как след начальной аффрикаты \*ç-).

<sup>8</sup>*Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права (К анализу некоторых ключевых терминов) // Славянское языкознание; VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978; *Иванов Вяч.Вс.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 215. Эттингер предполагает \*stAzent- (*Oettinger N.* Die Stammbildung des hethitischen Verbums. Nürnberg, 1979. S. 548).

<sup>9</sup>*Ivanov V.V.* Relations between the ancient languages of Asia Minor // *Šulmu. Papers on the Ancient Near East presented at International Conference*, ed. P. Vavroušek and Vladimír Souček. Prague, 1988. P. 133—144.

<sup>10</sup>*Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2.

<sup>11</sup>*Фрейденберг О.М.* Семантика постройки кукольного театра // *Фрейденберг О.М.* Миф и театр. М., 1988. С. 18.

<sup>12</sup>Там же. С. 19.

<sup>13</sup>Там же. С. 29, прим. 32.

<sup>14</sup>*Popko M.* Рец. на: *G.M. Beckman.* Hittite Birth Rituals // *Orientalistische Literaturzeitung*, 1986, 81 Jahrgang, N 6. S. 560 ff.

<sup>15</sup>*Beckman G.M.* Hittite Birth Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten, 29). Wiesbaden, 1983. S. 7.

<sup>16</sup>*Jaynes J.* The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind. Boston, Houghton Mifflin Company, 1976. P. 69—70; *Snell B.* Hypomnemata 22 // *Glotta*. 1977. Bd. 55, H. 1—2. S. 43 ff; *Adkins A.W.H.* From the many to the one. Ithaca, New York, 1970. P. 17; *Fränkel H.* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1962. S. 85—86; *Harrison E.L.* Notes on Homeric psychology // *Phoenix*, 1960. P. 14; *Mette H.J.* Рец. на: *D. Sansone.* Aeschylean metaphors for intellectual activity // *Gnomon*. 1977. Bd. 49. H. 3. S. 513.

<sup>17</sup>*Nagy G.* Sēma and nōsis: some illustration // *Semiotics and Classical Studies (Arethusa)*. V. 16. N 1—2. Spring and Fall, 1983). P. 50.

<sup>18</sup>*Nagy G.* On the Death of Sarpedon... P. 206—207.

<sup>19</sup>*Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

## Конные состязания на похоронах

1. О тризне у древних пруссов (сообщение Вульфстана)
2. Погребение Патрокла (Илиада, 23-я песнь)
3. Др.-инд. *śāntikarmaṇ* и и.-евр. формула \**k'em-* & \**ekū-*

Эта статья представляет собой продолжение "Заметок по похоронной обрядности", напечатанных в ежегоднике "Балто-славянские исследования 1985" (М., 1987, 10—52), и предполагает учет как соответствующей "похоронной" топики, так и некоторых общих идей, организующих. При возможности этот цикл исследований будет продолжен.

Предлагается анализ двух текстов, очень различных по жанру, весьма сильно разъединенных во времени и в пространстве, также ряда языковых элементов (отдельных слов и формул), претендующих на принадлежность к специфической похоронной терминологии, которая обнаруживает глубокие индоевропейские корни. Поэтому проблема реконструкции и ритуала и языковой формы некоторых его узловых точек всегда присутствует, хотя в данном случае обычно сами результаты реконструкции не эксплицируются (кроме одного случая). О них будет сказано в другом месте. Нужно заметить, что для автора существовала и еще одна задача, результаты которой эксплицированы лишь частично, — исследование выделенных из общей мифо-ритуальной сферы того, что можно было бы назвать "пред-спортом", и основных вех на пути его становления. Древний "спортсмен" ("пред-спортсмен"), как и поэт или жрец, были ратями по ритуалу, в частности, по похоронному ритуалу. Высказанные в статье соображения и сделанные фактические наблюдения легко могли бы быть умножены, нередко даже на материале сильно родвинутых традиций, вплоть до современных или таких, которые вмещают в себе архаичность и вырожденность (ср. детские игры покойника с завершающей "состязательной" частью: скачки на оных — мнимых и только мысленных или изображаемых детьми).

\* \* \*

Нет необходимости говорить о значении текста о плавании в Балтийском море, составленного Вульфстаном и включенного королем Альфредом в англо-саксонский перевод "Истории против язычников" Эрозия, для истории древних пруссов. Практически это первое достаточно конкретное свидетельство о пруссах (перевод был сделан в 890—893 гг.), принадлежащее, к тому же, очевидцу, показания которого восполняют лауну в хорографическом описании известного Эрозия тогдашнего мира. При том, что остается не до конца ясным, кем был Вульфстан по национальности (норманн-датчанин или англосакс) и каково было его социальное положение (пожалуй,

чаще всего в нем видят купца)<sup>1</sup>, существует достаточно правдоподобное предположение, что он был послан королем Альфредом в Хедеби и потом в Трусо с тем, чтобы описать южное побережье Балтийского моря<sup>2</sup> (само путешествие обычно относят к периоду между 870 и 890 гг.<sup>3</sup>).

Рассказ Вульфстана членится на две части. Первая — своего рода вступление, в котором кратко описывается морской путь в *Eastland*, землю "эстов", тацитовских "*gentes Aestiorum*"<sup>4</sup>. Указывается пункт отбытия — *Haedum*, т.е. Хедеби (близ Шлезвига), и пункт прибытия — *Truso*, известный торговый центр Трусо, находившийся в Восточной Пруссии<sup>5</sup>. Также сообщается длительность этого перехода — семь дней и ночей под парусами (*on syfan dagum nihtum... under segle*). Аккуратно сообщается, что находилось слева по курсу движения и что справа. Последнее в связи с темой "эстов" особенно важно. Во всяком случае Вульфстан отмечает сначала Веонодланд (*Weonodland him wæs on steorbord*) — на всем пути до устья Вислы (*oð Wislemudan*), а после нее Витланд, который принадлежит эстам (*þæt Witland belimpeð to Estum*). Затем следуют краткие географические сведения, относящиеся к этому ареалу: Висла, вытекающая из Веонодланда, впадает в Эстмере (*lið in Estmere*), ширина которого не менее 15 миль, восточнее в Эстмере впадает Илфинг из озера, на берегу которого расположен уже упоминавшийся Трусо<sup>6</sup>. Илфинг с востока и Висла с юга впадают в Эстмере. "И далее Висла дает Илфингу свое название и вытекает из этого озера с запада на север в море; и поэтому называется это [место] устьем Вислы" (*Wislemuða*).

Вторая часть посвящена собственно Эстланду, точнее — похоронному обряду, распространенному у населения этой страны. Правда, первые несколько фраз могут быть поняты иначе, но более углубленный взгляд открывает, что и этот относительно самостоятельный фрагмент (в нем говорится о том, что король и самые богатые люди */se cyning þa ricostan men/* пьют кобылье молоко, а бедные и рабы */þa unspedigian and þa þeðwan/* — мед, и что эсты совсем не варят пива, но у них достаточно меда, ср. соответственно — *myran meolc, medo, ealo*), по сути дела, относятся к похоронной топике, поскольку эти напитки, действительно, использовались во время обряда похорон у пруссов и, видимо, у вульфстановых "эстов" (ср. далее — "они должны пить... имущество, которое осталось после возлияний" в контексте церемоний, связанных с похоронами)<sup>7</sup>.

Эта вторая часть сообщения Вульфстана выглядит следующим образом:

þæt Eastland is swyðe mycel,  
and þær bið swyðe manig burh,  
and on ælcere byrig bið cuninc;  
and þær bið swyðe mycel hunig,  
and fiscað; and se cyning and  
þa ricostan men drincað myran  
meolc, and þa unspedigian and þa  
þeðwan drincað medo.

Эстланд очень велик и там  
очень много городов, и в каждом  
городе есть король. И там очень  
много меда и мест для рыбной  
ловли. И король и самые бога-  
тые люди пьют кобылье молоко,  
а бедные и рабы пьют мед.

ƿær bið swyðe mycel gewinn  
betweenan him; and ne bið ðær  
nænig ealo gebrowen mid Êstum,  
ac ƿær bið mêdo genðh.

And ƿær is mid Êstum ðeaw,  
þonne ƿær bið man dead, ƿæt he lið  
inne unforbærned mid his magun  
and freondum monað, — gehwilum  
twegen; and þa [cuningas] and  
þa oðre heahðungene men, swa  
micle lencg swa hî maran speda  
habbað, hwilum healf-gêar, ƿæt hi  
beoð unforbærned; and licgað bu-  
fan eorðan on hyra husum; and  
ealle þa hwile, þe ƿæt lic bið inne,  
ƿær sceal beon gedrync, and plega,  
oð ðone dæg, þe hî hine for-  
bærnað.

þonne, þy ylcan dæge, hî hine  
to þæm âde beran wyllað, þonne  
todælað hî his feoh, ƿæt ƿær to  
lafe bið æfter þæm gedrynce, and  
þæm plegan, on fit oððe syx, hwy-  
lum on ma, swa þæs feos ândefn  
bið.

Alecgað hit ðonne forwaga on  
anre mile þone mæstan dæl fram  
þæm tune, þonne oðerne, ðonne  
þæne þridan, oþþe hyt eale aled  
bið on þære anre mile; and sceall  
beon se læsta dæl nyhst þæm tune,  
ðe se deada man on lið.

ðonne sceolon beon gesamnode  
ealle ðâ menn, ðe swyftoste hors  
habbað on þæm lande, forhwæga  
on fit milum, oððe on syx mylum,  
fram þæm feo.

þonne ærnað hý ealle toward  
þæm feo: ðonne cymeð se man,  
se ƿæt swifte hors hafað, to þæm  
ærestan dæle, and to þæm mæstan,  
and swa ælc æfter oðrum, oþ hit  
bið eall genumen; and se nimð  
þone læstan dæl, se nyhst þæm tune,

И между ними [царит] боль-  
шая вражда. И эсты совсем не  
варят пива, но [у них] доста-  
точно меда.

И есть у эстов обычай, что,  
когда человек умирает, он лежит  
в [своем] доме, несожженный, со  
своими родственниками и друзья-  
ми, месяц, а иногда и два. А ко-  
роль и другие люди высшего  
сословия — еще дольше, в за-  
висимости от того, насколько  
они богаты; иногда они остаются  
несожженными в течение полуго-  
да. И они лежат на земле в сво-  
их домах. И все то время, пока  
тело находится в доме, они долж-  
ны пить и участвовать в состязаниях,  
до того дня, когда его  
сожгут.

Затем в тот день, когда они  
понесут его на костер, они делят  
его имущество, которое осталось  
после возлияний и состязаний,  
на пять или шесть, а иногда  
и больше [частей], в зависимости  
от количества его имущества.

Затем они кладут самую боль-  
шую часть его на расстоянии  
одной мили от города, затем  
другую, затем третью, пока оно  
все не будет разложено в пре-  
делах одной мили; а последняя  
часть должна лежать ближе всего  
к городу, где находится покойник.

Затем на расстоянии примерно  
пяти или шести миль от иму-  
щества должны быть собраны  
все люди, которым принадлежат  
самые быстрые кони в этой земле.

Затем все они устремляются  
к имуществу; тогда человеку, вла-  
деющему самым быстрым конем,  
достается самая первая и самая  
большая часть; и так одному  
за другим, пока не возьмут это  
все; и меньшую часть берет тот,

þæt feoh geærneð : and þonne rideð ælc hys wegес mid ðan feo, and hyt motan habban eall; and fordý þær beoð þa swiftan hors ungefôge dyre.

And þonne hys gestreon beoð þus eall аспended, þonne byrð man hine út, and forbærneð mid his wærnum and hrægle: and swiðost ealle hys speda hý forspendað, mid þan langan legere þæs daedan mannes inne, and þæs þe hý be þæm wegum алегað, þе ða fremdan to ærnað, and nimað.

And þæt is mid Êstum þeaw, þæt sceal ælces geðeodes man forbærned; and, gyf þar man ân ban findeð unforbærned, hi hit scolan miclum gebetan.

— And þær is mid Êastum ân mægð, þæt hi magon cyle gewyrcan; and þу þær licgað þa deadan men swa lange, and ne fuhað, þæt hy wyrcað þone cyle hine on; and, þeah man аsette twegen fætels fall ealað, oððe wæteres, hy gedoð þæt oþer bið oferfrozen, sam hit sy sumor, sam winter.

\* \* \*

Ценность сообщения Вульфстана как исторического источника помимо его содержания определяется достаточно строгой пространственно-временной приуроченностью того, что описывается, — конец IX в., Витланд<sup>8</sup> и возможностью в принципе соотнести эти письменные показания с данными археологических раскопок на прусских землях. Прежде всего, конечно, важно соотнесение показаний Вульфстана с современными ему (в широком смысле слова) похоронными обрядами IX — конца X в. (или даже начала XII в.). В самом деле, этот период составляет определенное единство с точки зрения похоронного ритуала, и он отличается как от предыдущего (VI—VIII вв.), так и тем более от последующего (начало XII — начало XIII в.) с его "биритуальностью" — сосуществование трупосожжения и трупоположения в грунтовых ямах с северной ориентацией — и резким сокращением числа конских погребений (с начала XIII в. — повсеместное господство ингумации и западная ориентация покой-

кому достается имущество, [лежащее] ближе всего к городу [к дому. — В.Т.]. И тогда каждый едет своей дорогой с имуществом и может всем им владеть; и поэтому самые быстрые кони там невероятно дороги.

И когда его имущество таким образом разделено, его выносят и сжигают с его оружием и одеждой. И чаще всего его состояние они растрачивают за то долгое время, пока покойник лежит в доме, и тем [через то, вследствие того. — В.Т.], что они кладут на дороге, за чем устремляются чужаки и забирают.

И у эстов в обычае, чтобы люди каждого племени сжигались; и если кто-то найдет одну несожженную кость, они должны совершить большое приношение.

И есть среди эстов племя, которое может создавать холод; и поэтому покойник лежит так долго и не разлагается, ибо они навлекают на него холод. И если поставить две бочки, полных пива или воды, они делают так, что и то и другое замерзает, будь то летом или зимой.

ников)<sup>9</sup>. Период же, начавшийся с IX в., характеризуется весьма значительным увеличением количества погребений по сравнению с предшествующим периодом, частым расположением погребений над более ранними, заметным возрастанием погребений с конем (в некоторых могильниках соотношение приближается к 1:1; обычно в нижней части несожженный конь, в верхней — остатки кремации человека) и "конских" предметов (стремена, удила, шпоры, оголовья, украшения). В той или иной степени археологические данные дополняются материалами, относящимися к пережиткам похоронного обряда у пруссов и — шире — у балтов<sup>10</sup>, причем полезными нередко оказываются и весьма поздние свидетельства — как те, которые описывают детали похоронного обряда пруссов, уже не предполагающего трупосожжения (ср. "De Sacrificiis et Idolatria Veterum Borussiae..." или "Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung..." ["Von den todtten"], см. LPG 257—258, 297—298; ср. "Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne" М. Преториуса [Von den Cereemonien bei den jetzigen Begräbnissen der Preussen..."], см. LPG 601—604)<sup>11</sup>, так и те, которые упоминают об обряде трупосожжения<sup>12</sup>, в реликтовых формах удержавшемся, как это ни удивительно, до второй половины XVIII в. В этом отношении особенно интересно свидетельство современника: "Die art des begräbnisses und die kosten bey demselben waren ohne zweifel nach dem stande ihrer männer oder väter eingerichtet. Die körper der geringen leute verscharrte man in einer grube, oder man verbrannte sie auch bisweilen. Die adlichen kamen gleichfalls in die erde, aufs beste angekleidet, wobei man ihren weiblichen schmuck beylegte. Die vom grossen adel und fürstlichem geschlechte mussten jederzeit verbrannt werden, und wurde zugleich ein spinnrocken mit flachs, und was man ihr sonst gönnte, ins feuer geworfen"<sup>13</sup>. Описываемый в этих словах обычай представляет собой редкий и вырожденный пример, который, по-видимому, из числа тех, что закрывают длительную традицию трупосожжения в Пруссии, у коренного ее населения, начало которой письменно засвидетельствовано еще Вульфстаном, а практически существовало и раньше, о чем говорят археологические данные<sup>14</sup>.

--

\* \* \*

При относительной подробности описания похоронного обряда у Вульфстана и при соблюдении в принципе временной последовательности в изложении все-таки остаются некоторые неясности. Одна из них состоит в неопределенности, существующей между постоянными состязаниями, в которых участвуют пруссы в тот длительный период времени, пока покойный находится дома (ср.: *and ealle þa hwile, þe þæt lic bið inne, þær sceal beon gedrync, and plega, oð ðone dæg, þe hi hine forbærnað* и несколько далее ... *æfter þæt gedrynce, and þæt plegan*), и тем одним и, видимо, главным состязанием, конкретно (в отличие от "постоянных") описываемым позже. Другая неясность — неупоминание пиршества (возлияний), которое претендовало бы на роль главного, параллельного главному состязанию и вместе с тем так же соотносилось бы с "постоянными"

возлияниями, как главное состязание с "постоянными" состязаниями. Это упоминание в принципе может означать и то, что такого "главного" пиршества не было, и то, что оно было, но не упомянуто в силу очевидности его связи с таким же "главным" состязанием. Как бы то ни было, нет оснований сомневаться, что с тех пор, как человек умер, и до того момента, как его тело будет предано сожжению, два главных и вполне конкретных занятия живых людей, принимающих участие в сложном и длительном (до полугода) похоронном ритуале, это — пиршества (возлияния) и состязания<sup>15</sup>, по-видимому, связанные друг с другом и на более глубоком уровне, чем соприсутствие и/или чередование их в одном времени или общая "поверхностная" семантика ("развлекательность", "удовольствие" и т.п.).

Связь пиршества и состязания и их внутреннее единство подтверждается тем, что именно эти два действия (наряду с жертвоприношением) образуют ядро более частного обряда, называемого тризной, и что каждое из этих действий и порознь может называться словом, кодирующим тризну. Такова, по сути дела, ситуация в славянской традиции (\**trizna*). Ср., с одной стороны, русск. *тризна* как общее литературного происхождения обозначение пиршества при похоронах и как более более конкретное обозначение соответствующего напитка (диал. *тризна* 'выпиваемое во время поминального угощения вино или смесь из пива, меду, браги' [ср. *пиво-медие*]<sup>16</sup> — в свете летописного свидетельства: *да поплачюся надъ гробомъ его, и створю тризну мужю своему*. Лавр. летоп., 945 г. при том, что в непосредственно предшествующем фрагменте сказано: *и посла къ Деревлянмъ рькущи сице, се оуже иду къ вамъ. да пристроите меды многи*<sup>17</sup> *въ градъ идеже оубисте мужа моего*). Разумеется, в данном случае не является существенным то обстоятельство, что тризна как обозначение ритуального напитка могло возникнуть относительно поздно и по метонимическому принципу. С другой стороны, внимание должно быть привлечено к тем случаям, в которых значение слав. \**trizna* бесспорно и подтверждается надежными соответствиями. Речь идет о тех случаях, когда славянское слово выступает в качестве перевода греческих лексем. Ср. ст.-слав. *тризна* ἔπαθλον (Супр.), ц.-слав., др.-русск. *тризна*, *тризнь* στάδιον, παλαίστρα<sup>18</sup>, ἄθλον и многочисленные производные (*Тризньникъ часто исходя на тризну*. Златостр. XII в. при греч. δ ἄθλητής εἰς παλαίστραν βαδίζων, или *тризнодавць* — ἄγωνοθέτης, устроитель состязаний, распределитель наград и т.п.). Пара *тризна* — ἄθλον (: ἄθλος), собственно, и является, если не единственным, то самым надежным аргументом в пользу таких значений, приписываемых слову *тризна*, как 'борьба' (ср. др.-русск. *тризнь*. Панд. Антиоха, с этим же значением), 'состязание', 'подвиг', даже 'награда' (ср.: *Тризнж обрѣтъ*. Григ. Наз. XI в., 86 — ἄθλον εὐράμενος), и таких значений у слов с корнем \**tryz-*, как 'мучение', 'пытка' и т.п. (ср. ἄθλον 'мучение', 'мука', 'страдание', 'тяжелое испытание', ἄθλιος 'бедственный', 'несчастный', 'жалкий', 'мучительный', но и 'предназначенный к состязаниям').

Понятно, что далеко не в каждом языке похоронное пиршество и состязание обозначаются словом одного корня, но в каждой традиции, где в обряд похорон входят пиршество и состязания, они образуют некий реальный комплекс, и, более того, можно предполагать, что оба эти элемента отражают какой-то общий смысл, стоящий за ними. Возможно, сообщение Вульфстана помогает приблизиться к этому смыслу. Сама же эта возможность открывается благодаря точности описания, объясняемой исключительным вниманием путешественника к социально-экономической сфере, к составу элементов ее образующих и к их "ценностному" статусу, который объясняется имущественной дифференциацией. В самом деле, Вульфстан не просто заметил, что у эстов есть король (и даже многие короли, ср. "... там очень много городов, и в каждом городе есть король"), богатые люди (даже "самые богатые")<sup>19</sup>, бедные, рабы, но и аргументировал эту дифференциацию на бытовом уровне, за которым улавливается имущественное различие: одни пьют кобылье молоко, другие мед<sup>20</sup>; чем богаче человек, тем дольше он лежит дома несожженным и, следовательно, тем длительнее похоронные обряды (ср.: *swa micle lencg swa ht maran speda habað...*) и т.п. Но чем далее идет описание похоронного ритуала, тем большую роль начинает играть имущественный фактор: он становится определяющим, более того, главным, по сути дела, и это обнаруживается в связи именно с состязаниями. Структура их отражает некую идеальную схему имущественной дифференциации общества, а призы, которые достаются победителям состязания, — иерархию имущественных престижей, шкалу соответствующих ценностей.

Пять фрагментов текста Вульфстана (перед концовкой), начинающиеся со служебных слов, организующих структуру этой части рассказа (*Þonne ... Þonne ... Þonne ... Þonne ... And þhonne...*), т.е. основная часть сообщения, по сути дела, посвящены теме имущества: 1) "... когда они понесут его на костер, они делят его имущество [...] на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества" & 2) "... они кладут самую большую часть его..., затем другую, затем третью..." & 3) "... на расстоянии примерно пяти или шести миль от имущества должны быть собраны все люди..."<sup>21</sup> & 4) "... все они устремляются к имуществу, тогда человеку [...] достается самая первая и самая большая часть; и так одному за другим, пока не возьмут это всё; и меньшую часть берет тот, кому достается имущество, [лежащее] ближе всего к городу. И тогда каждый едет своей дорогой с имуществом и может всем им владеть" & 5) "И когда его имущество таким образом разделено, его выносят и сжигают [...] И чаще всего его состояние они растрачивают за то долгое время, пока...". Итак, имущество делят на определенное число частей в зависимости от его количества; его раскладывают на определенном пространстве в убывающей (количественно) прогрессии; характер "расклада" имущества определяет пространственное положение людей, на него претендующих; люди устремляются к имуществу и в зависимости от своих возможностей берут ту или иную часть его; каждый едет теперь со своей

долей имущества как его владелец; состояние покойного чаще всего растрачивается до этого, пока тело лежит еще в доме.

В этой перспективе состязания как составная часть похоронной церемонии и, очевидно, одна из важнейших частей, поскольку только после разделения имущества и вступления во владение им новыми "обладателями" покойный подвергается кремации, выступают как механизм или способ распределения имущества покойного. Эта зависимость момента трупосожжения от судьбы имущества сжигаемого очень показательна. Она объясняет без того не вполне понятную фразу, следующую после сообщения о сожжении покойного: "И чаще всего его состояние они растрачивают за то долгое время, пока покойник лежит в доме и тем [через то], что они кладут на дороге, за чем устремляются чужаки и забирают". Прежде всего нужно подчеркнуть, что "имущество" не то, что "состояние", и обозначаются они по-разному: первое — *feoh*, обозначающее скот, особенно овец (ср. *gæta fjār, ganganda fē* и т.п.) и собственность, имущество, деньги (ср. *hvārt sem fē þat er land eðr annat fē; fyrirgæra fē ok fjörvi; fē er fjörvi firr* и т.п.), подобно соотношению лат. *pecus* 'скот' (особенно овцы) при *pecunia* 'имущество', 'состояние', 'деньги', и восходящее к и.-евр. \**pek'u*<sup>22</sup> (нужно отметить и еще одно обозначение имущества — *And þonne hys gestreon beoð þus eall aspended...*, где *ge-streon* имеет в виду то же, что ранее обозначалось как *feoh*); второе же — *speda*, ср. *spēd* 'участь', 'успех', 'достижение', 'процветание' и т.п. (ср. герм. \**spōdi*, из и.-евр. \**sphē-* 'удаваться', 'растягиваться' и т.п., см. Рок. 1, 983). Контекст, в котором появляется у Вульфстана *speda*, очень показателен: речь идет о том, что растрачивается за то время, пока умерший находится в доме, т.е. до того состязания, когда имущество покойного делится на части. Следовательно, это состояние тратилось-распределялось как-то иначе, не разом, а постепенно, возможно, во время пиршеств, которые могли продолжаться до полугода, или параллельных им "не-главных" состязаний; другой способ "траты" указан в тексте — выкладывание состояния на дороге с тем, чтобы чужие люди разобрали его (... *þe ða fremdan to ærnað, and nimað*); очевидно, что это выкладывание добра на дорогу — сознательный акт реализации состояния покойника<sup>23</sup>. Таким образом, оказывается, что все имущество покойника "растрачивается" трояко: одна часть, представляющая собой личные вещи покойника (оружие и одежда, рассматриваемые как его личные, как бы от него неотделимые атрибуты), сжигается вместе с самим умершим (общая судьба); другая часть "тратится" постепенно: она, похоже, потребляется в виде еды и напитков и/или уходит на оплату пиршеств, подготовку похорон, раздачу "чужим"; третья часть распределяется—"тратится" указанным выше образом во время главного заключительного состязания: она обладает особенно высоким престижем, и в ее распределении участвует небольшое количество самых богатых людей, обладающих быстрейшими конями (эта часть состояния скорее всего движимая собственность, то, что можно вынести и разложить на дистанции конного состязания; ср. также выше об этимологии др.-англ. *feoh*).

Общим во всех этих случаях является акт траты "имущества", его истощения, изживания как парадоксальный вариант распределения в виде "опустошения" недавнего владельца этого имущества. Это "опустошение" происходит на пиршествах (отчуждение еды и питья, материи и источника жизни), на состязаниях (движимое имущество), при кремации (одежда и оружие), вероятно, при совершении акта вступления в наследство (недвижимая собственность), и все это компенсируется "опустошаемому" имуществом покойному иными благами — той жизни, за гробом. Нужно обратить внимание на то, что сам этот мотив "опустошения" приурочен к пороговой ситуации — человек умер, но он еще здесь, лежит в своем доме, где собрались его родственники и друзья; ему еще только предстоит быть сожженным с тем, чтобы перейти в иной мир, царство мертвых. Время между смертью и сожжением — переходный этап, когда в зависимости от ритуально "правильного" или "неправильного" поведения близких может определиться судьба покойного в загробном мире. Именно поэтому близкие и стремятся "правильно" выполнить все предписания традиционного похоронного обряда (само понятие "правильности" является не внешним, над обрядом находящимся и его контролирующим критерием, но внутренней мерой: "правильность" сама как бы следует из ритуала, его самоотжественности, определяемой его причастностью прецеденту, "перворитуалу").

Не трудно заметить, что приурочение мотива "опустошения" к пороговой ситуации для человека, который должен перейти из *этого* мира в *тот*, в новую жизнь, по сути дела, повторяет то, что характеризует и макрокосмический план: "опустошение" состава вселенной на стыке Старого и Нового года, связь с "первособытием", актом творения, чрезвычайно ответственное, "правильное" совершение ритуала с тем, чтобы достичь Нового года, нового счастья, новой жизни, но не в микрокосмическом плане, имеющем в виду прежде всего человека, а в более общем, всей вселенной касающемся макрокосмическом плане. Если это так, то естественно предположить, что состязание перед сожжением покойника как институализированный вариант более общей идеи спора, поединка, борьбы не что иное, как "микрокосмическое" соответствие того "макркосмического" поединка, который приурочивается к стыку Старого и Нового года в главном годовом празднике, где демиург борется со своим противником, носителем хаоса и смерти, и побеждает его, восстанавливая тем самым новую космическую организацию. Существенно, что в этом поединке (например, Индры с Вритрой и под.), как и в войнах ариев с дасью, рассматривавшихся ариями как воспроизведение этого мифологического прецедента, имевшего место в "первые времена", мотив "опустошения и его компенсации один из главных (что опять-таки сближает "космический" спор-состязание с состязанием как частью похоронного обряда)<sup>24</sup>.

Идея "опустошения"-истощения, раскрывающаяся как глубинный смысл описываемых ситуаций, присутствует и в самих языковых элементах, описывающих эти ситуации. В связи с др.-англ. *plega*, *plegan*, употребляемыми Вульфстаном в связи с топикой состязаний, уже указывалось на подобие между др.-исл. *plaga* и *plāga*, относящимися соответственно к упражнению (→ состязанию) и мучению, терзанию, а также на слав. *\*tryz-ень* : *\*trizna*, также реализующими эти значения. Но, может быть, еще показательнее в этом отношении др.-греч. ἄθλον (ἄεθλον), ἄθλος, обозначающие не только состязание (ср. ἄεθλ' ἀγώνων), награду за победу в состязании, но и труд, напряжение, муку (ср. переносно ἄθλον πόνων 'награда за труды', поэтич. 'гнет труда'), о чем свидетельствуют такие примеры, как ... ὃ οἱ μάλα πολλὰκις υἱὸν | τεῖρόμενον σώεσκον ὑπ' Εὐρουσθῆος ἀέθλων. | ἦτοι ὁ μὲν κλαίεσκε πρὸς οὐρανόν... II. VIII, 362—364 ("... что несколько раз я спасала / Сына его, Эврисфеем томимого в подвигах тяжких. / Там он вопил к небесам...")<sup>25</sup>, ср. также Od. XI, 662; XIX, 84 и др.; характерны под этим же углом зрения и такие контексты, как ἐμόγησεν ἀέθλους. Od. IV, 170 (μογέω 'трудиться', 'мучиться', 'уставать', 'истощаться', 'терпеть' и т.п., μόγος 'труд', 'усилие', 'страдание', 'беда', 'горе' и т.д.). Но та же идея труда-истощения, исчерпания сил обнаруживается и на этимологическом уровне др.-греч. ἄθλον, ἄθλος, хотя обычно считается, что "этимология не установлена" [Chantraine I, 21]. Эта идея возникает при известном предположении, согласно которому ἄθλος, ἄεθλος, ἄρεθλος, производимое, видимо, к *\*(a)ve-dhlo-*, связано с др.-инд. *vā-*: *vāyati (-te)* 'устанавливать', 'истощаться', 'изнемогать', 'исчерпываться'; 'прекращать сопротивление', 'быть побежденным' и т.п.<sup>26</sup>, с предлогами — 'угасать', 'исчезать', 'усыхать' и т.п., наконец, 'умирать' (ср. *ud-vā-*). Поскольку же др.-инд. *vā* : *vāyati* в указанных значениях неотделимо от *vā* : *vāyati* 'веять', 'издавать запах', 'распространяться', 'выдыхаться' и т.п. (собственно говоря, значение 'выдыхаться', так сказать, 'выветриваться', описывает оба эти глагола "истощения" — 'истощаться-издыхать' и 'истощаться-издавать запах вплоть до его прекращения'), то при всех конкретных различиях следует признать связанными на достаточной глубине источник др.-греч. ἄεθλος, -ον (*\*/a/-ve-dhlo-*) и источник славянских и балтийских обозначений ветра, бури — *\*vē-ter-/-tr-* (ср.-слав. *větrъ*, русск. *ветер* и т.п., лит. *vėtra* и др.). Как персонифицированная ипостась (например, в заговорах) *Ветер* или заместитель Громовержца в славянской традиции, реализующий одну из его функций — веять ветрами, образно говоря, опустошать колчан от ветров-стрел, или, напротив, противник его, отрицательный персонаж с функцией разрушения-опустошения, инструмент (ср. *\*-t/e/r-* : *\*-it-* и *\*-dhr-* : *\*dhl-* как параллельные орудийные суффиксы) этого действия.

Нет сомнений, что эти состязания (в частности, и при обряде похорон) прежде всего именно ритуал, а не развлечение или спортивное упражнение, каковыми они стали в их вырожденной, дери-

туализованной и десакрализованной форме<sup>27</sup>. И участник ритуала не просто спортсмен, но своего рода исполнитель ритуала, т.е. жрец. Как и жрец, чтобы достигнуть конечной цели, он должен потрудиться, приложить силы, отдать их полностью, иными словами, истощиться, исчерпать свои возможности, и только в этом случае боги распределят среди людей богатства, коров, коней, мужское потомство, долгую жизнь, славу и т.п. Так и трудятся (*śam-*) ведийские жрецы, совершают свое жертвенное дело (*śamī*) до полного исчерпания сил. Поэтому и называются они *śamitar* — по глаголу "истощения" *śam-*. Но также трудится и Индра — как демиург, победивший дракона Индру и воссоздавший космическую организацию, как первожрец, совершающий ритуал творения и, если угодно, как "сопостязатель-спортсмен" на конной колеснице (*rathasitha*- 'стоящий на колеснице' — его эпитет). Чтобы удачно выполнить все эти функции, Индра должен возбудить в себе свои силы, предельно активизировать их, взбодриться, возвеселиться. Эти свои подвиги Индра осуществляет в состоянии опьянения (*sómasya máde*, как часто говорится о нем), т.е. вкусив хмельной напиток (*mada-*, от глагола *mad-* 'возвеселиться', 'возрадоваться', 'вдохновиться', 'прийти в состояние опьянения' и т.п.). Сочетание в связи с Индрой мотивов конской колесницы, состязания, опьянения (не говоря уж об общей рамке "переходного" ритуала, "rite de passage"), конечно, не случайно повторяется в таком же сочетании этих мотивов в описании состязания на похоронах, сделанном Вульфстаном<sup>28</sup>, и эта типологическая параллель снова отсылает к единой общей протоситуации, бросающей свет на разные ее воплощения, т.е. к сознательному перераспределению благ в "пороговой" ситуации, независимо от того, относится ли она к вселенной или к человеку. Эта идея, составляющая глубинную мотивировку действий, совершаемых в ходе похоронного ритуала, как он описывается Вульфстаном, подтверждается и языковыми свидетельствами, из которых здесь достаточно привести лишь два относящиеся к ведийской традиции. Среди терминов, которые используются в Ригведе для обозначения состязаний-споров<sup>29</sup>, в этой связи особенно важно слово *vidátha-*, обозначающее раздачу, распределение благ (из *vi-dā-* 'раз-давать') как результат некоего состязания. Слово обозначает не только распределение вообще, как таковое и не только соответствующий обряд распределения, но и распределение наград после конских состязаний, распределение еды и питья во время ритуальной церемонии, организованное распределение-регулирование и т.д., т.е. практически все составные элементы комплекса<sup>30</sup>. Другой пример не менее интересен в том смысле, что этимологически он отсылает (в отличие от первого примера) не к идее раздачи, распределения, кодируемой вед. *vi-dā-* : *vi-dátha*, но к идее скорости как одного из воплощений жизненной силы. Ср. *vāja-*, обозначающее как состязание, спор, поединок, схватку, так и награду, приз, в частности, за победу в конском состязании, в битве; еду (в том числе и сакрализованную); скорость, силу, энергию (часто в применении к коню); быстрого коня, нередко используемого в военных схватках или в состязаниях<sup>31</sup>.

Описание распределения имущества во время конского ристания, приуроченного к самому ответственному моменту похоронного ритуала, непосредственно перед сжиганием покойного, имеет, конечно, не только ведийские соответствия, но и многочисленные параллели в широком круге индоевропейских и не-индоевропейских традиций. Приводить их здесь нет необходимости, кроме, пожалуй, возможной параллели, связанной с довольно характерным способом конкретного распределения имущества во время конских ристаний у эстов-прусов, уже привлекавшим к себе внимание исследователей.

Можно напомнить, что имущество покойного делилось "на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества". Затем наибольшую часть клали на расстоянии одной мили от города, затем другую, третью и т.д. так, чтобы все эти части были разложены в пределах одной мили; последняя и наименьшая часть клалась ближе всего к месту, где находился покойник. Участники этого конного состязания собирались на расстоянии примерно пяти-шести миль от имущества (т.е. от последней мили, в пределах которой размещалось имущество). Затем они устремлялись вперед, и быстрее из них получал наибольшую часть и т.д.; меньшую же часть получал тот, кто остался последним и проделал, следовательно, самый длинный путь, почти до того места, где находился покойник. Это описание предполагает, видимо, нечто вроде гонок с выбыванием, но организованных обратным образом по сравнению с принятым: победителем становился тот, кто выбывал первым, а последним оказывался тот, кто выбыл последним. Следовательно, основным требованием, предъявлявшимся к победителю, была скорость коня, а не выносливость (а может быть, даже и умение распределять силы на дистанции). Эта схема состязания уже была предметом специального изучения<sup>23</sup>. То, что подобный принцип использовался и в других случаях (в частности, позже в детских "состязательных" играх), достаточно известно. В связи с этим явлением у эстов важно напомнить о сходной процедуре, описанной в XVI в. Яном Малецким и относящейся к пруссам. Ср.: "Die frawen begleiten die leichen bis auff die grentze des dorffs, da ist ein pfal eingeschlagen und ein schilling darauff geleyet. Alle die zu ross seind, rennen nach dem pfal; der erste nimpt den schilling. So balt er den schilling weiset, rennen sie wiederumb zum todten mit ausgezogenen messern, keulen und was ein itzlicher vor eine wehre hat, schlagen stets in die lufft und schreien wie vor"<sup>33</sup>.

Но сейчас речь идет не о расширении круга подобных параллелей, а скорее о поиске возможных соответствий иного рода, которые могли бы связать эти факты, относящиеся к эстам, с фактами хорошо известных древних индоевропейских традиций. Но прежде несколько частных замечаний. В соответствующем фрагменте из Вульфстана дважды повторяется формула "пять или шесть" (*fif oððe six*) — применительно к количеству частей, на которые делят имущество покойного (с добавлением — "а иногда и больше [частей]") и в связи с количеством миль, которые должны отделять всадников от первой наибольшей доли имущества. Вряд ли повторение дважды

формулы "пять или шесть" случайно. Более того, второй пример делает как бы излишним пояснение о том, что имущество покойного делится на такое же количество частей в зависимости от количества этого имущества. Можно высказать предположение, что "пять или шесть" частей имущества возникали не по этой причине (тем более, что любое количество его могло бы быть разделено на такое число частей при незаданности или неизвестности необходимого минимального состава частей), но скорее в зависимости от расстояния ("пять или шесть миль") и, возможно, от числа участников этих конских ристаний. Во всяком случае, опираясь на типологию таких состязаний в других традициях, можно высказать мнение, что не получивших своей доли не бывало в подобных ситуациях, так как каждая доля есть награда, приз, и все участники по условию его получают. Также можно предполагать, что равенство количества частей имущества и количества миль, отделяющих старт от первой доли, — пять или шесть (если только это равенство не является игрой случая, допустить которую в данном случае весьма трудно), тоже должно иметь некое рациональное объяснение. Так, можно было бы думать, что дистанция делилась на пять или шесть частей, каждая из которых была равна миле, по числу долей имущества и, возможно, участников состязания. В таком случае этот путь мог иметь как бы "прикидочное" значение, где каждый из участников на своем участке мог сделать что-то вроде заявки на лидерство (как это бывает на тренировочных прикидках в некоторых видах спорта и сейчас). Окончательный же этап состязания мог начаться уже по миновании этих пяти-шести миль, с второго и последнего старта. Понятно, что никаких решающих доказательств нет в тексте Вульфстана и, строго говоря, не может быть приведено. Но некоторые типологические аналогии и интуиции склоняют к тому, что за описанием английского путешественника скрывается некое пяти(-шести)-членное единство, пяти(-шести)составное целое, в котором части не только не исключают друг друга, но как бы взаимно поддерживают друг друга, отсылают к исходной схеме, в которой составные части не конкурируют между собой, но указывают сам объем (состав) целого; конкуренция же может происходить скорее в пределах каждой из этих пяти или шести частей единой "прото-схемы". В свое время было высказано предположение, что слав. \**trizna* как обозначение борьбы-состязания (ἄθλος и под.) могло обозначать совокупность из трех частей, каждая из которых относилась к особому виду состязаний, входящих в состав похоронного обряда, а в сумме составляло нечто вроде *троеборья* (τρί-ἄθλον, например, бег, метание, борьба). Аналогично пять частей имущества, т.е. пять наград, пять участников, пятичленная дистанция состязания могли бы рассматриваться как указание на своего рода *пятиборье* — πέντ-ἄθλον (ионич. πεντάεθλον), ср. у Пиндара, певца состязаний (прежде всего конских), πεντάθλιον и т.п.<sup>34</sup>; пятиборье, как известно, было введено еще на 18-ой олимпиаде, т.е. достаточно рано, и состояло из пяти упражнений — прыжков (ἄλμα), метания диска (δίσκος, δισκοβολία), метания копья (ἄκοντισμός, ἄκόντισις), бега (δρόμος, στάδιον) и борьбы

(πυυμή, πάλη)<sup>35</sup>. Но в данном случае дело, конечно, не в реальном составе "пятиборья", который мог меняться, и даже не в том, что целое состояло из пяти частей, но в соответствии числа наград числу победителей ("номеров" программы). Разница между схемой состязаний у греков и эстов-пруссос состояла в том, что целое состязания у первых состояло из пяти разных видов "спорта", в которых участвовали пять разных составов участников и призы завоевывали пять разных (в принципе) победителей, а у вторых целое состязания состояло из одного вида "спорта", но "пяти-членность" была введена в этот один вид упражнений, в частности и на уровне призов-наград, которых было тоже пять. Это взаимоотношение двух вариантов с константой "пять", сильная позиция которой, однако, различна в каждом из вариантов, наталкивает на двуединую, точнее — единую, но разнонаправленную догадку — нельзя ли понимать "олимпийский", условно говоря, "почти-спортивный" вариант как своего рода религиозный ритуал того же (в широком смысле слова) типа, что и описанный Вульфстаном, или другие, связанные с прославлением, здравицей ("kail"-ритуалы), обращенной к чествуемому человеку, герою, победителю, воплощению данной даты или данного места?<sup>36</sup> — и обратно: нельзя ли "состязательный" фрагмент похоронного ритуала эстов понимать как то ядро, из которого со временем разовьется самодовлеющая "спортивная" сфера? Нужно думать, что эта догадка верна и с той и с другой стороны. Собственно говоря, "родимым" местом состязаний и в сфере физических сил и умений ("пред-спорт"), и в сфере ментального творчества (поэзия, музыка, философский диспут и т.п., т.е. "пред-литература", "пред-искусство", "пред-философия", "пред-наука" и т.п.) только и мог быть ритуал. Поэтому новым представляется не это положение, но указание конкретной типовой ситуации-комплекса, где возникают "спортивные" части ритуала, позже порывающие с ритуалом, эмансипирующиеся и становящиеся самодовлеющей и самоценной сферой человеческой деятельности, не утратившей, однако, более или менее надежных следов своего "ритуального" прошлого. Сам же этот комплекс в общих чертах характеризуется уже названными признаками — стык Старого и Нового года, пороговая ситуация, "центр", отмечаемый символом типа мирового дерева или столпа (в другом месте указывалось на приуроченность к продолжениям этих символов разных видов состязаний — борьба, бег и т.п.), ситуация воспроизводящая творение — поединок Демиурга с его хтоническим противником, победа, восстановление космической организации, "новой" жизни, апофеоз. Нужно подчеркнуть, что "пред-спорт" и "пред-театр" (ср. теперь работу Кейпера о происхождении индийского театра) берут начало в смежных локусах и какое-то время идут близкими путями.

Но древнегреческие параллели Вульфстанову сообщению не исчерпываются Пиндаром и одами победителям состязаний: прославлением быстрых коней<sup>37</sup> и т.п. Хорошо известен текст, описывающий, строго говоря, то же, что и Вульфстан, а именно — похоронный обряд, в состав которого входят состязания. Речь идет о 23-ей песни "Илиады", в которой изображаются похороны сраженного Гектором Патрокла, кстати, искусного колесничего (иногда предполагают, что он был колесничим царя Пелея, отца Ахилла). И сходства и различия этих двух описаний равно важны, но едва ли можно сомневаться, что перед нами разные версии одного и того же типа похоронного обряда, хотя описания, во-первых, принадлежат к разным жанрам (в одном случае путевые наблюдения об обычаях и нравах до того почти неизвестной земли и ее населения, в другом — героический эпос) и, во-вторых, они слишком разного объема (23-ья песнь "Илиады" обширнее сообщения Вульфстана об эстах более чем в 20 раз) и, следовательно, степень подробности описываемого несопоставима друг с другом, и с этим вынужденным различием нельзя не считаться.

Прежде всего бросается в глаза, что последовательность действий похоронного обряда в описаниях Гомера и Вульфстана различна именно в том, что касается очередности кремации и состязаний. Если у Вульфстана состязания предшествуют сожжению покойного, после чего, как можно думать, происходит собрание костей<sup>38</sup>, то в описании похорон Патрокла последовательность действий такова — сооружение ритуального костра, возложение на него тела Патрокла, жертвоприношения, возжигание огня, угашение его, собрание костей, обозначение могилы и сооружение кургана, установление наград участникам предстоящих состязаний, сами состязания — конные ристания, кулачный бой, борьба, бег, поединок, метания, стрельба из луков, иначе говоря, состязания следуют за сожжением тела.

Конская тема никак не ограничивается состязаниями: в 23-ей песни она сквозная и определяющая; по ней в значительной степени можно судить о всей этой цивилизации, которая по справедливости могла бы называться "конской", что, между прочим, свидетельствуется и тем, что люди как бы подвергались себя к этой "конской" цивилизации, называя себя многочисленными "конноцентричными" именами, когда человек определял свою суть, главное в себе через указание своего отношения к коню, своих связей с ним. 23-ья песнь начинается с обращения Ахилла к мирмидонянам, которым он не позволил разойтись:

Быстрые конники, верные друзья мои, мирмидонцы!  
Мы от ярма отрешать не станем коней звуконогих;  
Мы на конях в колесницах, приблизимся все и оплачем  
Друга Патрокла: почтим подобающей мертвого честью.  
Но, когда мы сердца удовольствуем горестным плачем,  
Здесь, отрешивши коней, вечерять неразлучные будем

(6—11)<sup>39</sup>.

Начинается как бы предварительное оплакивание Патрокла, своего рода экспромт, обаянный столь глубокой горести Ахилла и столь пылкому его сердцу. В этом импровизированном ритуале участвуют и боевые кони, и они как бы прощаются с погибшим героем.

Рек — и рыдание начал; и все зарыдали дружины.  
Трижды вокруг тела они долгогривых коней обогнали  
С воплем плачевным

(12—14)<sup>40</sup>.

После этого "частного" прощания, отрешив "высоко-ржуших" (т.е. с поднятыми вверх головами — ὑψηλάς ἴλλους) коней, мирмидоняне садятся за траурное пиршество, устроенное им Ахиллом (αὐτὰρ ὁ τοῖσι τάφον μενοεικέα δαῖνον, 29). Множество животных приносится в жертву, и кровь льется вокруг тела покойного (ἀμφὶ νέκυν). Горести Ахилла нет предела. Он отказывается "омыться от бранного праха и крови", прежде чем не предаст друга огню, не насыплет могилы и не обрежет своих волос, ибо — *Другая подобная горесть / Сердца уже не пройдет мне, пока средь живых я скитаюсь* (46—47), и тут же Агамемнону: *Но поспешим и приступим не медля к ужасному пиру* (στύχερῆ ... δαίτι, 48), с просьбой, чтобы он повелел возвести к костру леса. Еда и питье продолжают у Атрида, и эти трапезы, напоминающие ритуальные возлияния у Вульфстана, похоже, с момента гибели Патрокла утрачивают свой сугубо профанический характер, перестают быть только или даже главным образом житейской необходимостью в поддержании сил, но приобретают ритуальную функцию. Каждое вкушение пищи носит теперь поминальный характер и, как говорилось ранее, "алиментарное опустошение" должно бы было, видимо, помочь Патроклу изжить все то, что еще связывало его с жизнью, с этим светом и препятствовало, пока он не предан земле, попасть в царство Аида<sup>41</sup>. На утро ахейские воины рубят лес и свозят его на высокий берег (ἐπ' ἀκτῆς βάλλον, 125), где, по указанию Ахиллеса, должны были насыпать большой курган (μέγα ἤριον, 126), предназначенный для останков покойного друга и его самого. Этот контраст между темным, узким, "безвидным" (Ἄϊδης < \*a-ϛ1δ- < \*n-vid-) Аидом, низом и светлым, широко-просторным, отовсюду видимым и позволяющим во все стороны видеть берегом и курганом, верхом также неслучаен, поскольку и он "разыгрывает" тему величайшего из мыслимых переходов — отсюда, с земли, из царства жизни туда, в нижний мир, в царство смерти. Между возложением тела на костер и сожжением его и захоронением в земле как раз и совершается этот переход, это изживание земного существования и земного пребывания.

"Конская" тема снова возникает, как только громадный костер был сложен. Ахилл повелевает своим мирмидонянам "препоясаться медью" (χαλκὸν ζώνουσθαι, 130) и впрячь коней в колесницы (ζεῦξαι δ' ὑπ' ὄχεσφιν ἕκαστον | ἴλλους, 129—130):

... поднялись они и оружием быстро покрылись;  
Все на свои колесницы взошли, и боец и возница;  
Начали шествие, спереди конные, пешие сзади,

Тучей, друзья посредине несли Менетида Патрокла

К месту пришедши, которое сам Ахиллес им назначил,  
Одр опустили и быстро костер наметали из леса

(131—139).

Ахилл срезает свои волосы и вкладывает в руку Патрокла, все скорбят, лютуют слезы. Наступает важный момент обряда. Ахилл просит, чтобы Агамемнон отослал ахейцев от костра и велел готовить поминальное пиршество:  $\nu\upsilon\nu\delta' \acute{\alpha}\lambda\omicron \text{ πυρκαΐης σκέδασον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι} | \delta\pi\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \dots$  (158—159). На месте остаются непосредственные участники этой части обряда. Тело Патрокла на костре, все готово. Приносятся в жертву животные — овцы, волы. *Четырех он коней гордовыйных / С страшною силой поверг на костер, глубоко стеноя* ( $\pi\acute{\iota}\sigma\upsilon\rho\alpha\varsigma \delta' \acute{\epsilon}\rho\iota\alpha\upsilon\chi\epsilon\nu\alpha\varsigma \text{ ἵπλους} \dots$ , 171—172). Тут же Ахилл закалывает двух из псов ( $\kappa\upsilon\nu\epsilon\varsigma$ ) и бросает их на костер ( $\text{καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρρῇ δύο δεῖροτομήσας}$ , 174) и, наконец, приносит в жертву двенадцать троянских юношей, "убив их медью"<sup>42</sup>. Эта часть описания обряда сильно напоминает соответствующее место из "Хроники" М. Стрыйковского, где говорится о похоронном ритуале — сожжении Швинторога: "... uczynił i założył wielkie zhlisce między górami [...], lassy wszystkie okoliczne kazał wysiec, a uprzątawszy plac szeroki, poświęcił ono miejsce, z worożbitami swoimi, obyczajem pogańskim, nabiwszy była rozmaitego bogom swoim na ofiarę; tamże naprzód ciało ojca swego Swintoroga Utenusowica, według zwyczaju spalił, ubrawszy go w zbroję i w szaty jego co nadrozsze, i szablę, sajdak, włócznią, chartów z wyżłami po parze, jastręba, sokoła i konia żywotnega, na którym sam jezdzywał, i sługę albo kochanka jego, najwierniejszego i naimilszego, żywego z nim pospołu spalili, złożywszy wielki stos drzew dębowych i sosnowych... (I, 308). Разумеется, Стрыйковский знал античную традицию, и несколько далее он ссылается на обычаи сожжения покойников у греков и римлян, заимствовавших его от троянцев, через Энея. Поэтому в описании похорон Швинторога могли вольно и невольно отразиться эти познания польского историка. Но наличие в этом описании вместе с тем и таких деталей, которые являются бесспорно балтийскими и не имеют аналогий в античной традиции, а также данные Вульфстана о похоронном обряде у эстов, делают весьма вероятным предположение о подлинности картины похорон Швинторога, которая как бы подстраивается к соответствующим сценам похорон Патрокла (ср. выбор высокого места для костра, рубка леса, широкая площадь для совершения обряда, устройство костра, сожжение покойного в самых дорогих одеждах и с оружием, принесение в жертву животных [среди них псы<sup>43</sup>, конь] и слуги, видимо, молодого [*kochanka*] и т.п., если говорить об основных точках совпадения).

Возвращаясь к центральному моменту в ритуале предания огню тела Патрокла, нужно напомнить об эпизоде, довольно подробно данном у Гомера (194—230), но не привлекавшем, насколько известно, должного внимания специалистов. Тем не менее, в нем кроется весьма важный мифологический смысл, обычно игнорируемый. Все

приготовлено для сожжения тела Патрокла: воздвигнут "столупенный" костер в ширину и в длину (...*πυρὴν ἐκατόμπεδον ἔνθα καὶ ἔνθα*, 164), тело на него возложено, но огонь не возгорается<sup>44</sup>. Возникает призрак несостоявшегося, "испорченного" ритуала, за которым маячит катастрофа: земное не будет изжито—"опустошено", а пока земля не отпустила покойного, он не попадет в царство мертвых, и душа его будет мыкаться и мучиться ни там и ни здесь. Каждый ритуал "перехода" ахроничен, время остановлено, отключено, но, чтобы в "новом" состоянии оно восстановилось, необходимо четкое, без промедления совершение всех ритуальных операций. "Невозжигание" огня в должный момент есть, по сути дела, страдание, мýка всей ритуальной ситуации. Чтобы восстановить порядок, не закрыть бесповоротно дверь в новое космическое устройство, не погубить душу Патрокла, нужны чрезвычайные меры. Ахилл нашел их: он стал молиться ветрам Борею и Зефиру, обещая принести им жертвы<sup>45</sup> за то, что они воспламят костер. Это обращение характерно именно потому, что адресаты его деструктивные, разрушительные, опустошающие силы<sup>46</sup>, происходящие в конечном счете от титанов и сохраняющие в себе эти следы "титанически-хаотического", но они несут с собой ту катастрофу, которая в данном случае, для Патрокла означает спасение для новой жизни в Аиде. Эта катастрофа — воспламенение костра — своего рода "микрокосмический" *ἐκλύρωσις*, уничтожение огнем человека как образа мира, "исчерпание" всего, что связано с жизнью и с землей. Специально введенная Гомером в этом месте повествования ретардация как бы заостряет внимание на роли ветров и, следовательно, на глубинном смысле этого обряда "опустошения": деструктивное (ветры), направленное на деструктивное (мертвый герой в ответственный момент распада земных уз и отсутствия новых связей с миром мертвых), парадоксально открывает выход из положения<sup>47</sup>.

После того, как ветры воздули пламя и тело сгорело на костре<sup>48</sup>, наступило время угасить костер, найти кости и собрать их. Ахилл обращается к присутствующим:

Время огонь угасить; вином оросите багряным  
 Все пространство, где пламень пылал, и на пепле костерном  
 Сына Менетия мы соберем драгоценные кости,  
 Тщательно их отделив от других; распознать же удобно:  
 Друг наш лежал на середине костра; но далёко другие  
 С краю горели, набросаны кучей, и люди и кони.  
 Кости в фиал золотой, двойным окруживши их туком,  
 Вы положите, доколе я сам не сойду к Аидесу...

(237—244)<sup>49</sup>

После того как это было выполнено, собственно, и начинается часть, посвященная обрядовым состязаниям и составляющая своего рода "песнь в песни", которая занимает стихи 257—897, т.е. более семи десятых всей 23-й песни. Эта часть открывается тем, что Ахилл, пригласив народ сесть на широком пространстве для состязаний (*ἵζανεν εὐρὺν ἀγῶνα*, 258), выносит награды (*ἐκφέρ' ἄεθλα*, 259) для тех, кто примет участие в состязаниях. Награды разнообразны,

среди них есть и кони. Далее объявляются награды достаточно четко и дифференцированно:

Первые быстрым возницам богатые бега награды  
 Он предложил<sup>30</sup>: в рукодельях искусная дева младая,  
 Медный, ушатый с боков, двадцатидвухмерный треножник  
 Первому дар; кобылица второму шестигодовая,  
 .....  
 Третьему мздою — не бывший в огне умывальник прекрасный  
 .....  
 Мздою четвертому золота два предложил он таланта;  
 Пятому новый, не бывший в огне фиал двусторонний

(262—270)<sup>31</sup>.

Этот фрагмент текста организован весьма любопытно. Не трудно обнаружить, что он из класса так называемых "тетических" текстов, передающих прежде всего мифы творения. Ахиллес и выступает в этом отрывке в качестве своего рода демиурга-установителя. Общую схему, пятикратно воспроизводимую тут, можно представить в следующем виде:

Subj. (Nom. Sg.) & Praed. (Vb. thetic.) & Obj. (Acc. Sg., Pl.) &  
 Num. Ord. (Dat. Sg.)

т.е. некто (Ахилл) & установил & награды & для совокупности лиц, упорядоченных по числовому принципу; или подробнее: Ахилл

установил	(ἔθηκε)	награду А (...)	первому	(τῷ πρώτῳ)
установил	(ἔθηκεν)	награду В (...)	второму	(τῷ δευτέρῳ)
установил	(κατέθηκε)	награду С (...)	третьему	(τῷ τρίτῳ)
установил	(ἔθηκε)	награду D (...)	четвертому	(τῷ ... τετάρτῳ)
установил	(ἔθηκε)	награду E (...)	пятому	(πέμπτῳ)

Эта схема, в которой сквозным словом оказывается "тетический" глагол, восходящий к и.-евр. \**dhē-*, практически в точности отвечает реконструированным в других местах текста "творения"; в этих последних числовые индексы обозначают шаги ("ступеньки") творения и, значит, и иерархию ценностей, поскольку по логике мифа творения то, что создано раньше, оценивается выше, чем то, что было создано позже. В настоящем "состязательном" фрагменте числовой ряд также имеет ценностное значение, и вся схема, строго говоря, может быть выражена в более четких "ценностных" понятиях: Ахилл установил первую награду для А; вторую — для В; третью — для С; четвертую — для D; пятую — для E. Таким образом, оказывается, что состязание, т.е. способ установить иерархию ценностей среди участников, перед тем как начаться, предведомляется неким "основоположным" текстом, который, конечно, задает новую, более масштабную перспективу всей этой части ритуала, о чем ранее можно было догадываться или только по косвенным или по типологическим данным. Вместе с тем эта схема, кажется, и своей пятичленностью и всем своим смыслом прямо отсылает к проанализированной выше схеме пяти частей имущества ("наград") в состязании, описываемом Вульфстаном. Эта отсылка одновременно есть и объяснение, и подтверждение (по крайней мере, в принципе) высказанной выше догадки.

После того, как награды были объявлены и до начала состязаний

оставалось совсем немного времени, к присутствующим обращается Ахилл, произнося нечто вроде вступительного слова. Так как открываются состязания конскими ристаниями, наиболее престижным видом состязаний, слово Ахилла — о конской теме в разных ее аспектах: преданный земле Патрокл был знаменитым знатоком коней и любил их; сам Ахилл — обладатель прекрасных коней, в свое время дарованных Посейдоном Пелею, отцу Ахилла; участники ристаний тоже большие мастера в конском искусстве, и это свое мастерство они сейчас должны будут доказать:

Стал наконец Ахиллес, и так говорил меж ахеян:  
"Царь Агамемнон и пышнопоножные мужи ахейцы!  
Быстрых возниц ожидают син среди круга награды.  
Если бы в память другого, ахейяне, вы подвизались,  
Я, без сомнения, первые в подвигах взял бы награды.  
Знаете, сколь превосходны мои благородные кони,  
Дети породы бессмертной: отцу моему их, Пелею,  
Сам Посидон даровал; а отец мой мне подарил их.  
Но не вступаю я в спор, ни мои звонконогие кони.  
О! потеряли они знаменитого их властелина,  
Друга, который, бывало, сам их волнистые гривы  
Чистой водой омывал и умащивал тучным елеем.  
Ныне они по вознице тоскуют; стоят, разостлавши  
Гривы по праху, стоят неподвижно, унылые сердцем.  
К играм другие устройтесь, каждый из воев ахейских,  
Кто лишь на быстрых коней и свою колесницу надежен  
(272—286).

Следующие за этим стихи интересно развивают конскую тему почти в профессиональном плане. Во-первых, обозревается весь состав участников этих ристаний: Эвмел, Диомед, Менелай, Антилох, Мерион (то, что участников пять, в свете сказанного выше, в частности, сделанного предположения-реконструкции о таком же числе участников в конном состязании эстов у Вульфстана, заслуживает особого внимания<sup>52</sup>). Во-вторых, даются характеристики каждого из участников с точки зрения оценки их качеств как профессиональных конников-возничих. Иногда эти оценки кратки и носят общий (так сказать, "рекламный") характер; в других случаях они развернуты, и тогда характеристики приобретают "исторически-генеалогический" или этиологический вид (ср. о Диомеде, особенно об Антилохе); иногда фиксируется сам момент выхода на старт, последние приготовления (ср. Менелая, подводящего под ярем быстролетных Эфу /Αἴθη/ и Подарга /Πόδαργος/). В-третьих, приводятся советы, как в случае Нестора, подробно и с большой профессиональной точностью предупреждающего своего сына Антилоха об опасностях, объясняющего, что делать в тех или иных ситуациях, напоминающего о некоторых знаках на дистанции (*Цель я тебе укажу... / Столп сей и ныне метою избрал Ахиллес быстроногий...*, 326—334).

Наконец, участники состязания всходят на колесницы и бросают жребии. Ахилл кладет их в шлем, сотрясает его: первый жребий выпадает Антилоху, второй Эвмелу, третий Менелая, четвертый Мериону, пятый Диомеду. После чего — *Стали порядком*<sup>53</sup>; *мету им далекую на поле чистом / Царь Ахиллес указал* (358—359) и,

наконец, *Разом возницы на коней бичи занесли для ударов; / Разом браздами хлестнули [...] / [...] и разом помчались по полю кони...* (362—364). Οἱ δ' ἄμα πάντες 'все одновременно (вместе)', 362 подтверждает бесспорный факт одновременного старта, а это делает несколько непонятным жеребьевку, если только ее результаты не относились к расположению участников на старте. Само описание ристаний очень колоритно; конская тема развивается здесь в разных ракурсах — вид коней, стиль их бега, детали колесницы, сам колесничий — его облик, манера управления конями, реплики или что-то вроде перебранки между участниками состязания, переживания зрителей, особенно когда колесницы скрылись из поля зрения или с трудом различимы и т.п. — все это очень ярко воспроизводит атмосферу состязаний и актуализирует уже не столько ритуальный, сколько "спортивный" полюс развешивающегося зрелища. Дух борьбы, соперничества, зависти, недовольства заставляют участников забыть, чем вызвано само это состязание, какому основному замыслу оно подчинено, какова его начальная цель и в чем состоит связь с целым. Конское ристание — во всяком случае от старта до финиша — становится самодовлеющим как для состязающихся, так и для их "болельщиков". Реальное распределение мест участников состязания, коррективы, внесенные в это распределение Ахиллом, тонким намеком мотивировавшим необходимость частичного пересмотра результатов<sup>54</sup>, несогласие и спор с Ахиллом Антилоха, аргументы и контраргументы, воспоминания Нестора о своем "спортивном" прошлом, окончательное распределение наград и т.п. еще более усиливают и специфицируют ту "околоспортивную" сферу, которая незаметно уже возникла вокруг отпадающей и все более профанизирующейся ветви некогда единого ритуального древа.

Дальнейшие виды состязаний — кулачный бой, борьба, поединок, метания, стрельба из лука — даны несравненно короче и менее конкретно, без тех характерных черт, которые так украшают описание конских ристаний. Однако и эти части 23-ей песни подтверждают высказанное выше соображение об отрыве "спортивной" части от ритуального ядра текста. Лишь в начале последней 24-ой песни автор, как бы спохватываясь, спешит подвести итог — *Кончились игры; народ по своим кораблям быстролетным / Весь рассеялся...* (1—2)<sup>55</sup>, и возвращается к теме Ахилла, прошедшего бессонную ночь в воспоминаниях о погибшем друге, в скорби по нем. Правда, конная тема еще раз возникает и тут. На рассвете Ахилл вышел на берег моря:

Быстро тогда он запряг в колесницу коней быстроногих;  
Гектора, чтобы влечить, привязал позади колесницы;  
Трижды его обволок вокруг могилы любезного друга,  
И наконец успокоился в куще; а Гектора бросил,  
Ниц распростерши во прахе...

(14—18).

Этот способ мести Гектору, похоже, результат некоего странного преломления впечатлений от состоявшихся накануне конских ристаний. Но у этого поступка, как отчасти и у всей разросшейся "спортивной" части, есть свой, "неспортивный" контекст, который возвращает нас к классическим схемам индоевропейского ритуала прежде всего, а в более широкой перспективе — и к универсальным схемам полного состава похоронного ритуала.

В данном случае имеется в виду так называемая "искупительная" часть ритуала, следующая за сожжением (или трупоположением) и собиранием костей и предшествующая последней, завершающей части похоронного ритуала, связанной с увековечением памяти покойного, которое (как, впрочем, и собирание костей в случае трупоположения) может быть отделено от других частей довольно длительным временем. Смысл этой "искупительной" части ритуала в ликвидации для живых последствий похорон, в обретении своего рода успокоения (именно этот смысл — "делание покоя" — актуализируется в терминологическом обозначении "искупительной" части в древнеиндийской традиции, где обрядовая церемониальность была кодифицирована с особой детальностью в ряде специальных трактатов, — *śāntikarman*). А это успокоение состоит в разрыве связи с покойным и со смертью, в освобождении от той близости к смерти, которая неизбежна для участника обряда похорон, особенно ближайшего родственника, в потребности, так сказать, "демортизировать" себя, свое место, свои вещи.

В уже называвшейся в этой связи древнеиндийской традиции *śāntikarman* предполагает совершение примерно десятка разных действий — удаление (угашение) старого огня<sup>36</sup> и возжигание нового, "чистого", жертвоприношение Агни и Мртыю, смерти, обведение коровы вокруг огня, положение камня, расстилание воловьей шкуры и сидение на ней, сидение в челне, помазание глаз, искупительные церемонии в доме покойного, "дакшина" и т.п.<sup>37</sup> С возжиганием нового, "чистого" огня период ритуальной нечистоты (ср. о ней в хеттской традиции и в связи с ритуалом Туннави, о чем писалось подробнее в другом месте) прекращается. В древнеиндийском ритуале это происходит на десятый день: родственники должны срезать волосы и бороду, совершить очистительное омовение, надеть другую одежду, унести камни, использовавшиеся при еде и питье покойника, со шнуром под правым плечом совершить сам обряд *śāntikarman*. Последняя часть обряда связана с особым видом дара-награды — дакшина (*dakṣiṇa*). Состав дакшины, судя по разным источникам, может быть более или менее различным. Согласно "Mānavasūtra"<sup>38</sup>, дакшина состоит из десяти коров, десяти тягловых волов, десяти одежд, десяти сосудов из желтой меди (латуни). Эта десятиричность, конечно, соотносится с десятидневным состоянием ритуальной нечистоты, и каждая из десяти дакшин данного состава должна по идее, видимо, "искупить" каждый день этого состояния (ср. выше о хеттском похоронном ритуале, где сквозным также

оказывается число десять — 10 сосудов пива, 10 сосудов вина, 10 сосудов *walhi*, — которыми заливают огонь костра)<sup>58</sup>.

В определенный момент похоронной церемонии Агамемнон велит поставить к огню медный треножник, *не приклонится ль к просьбе / Царь Ахиллес, чтоб омыться от бранного праха и крови (...εί πεπίθοιεν | Πηλείδῃν λούσασθαι ἄλο βρότον αἰματόεντα, 40—41)*. И здесь омовение нужно для избавления от нечистоты, сопряженной с пролитием крови, убийством. Во всяком случае таков обычай. Но не таков Ахилл — *Нет моей головы не коснется сосуд омовений / Прежде чем друга огню не предаю, не насыплю могилы / И власов не обрежу!.., 44—46*<sup>59</sup>. То, что Ахилл сделал с трупом Гектора, из этого же круга поступков и движений души, с той особенностью, что здесь на редкость ясно проявляются "хтонические" черты Ахилла (или "прото-Ахилла"), его исходный "демонизм", о чем уже писалось. Конечно, это тоже своего рода *sāntikarman-*, т.е. "опустошение", смягчение, успокоение, но через действия отрицательного характера — преступление нормы, гнев, жестокость.

Эта оксюморность целей и деяний Ахилла (успокоение, обретение благого состояния и опустошение, разрушение, зло) не должна приводить в смущение исследователя. Разумеется, нужно учитывать индивидуальный, "собственно-ахилловский" аспект решения проблемы, но также не нужно забывать и общую амбивалентность той переходной процедуры, каковой является похоронный обряд, подтверждаемую, в частности, языковыми данными. Само обозначение рассматриваемого отрезка ритуала — *sāntikarman* — дает повод еще раз обратиться к вед. *sam-* (: *sānti* < \**sam-ti*)<sup>60</sup>, о котором уже говорилось выше. "Логическим" центром семантики вед. *sam-* можно считать отмеченное, т.е. маркированное, действие (воздействие), совершаемого ревностно, усиленно, с целью обретения некоего крайнего, конечного состояния. Это определение, конечно, очень общо, но оно удобно для того, чтобы более четко зафиксировать момент бифуркации этого общего семантического ядра и определить направления смысловых расхождений. Несколько огрубляя реальную ситуацию (опять-таки за счет ее логизации), можно говорить о положительном и отрицательном аспекте *sam-* — *sam-(+)* и *sam-(-)*. Положительный аспект обнаружим в *sānti-* как обозначении успокоения, утишения-утешения, мира, освобождения (говоря языком более позднего времени) от злых карм и, может быть, особенно рельефно и доказательно в корневом существительном *sam-*, которое, сохраняя свое исходное фоновое значение (см. чуть ранее о значении глагола *sam-*), отчетливо специализировалось и самоопределилось как положительное понятие — 'благо', 'благополучие', 'благословение', 'благодать', 'удача', 'здоровье', 'спасение' и т.п. Ср. более двух десятков раз употребляемую в "Ригведе" формулу благополучения *sām yós* или *sām ca yós ca : áthā dhattam yájamānāya sām yóh*. RV I, 93, 1 'так даруйте же жертвователю счастье и благо!'; *sām yór yát te mánurhitam tád ímahe*. RV I, 106, 5 'счастье и благо, что установлено тобой для Ману, — об этом просили мы'; *tā sām ca yós ca rudráya vásmi*. RV II, 33, 13 'их я хочу от Рудры,

и счастья и блага!' и т.п.; особенно показательны первая строфа RV VII, 35, 1, открывающая гимн и насыщенная *śám* и *śám yós*, или, наоборот, последняя, заключительная строфа RV I, 90, 9, с пятикратным *śám*. Эти значения *śám* и *śám yós* объясняют обычные сочетания этих слов с глаголами бытия *as-* и *bhū-* (ср. также *śam-bhū-* Subst., *śam-bhū-* Adj.) и дательным падежом адресата благопожелания. Но, что очень важно, *śám* употребляется и с глаголом *kar-* 'делать', оживляя тем самым стирающееся собственное значение делания (такая же актуализация исходного смысла обнаруживается и в *śāntikarman* ⊃ \**śám-* & \**kar-*), ср. *śám naḥ karaty árvate*. RV I, 43, 6 'да сделает (сотворит) он благо нашему коню!' — Отрицательный аспект *śám-*, очевидно, проявляется в таких его значениях, как 'уоставать', 'утомлять(ся)', 'истощать(ся)', 'изнемогать', 'угасать', фигурально — об умирании, ср. Caus. *śamáyati* 'убивать'; см. выше о *śam-* 'трудиться', 'мучиться', 'страдать'. Естественно, что отдельные слова этого корня, особенно в более позднее время, начинают более определенно расходиться по оси "положительного — отрицательного", но для раннего периода нет оснований абсолютизировать подобную поляризацию. Более важно на обоих полюсах обнаружить единый общий корень. Кстати, он присутствует в целой группе слов, имеющих отношение к ритуалу — *śamítár* 'жрец', т.е. 'тот, что делает *śam-*', в частности, кто расчленяет жертвенное животное, свежует его<sup>61</sup>; *śamī*, в частности, 'жертвенное деяние', 'священное богослужение' и т.п.<sup>62</sup> и др. Этот *śam-*жрец и это *śam-*деяние (жертвоприношение) как раз и являются тем локусом, в котором "положительное" и "отрицательное", новая жизнь, благо, счастье, с одной стороны, и истощение, угасание, смерть — с другой, находятся в органическом и неразрывном двуединстве.

Очень характерна, между прочим, связь глагола *śam-* с "конской" топикой. Выше приводился пример с призывом блага (*śám*) коню (*śám ... karaty ...*, ср. \**śám-* & \**kar-*: *śāntikarman-*). Таких примеров, как и более косвенных<sup>63</sup>, немало. Они зафиксированы уже в древнейших текстах, в частности, в языке месопотамских ариев, откуда подобные примеры могли попасть в хеттский. Речь идет в данном случае о хеттском обозначении конюшего (шталмейстера) — <sup>LÚ</sup>*aššuš-šanni-*, в котором видят отражение арийск. \**aśva-śama-*. Эбелинг в свое время показал, что аккадский отражает знакомство с этим же элементом (ср. /*amêl/ šušani ša siši*, о присмотрщике лошадей); то же слово в сирийском значило уже просто 'слуга'. Сам Киккули, конский тренер и автор трактата о коневодстве, назван (*amêl*)*aššuššanni* страны Митанни. Возможно, что реконструируемое здесь арийск. *śam-* помимо общего значения 'присматривать', 'ухаживать', 'сторожить' имело и более специальное, относящееся к тренировке коня (так сказать, до полного изнеможения, истощения, опустошения, что требуется и от *śam-*жреца и каковая идея, см. выше, определяет весь смысл похоронного ритуала). Таким образом, древнеиндийские тексты содержат достаточное количество фактов, позволяющих считать, что сочетание *śam-* & *aśva-* (и другие конские обозначения) было устойчивой специализированной формулой, которая могла

относиться к мчащемуся, состязающемуся, тренирующемуся коню, прилагающему максимальные усилия с целью, являющейся отмеченной, в ряде случаев, видимо, сакрализованной. Это формульное *śam-* & *\*aśva-* этимологически точно отвечает др.-греч. *καμ-* & *ἵπλο-* (ср. *καμέτην ... ἵπλοι* и специально *ἵπλον ὄν κάμ' Ἐλείος* Od. II, 523, но и *Τρώιοι ἵπλοι ... τοῦτω μὲν θεράποντε κομείτων ...* II, 8, 106—109) — при том, что *κάμνω* (ср. *κάμε*, *ἔκαμον* и т.п.) обозначает 'трудиться', 'работать до усталости', 'уставать', 'изнуряться', 'страдать', 'терпеть' и т.п., ср. *καμώντες*, в эпосе обозначающее вообще умерших<sup>64</sup>, ср. аттич. *κεκμηκότες* и др. К тому же корню *\*k'em(a)-* (: *\*k'am-to-*), отраженному в др.-греч. *κάμνω* (как и др.-инд. *śam-*)<sup>65</sup>, принадлежит и *κομέω* 'заботиться', 'ухаживать', 'холить' (< \*'трудиться над' и т.п.)<sup>66</sup>, которое в свою очередь напоминает о конской теме сложным словом *ἵπλο-κόμος* (: *\*aśva-śam-*), об ухаживающем, смотрящем за лошадьми<sup>67</sup>.

То обстоятельство, что и жрец (активно — как совершающий жертвоприношение, т.е. убивающий, и пассивно — как жертва, с самим жрецом совмещенная, т.е. убиваемый), и умирающий, и кони выступают в качестве субъекта при предикате *\*k'em(a)-* (др.-инд. *śam-*, др.-греч. *κάμνω*), имеющем как активное, так и пассивное употребление, говорит о многом — и, главное, о вхождении и жреца, и умершего, и коней в единый относительно темы "опустошения", изживания ряд, фигурирующий в составе похоронного ритуала. Отсюда напрашивается мысль, что конские состязания, описанные Вульфстаном или Гомером (*ἄθλος*, *ἄθλα*) в связи с похоронами, еще раз напоминают об этой идее отрешения от земных уз. Изнеможение, почти "умирание" потрудившихся до потери всех сил во время ристаний коней символически воспроизводит и вполне реальную смерть их собрата — коня покойного, приносимого в жертву и хоронимого вместе (или в непосредственной близости) со своим господином. То же можно сказать о соотношении конников, отдавших все силы в ристаниях, и "опустошенного" от жизненных сил покойника, как и о зависимости "новой" жизни от этой "старой" смерти, т.е. о всей той линии, которая объединяет "пред-спортсмена" в конечном счете с Дионисом и даже Христом ("страстная" смерть ради воскресения). Этот глубинный подтекст необходимо все время иметь в виду при чтении пространного описания конских ристаний на похоронах Патрокла или краткого фрагмента на эту тему в связи с похоронами богатых эстов у Вульфстана.

Впрочем, нельзя исключать и того, что выстраиваемые в ряд конские колесницы (*στὰν δὲ μεταστοιχί*), для которых Ахиллом указана дальняя цель (*σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς | τηλόθεν ...*, 358—359), могут намекать и на начинающееся (или имеющее начаться) восстановление прежнего порядка и прежнего времени в их обновленном виде, на то вечное возвращение, идея которого всегда составляет последнее слово похоронного ритуала. О нем, этом слове, вспоминают, когда произошло очищение от ритуальной нечистоты и завершилось освобождение от последствий смерти, когда снова начинают думать о жизни. Похоронный гимн RV X, 18 свидетель-

стует о такой именно ситуации. Сначала —

Прочь, о Смерть! Ступай другим путем!  
Твой собственный (путь) иной, чем путь, исхоженный богами.  
Тебе, зрящей и внемлющей, я говорю:  
"Не поражай ни наших детей, ни мужей!"

Когда вы уйдете, стирая след смерти,  
Принося дальше (свою) долгую жизнь,  
.....  
Будьте чистыми и ясными, о достойные жертвоприношений!

Эти живые отделились (сейчас) от мертвых.  
Наш призыв богов оказался удачным сегодня  
.....

Эту преграду я устанавливаю для живых.  
Пусть же среди них никто другой не дойдет до этой цели!  
Да живут они сотню обильных осеней!  
Да закроют смерть (этой) горой!

Но далее —

Как дни возникают один за другим,  
Как времена года идут за временами года правильной чередой<sup>68</sup>,  
Так, о Создатель, соразмеряй сроки их жизни,  
Чтобы юный не покидал древнего.

Поднимитесь (вы), выбравшие себе долгую жизнь (и) старость,  
В правильном порядке сомкнувши ряды, сколько вас есть!<sup>69</sup>  
Пусть согласится тут Творец, дающий хорошее рождение,  
Создать долгий срок вашей жизни

(RV X, 18, 1—6)<sup>70</sup>.

— *dīrghām āyuh karati jīvāse vah*, тот долгий жизненный срок (*āyus*), тот век-вечность (*aevum*, αἰών, *aiws*), то всегда, всякий раз, постоянно (ἀεί), ту длительную жизненную силу (символ ее — дерево жизни, подобное хеттскому *eja*-дереву или иве<sup>71</sup>), которые противостоят смерти и о которых нельзя забывать даже тогда, когда все-разрушающая смерть правит свои бесчисленные тризны. В этом напоминании смысл любого из исторически известных видов похоронного обряда<sup>72</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup>См. *Hübener G.* König Alfred und Osteuropa // *Englische Studien*, 1925—1925. Bd. 60. S. 45—46; *Idem.* England und die Gesittungsgrundlage der europäischen Geschichte. Frankfurt-am Main, 1930. S. 171; *Craigie W.A.* The Nationality of King Alfred's Wulfstan // *Journal of English and German Philology*, 1925. V. 24. P. 396—397; *Malone K.* On Wulfstan's Scandinavia // *Studies in Philology*, 1931. V. 21. P. 574; *Henning R.* Terrae incognitae. Eine Zusammenfassung und historische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungereisen. Bd. 2. Leiden, 1950. S. 217; *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX—XIII вв. Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1979. С. 25—34. и др.

<sup>2</sup>См. *Labuda G.* Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski. Warszawa, 1960. S. 28; *Idem.* Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny. W-wa, 1961. S. 17.

<sup>3</sup>Ср.: *Henning R.* Op. cit. S. 224.

<sup>4</sup>Текст Вульфстана цитируется по кн.: *Scriptores rerum Prussicarum*. I. Lipsiae, 1861. S. 732—735 (с заменой *ae* на *æ*); перевод — по кн.: *Матузова В.И.* Указ. соч. С. 25—27.

<sup>5</sup>По поводу его местоположения идут споры, которые отражены в довольно обширной литературе вопроса, см. о ней — *Матузова В.И.* Указ. соч. С. 33.

<sup>6</sup>Название этого озера — *Drusin*, 1243, *Drusine*, *Drusa*, 1243, *Drúsen*, 1290, позже — *Drausen-See* (APON 31); у Генненберга 2, 10 — *Druschen* и т.п., следовательно, того же корня, что и *Truso* (Вульфстан таким образом произносил прусск. *Truso*, см. APON 187).

<sup>7</sup>Впрочем, и пиво, которого "эсты совсем не варят" (*and ne bið ðær nænig ealo gebrowen mid Estum*), оказывается вовлеченным если не в сам ритуал (может быть, и в него), то во всяком случае в рассуждения о нем. Вульфстан, объясняя, почему покойники у эстов могут долго лежать, не разлагаясь, говорит о специальных людях, которые умеют вызывать холод на покойника, и заключает примером их искусства: "И если поставить две бочки, полные пива и воды (*twegen fætelis full eala ð, oððe wæters*), они делают так, что и то и другое замерзает (*hy gedoð þæt oþer bið oferfrozen*), будь то летом или зимой". Делались попытки объяснить секрет этого искусства, ср.: *Waterhouse G. Wulfstan's Account of the Estonians // Modern Language Review* 1930, vol. 25, 327; *Hübener G. England...*, 193; *Macdonald A. Wulfstan's Voyage and Freezing.* — *Ibid.* 1948, vol. 43, 73—74; *Labuda G. Żródła skandynawskie...*, 115 и др. Следует напомнить важное сообщение на эту тему, сделанное семью веками позже (1593 г.) английским купцом Ф. Моррисоном и относящееся в принципе к той же территории. Ср.: "Give me leave to adde one observation, which to me seemed very strange. At Malvin [исследователи готовы видеть в этом названии Мариенвердер, Мальборк ?] — *B.T.*] and Dantzke in Prussen, betweene Michelmas and Christmas, the country people bring in sledges laded with dead Hares, all frozen over, which are so preserved aswell and better, then if they were powdred with salt, till our Lady day in Lent, about which time the frost begins first to breake. And if they will eate a Hare in the meane time, they thaw it at the fier, or the oven of the warme stove, or by casting it into water, and so they presently set it to the fier, either to be roasted or boyled. In like sort they preserve Phesants, or any kind of flesh, being frozen over, as well as if they ware salted. And if any man thinke this a Travellers fiction, let him know, that a most credible person told mee, of his certaine knowledge and experience, that the Moscovites in Russia, bring the dead bodies of men in winter thus frozen over, and so lay them on heapes in the Bellfrees of the Churches, where they lie without rotting, or ill smell, till about our Lady day in Lent the snow begins to thaw, and the earth to be fit for digging (for till that time the earth is covered with deepe and hard snow, and if it were not so covered, yet is so hard by continuall frosts, as it cannot be digged). And at that time each family takes the bodies of their dead, and takes care to burie them" (Itinerary, IV: 4). — Впрочем, пиво, о котором Вульфстан сообщает столь странную информацию, конечно, варилося и очень широко употреблялось в ритуалах, см.: *Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre.* Riga, 1936. S. 643—644, далее — LPG (индекс — *Opfer*. Bier, где зафиксированы десятки примеров; в частности, в ритуалах выступают и две бочки, как у Вульфстана, ср.: *...vnd zwu Tonnen guttes Biers*, 324; *dazu auch zwu Thonnen Biers*, 326). Эти примеры относятся не только к прусской, но и к восточнобалтийской традиции, между прочим, и к литовским обрядам в Малой Литве, в которых выступает даже деифицированный образ пива — *Alus Samberinnis*, *Žemberinnis Allus* (для XVIII в. он уже — "Abgott"). В первой половине XVIII в. этот демонологический персонаж засвидетельствован дважды — у Бродовского (ср.: *Pluto Sambarys. Dem jährlich umb Ostern 3 Handvoll von jedweder Saat und von jeder Speise 3 Biszen auff ein weisztes Tuch geweyhet, das Eszen fraszen die Hunde, die Saat wurd ausgesät und den Alaus gebraun, unde Alus Samberinnis*, 613) и Ф. Рунга (*Žemberinnis Allus Bier, welches auf dieses Abgottes Fest gebraun wurde von allerley Getreyde so zu drey Hände voll zusammen-geschüttet*, 613). — Любопытно, однако, что прусск. *alu*, родственное лит. *alus*, лтш. *alus*, ст.-сл. оль, др.-англ. *ealu*, др.-исл. *al* — все со значением 'пиво', определяется в Эльбингском словаре как 'Metē' (Э 392) — при том, что есть *piwis* 'Bier' (Э 383) и *meddo* 'Honig' (Э 391); это обстоятельство может оказаться небезразличным в связи с утверждением Вульфстана о том, что эсты не варят пиво.

<sup>8</sup>Судя по описанию Вульфстана, Витланд находился к востоку от Вислы и

северными своими пределами был обращен к Балтийскому морю. Как далеко простирался он на восток, строго говоря, неизвестно. Впрочем, некоторые более поздние источники, подтверждающие реальность самого названия Витланда, упоминают эту территорию среди некоторых других, хорошо известных, и следовательно, позволяя делать определенные выводы о ее географическом положении. Так, Альберик де Труа Фонтэн в 1228 г., в связи с поездкой к пруссам папского легата Вильгельма из Модены, свидетельствует, что "erant autem hoc anno in illis partibus quinque tantummodo provinciae paganorum acquirendae, ista videlicet, de qua agitur: Prutia, Curlandia, Lethovia, Withlandia et Sambia" (SRP I, 241). В этом сообщении существенно соседство Витланда и Самбии, а сложность состоит, во-первых, в отдаленности этих двух названий от Prutia (следовательно, и в самом соотношении этих трех областей проживания пруссов — Prutia, Withlandia, Sambia) и, во-вторых, в полной неясности введения названия в этот ряд, если только исходить из того, что он как-то отражает географическую и этноязыковую реальность. В "Чудесах св. Варвары" есть существенное указание на тождество Самбии и Витланда: крестоносцы подчинили (subjugaverunt) себе "terram Sambie, que tunc Weydelant vocabatur" (SRP II, 404). В документе 1258 г. Герхард фон Хиртберг упоминает *Witlandesort*, идентифицируемый иногда с юго-западным выступом Самбии (или даже конкретнее с нем. *Lochstedt* — лит. *Laukštyčiai*). Другие исследователи пытались локализовать Витланд на южном побережье Фришгаффа (Эстмере), от Вислы до Самбии, или даже в устье Вислы, в Жулавах. Наконец, есть мнение, что Витланд обозначал не только полосу вдоль Эстмере, но и смежные прусские земли к югу (например, Погезанию и Натангну), более того — всю совокупность прусских территорий. Обзор точек зрения и литературы на эту тему см.: *Labuda G. Źródła skandyńskie...*, 107—108; *Idem. Źródła, sągi i legendy...*, 84—85, здесь же и указание этимологических объяснений названия *Witland*. — В связи с сообщением Вульфстана, видимо, наиболее осторожным было бы считать, что речь идет о территории к югу от Фриш-гаффа (Эстмере), возможно, неподалеку от Эльбленга—Эльбинга.

<sup>9</sup>См.: Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. М., 1987. С. 400—401 (Археология СССР), где, в частности, подводятся итоги и предшествующим археологическим обследованиям могильников (О. Тышлер, Э. Холлак, А. Бещенбергер, Б. Эрлих, В. Герте, К. Энгель, В. Ла-Бом и другие), и современным (Е. Окулич, В.И. Кулаков и др.).

<sup>10</sup>См.: *Friderici W. Über altpreussische Gräber und Bestattungsgebräuche* // AM 1872. Bd. 9. S. 150. ff; *Caland W. Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche* // AfRel. Bd. 17. S. 478 ff; *Bertuleit H. Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen* // Sitz.-ber. d. Altertumsgesellsch. Prussia 1924. Bd. 25. S. 98 ff; *Hübener G. König Alfred...*, 54 ff; *Idem. England...*, 192; *Gerullis G. Baltische Völker* // Reallexikon der Vorgeschichte. T. I. S. 336; *Janssen H.L. Mittelalterliche Berichte vom Totenbrauch der Balten* // Prussia, 1939. Bd. 33. S. 192—200; *Alseikaitė-Gimbutienė M. Die Bestattung in Litauen in der vorgeschichtlichen Zeit*. Tübingen, 1946 и др.; ср. *Mannhardt W.* Op. cit.

<sup>11</sup>Ср. также об обрядах похорон из околиц Нидзицы и Дзялдова: *Bocka Fr.S. Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen*. Dessau, 1782—1785.

<sup>12</sup>Ср.: *...et mortuos duos cremantes fecerunt planctum super eos* (Курляндия); — *Крепление же его льстиво бысть [о Миндовге. — В.Т.] [...] и богомь своимь жряше, и мертвых телеса сожигаше [...] на оуприе сътворишь крадоу огненоу великою и врьже и на огнь...* (Литва); — *sân ir wîsten in gebôt, / daz sie die tôten brenten / [...] / ir îdten, die sie hâten, / die branten sie mit irme zûge...* ("Лифл. рифмов. хрон." V, 3872—3873, 3882—3882); — *Eodem anno circa idem tempus Algarden, summus rex Letwinorum, mortuus est. In exsequiis magna pompa in cremacione diversarum rerum ac XVIII equorum dextrariorum secundum ritum eorum* (1377, Литва); — *Et (Schirgal) duxit eum [убитого Кинстута. — В.Т.] in Willam, ubi in cinerem est redactus. Et miraculose in terra vorago visa profunda in longitudinem unius viri et medi absorbens cineres quod a multis visum est, et tamen nemo vitam de abstantibus emendavit; equi vestimenta, arma etc. omnia fuerunt incinerata; aves atque canes venatici cum eo incinerantur* (1382, Литва); — *Lithuani tamen [...] habebant speciales silvas,*

*in quibus singulae villae et quaelibet domus atque familia, specialos focos decedentium cadavera soliti erant conflagrare. Adiungebantur autem cremando corpori quaeque potiora, equus, bos, vacca, sella, arma, vestis, cingulus, torques, annulus et simul und cum cadavere [...] cremabantur* (Длугош. Литва); — *...omnia enim cadavera cremabant igne, cum quibus equum, vestem, vas, quae viventi sciebant cariora, nunc illa terra obruunt* (Там же. Литва); — *Ont les dits Corres [...] une secte, que apres leur mort ils se font ardoir en lieu de sepulture, vestus et aournez chascun de leurs meilleurs aournements, en ung leur plus prochain bois ou forest qu'ilz ont, en feu fait de purain bois de quesne; et croyent, se la fumiere va droit ou ciel, que l'ame est sauvee, mais s'elle va soufflant de coste, que l'ame est perie* (Guillebert de Lannoy. Курляндия); — *Mortuorum cadavera prisca illis temporibus in rogum injicientes ardentem combusserunt* (Dionysius Fabricius. Ливония) и др., см. LPG 33, 36, 51, 56, 58—61, 63, 73—74, 78—80, 122—124, 129—130, 141—142, 174—175, 223, 334—335, 458. О мотиве трупосожжения в "швинтороговом" цикле (Стрыйковский, Западно-русские летописи) см. статью автора — Vilnius, Vilno, Вильна: город и миф. — Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, 16—18 и др. — Особое место, конечно, занимают примеры, относящиеся к пруссам, ср.: *... promiserunt, quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrands cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibuscunque aliis preciosis...* (Христбургский договор 1249); — *Prutheni resurrectionem carnis credebant [...] Unde contingebat, quod cum nobilibus mortuis arma, equi, servi et ancille, vestes, canes venatici et aves rapaces et alia, que spectant ad miliciam, urerentur* (Дусбург, см. LPG 88 и т.п.). См. также сожжение вдов у пруссов, хорошо известное из источников. См. Gaerte W. Witwenverbrennung im vorordenszeitlicheu Ostpreussen // Prussia 1931, Bd. 29, 124 и сл. и др. — Дусбург, Николай Ерошин, "Der vnglaubigen Sudauen..." и др., см. LPG 41, 88, 108—109, 258 и др. — Кое-какие данные могут быть извлечены и из обрядов, связанных с победой, когда пленные вместе с конями, оружием, одеждой и т.д. приносились в жертву богам путем сожжения их на костре. Ср.: *...sondern die gefangenen in yhrem harnisch mit rosз vnd man yhren teuffelischen abgöttern in ynmenschlicher marter pflegten zu verbrennen vnd aufzuopffern...* (1338 Aug. 14); — *...vnd do im lande bei viertausent menschen erschlugen vnd gefangen namen, vnd die ordensherren mit waffen vnd roszen yhrem gebrauch nach den abgöttern aufopfferten vnd lebendig verbrennten* (1365, ок. 14 февр.) р. LPG 121, 123 — В известной степени в этом акте сожжения пленных врагов можно видеть инверсию старого языческого ритуала трупосожжения, описываемую следующей схемой: Языческое время — сжигание (кремация) "своего" и "мертвого" с целью воскресения, но Христианское время — сжигание "чужого" и "живого" с целью его окончательной гибели (что, строго говоря, предполагает инвертированную роль и самого огня — теперь он не спасительный, но губительный). Соответственно этим двум периодам трупосожжение заменяется новой нормой — труположением. Интересно, что сходная ситуация видимо обнаруживается в довольно позднее время и у славян, в частности у русских.

<sup>13</sup>См.: Lidert J.H. Preussische Frauenzimmer. Königsberg, 1774 (цит. по: Hübener G. England., 194).

<sup>14</sup>В VI—VIII вв. трупосожжение уже было господствующим. То, что оставалось после сожжения, производимого на стороне, вместе с золой и углем помещалось в овалыне грунтовые ямы; захоронения были безурновыми (правда, в наиболее ранних случаях, может быть, использовались глиняные урны), но отмечались каменными кладками особой формы; на нижнем ярусе могло быть захоронение коня. См.: Финно-угры и балты..., 400 и др.

<sup>15</sup>Ср. др.-англ. *plega, plegan* у Вульфстана при *plagian* 'упражняться', др.-исл. *plaga* 'совершенствовать', 'пользоваться', 'практиковаться' и т.п., нем. *pflegen* и т.д.; ср. также англ. *play* 'игра'; 'играть', датск. *pleie* и др. Отмечаемое в др.-исл. *plaga* значение 'bewirten' ('угощать', 'принимать у себя') при уже отмеченных значениях и при использовании др.-англ. *plega* в связи с состязаниями отсылает к некоему "развлекательному" комплексу, совмещающему в себе пирушественную и "спортивную" составляющие и кодируемому единым языковым элементом.

<sup>16</sup>Ср.: СРНГ 15, 1963, 966: "На похоронных обедах сливают вместе виноградное вино, ром, пиво, мед и пьют в конце стола. Это называется «тризной» (Мельников-Печерский); Во многих местах России, особенно на заволжском северо-

ре, вино, выпиваемое в память покойника на сорокоустах, так-таки и называется «тризною» (Е. Марков).

<sup>17</sup>Ср. в описании Иорданом погребения Аттилы: *Postquam talibus lamentis est defletus, stravam super tumulum ejus, quam appellant ipsi, ingenti comessatione concelebrant...* ("De getarum origine et rebus getis", Cap. 49). Отмеченное здесь *strava*, как принято считать, слав. слово; ср. \**traviti*, в частности, в знач. 'кормить', 'питать' и т.п. [ст.-слав. *травити* *отѣѣдати*. Супр., с.-хорв. *trávuти*, чеш. *trávit* и т.п., *trava*], из \**trou-/treu-/tru*. В другом месте отмечалось (Этимология 1977. М., 1979. С. 7—9), что в истории славянских языков обнаруживается несомненное притяжение, с одной стороны, между \**trizna* и такими западнославянскими фактами, как чеш. *trýzeň* 'мука', 'мучение', *trýzniti* 'мучать', 'пытать', слов. *trýzen'*, *trýznit'*, польск. *tryźnić* и т.п., а с другой, между этими последними примерами и продолжениями и.-евр. \**trou-/treu-/tru* в славянских языках (но и ц.-слав. *trizna* объясняется как *страдальство*, ср. Срезневский 3, 995 и под.). Этот комплекс "состояние — мучение (ср. *ис-тязание*) — еда/питье" находит многочисленные типологические параллели — полные или частичные (кстати, в связи с *plega* у Вульфстана ср. др.-исл. *plaga* 'упражняться' и т.д., др.-англ. *plagian* — в контексте темы состязаний — и др.-исл. *plága* 'мучение', 'пытка', 'истязание', возводимое, однако, к вульг.-лат. *plāga* 'удар', 'рана', см. Vries *Altnord. etym. Wb.* 1977, 425).

<sup>18</sup>Эти значения отражают тот же семантический перенос, что и в русск. *пойти* *ни стадион* (*πρός τὸ στάδιον*), собственно — 'пойти на состязания'.

<sup>19</sup>Ср. *ricostan men*, но также и "люди высшего сословия" *heah-dungene men*.

<sup>20</sup>Замечание о большой вражде между перечисленными категориями лип (*Pær bið swuðe mycel gewinn betweonan him*) дает, кажется, основания для несколько различающихся интерпретаций (ср. др.-русск. *трызнь*. Панд. Антиоха, с этим же значением).

<sup>21</sup>Тоже с важной "имущественной" и престижной характеристикой — "которым принадлежат самые быстрые кони в этой земле".

<sup>22</sup>Ранее первоначальное значение и.-евр. \**pek'u* определяли безоговорочно как 'скот', ср. др.-инд. *páśu-*, *paśú-*, авест. *pasu-*, осет. *fus*, *fys*, лат. *pecu*, *pecus*, умбр. *pequ*, лит. *pėkus*, прусск. *pecku* и т.п. Однако в 70-е годы было предложено оригинальное решение, согласно которому исходным значением было 'движимое имущество', откуда позже — 'скот', 'мелкий скот', 'овцы'. См. *Benveniste E. Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen // Indo-European and Indo-Europeanans. Philadelphia, 1970. P. 307—320; Idem. Indo-European Language and Society. London, 1973. P. 40—51.*

<sup>23</sup>В известном смысле этот акт напоминает потlach, трансформированный в двух отношениях: дарение-трата происходит в одностороннем направлении, без взаимности (если только не исходить из предположения следующего механизма: покойный через своих родственников и друзей одаривает других с тем, чтобы эти другие одарили покойного в виде устройства должных похорон, которые обеспечили бы ему соответствующую его дарам другим загробную жизнь), во-первых, и эти другие, "чужаки" (*fremdan*) выступают как анонимное множество, во-вторых.

<sup>24</sup>Ср.: "...уже то, что Ригведа часто объединяет идеи войны и спора, дает нам возможность предположить, что война, точно так же как раздача подарков, словесные поединки и гонки колесниц, рассматривалась как возбудитель творческих сил космоса в течение зимнего ритуала. В этой связи могут быть небезынтересны некоторые отрывки из диссертации Г.В. Локера (*G.V. Locher. The Serpent in Kwakiutl Religion*, 81 и сл.): «Но если раздача медных монет является жертвенным актом, из этого следует, что весь процесс обмена в ходе потлacha есть в действительности не что иное, как одно большое ритуальное действие... Но в этом случае данное действие представляло также обряд возрождения, перехода в новое состояние жизни... Понятие перехода в новую фазу жизни присутствует также в зимнем ритуале. В конце концов сам принцип потлacha неразрывно связан с глубинной идеей зимнего ритуала. Точно так же как свет и жизнь достигаются через разрушение и гибель, этим путем обретаются богатство и престиж. Помимо идеи жертвоприношения также и идея поединка при-

надлежит к наиболее существенным элементам потлача как целого. И потлач, и война пребывают под властью змея и могут даже заменять друг друга. Все это объясняет, почему автор гимна РВ III, 34, упомянув о сражениях между ариями и дасью в ст. 9, тотчас переходит (в следующем стихе) к их мифологическому прототипу [...] Таким образом, древний зимний ритуал ариев оказывается простым отражением изначального "спора" между космическими силами верхнего и нижнего миров; именно поэтому наградой в битве [...] могли быть такие вещи, как мужская сила, потомство, вода и солнце», см. *Keijner Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 91—92 ("Древний арийский словесный поединок").

<sup>25</sup>Интересно, что  $\tau\epsilon\rho\omega$  ( $\tau\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) 'тереть', 'мучать', 'ослаблять' и 'истощать-ся', 'удручаться', 'мучиться', 'печалиться' (в страдат. залоге) восходит к и.-евр. \**ter-*, с которым, как писалось ранее, в конечном счете связаны и славянские слова для гризны и трех. Уместно на этом пути заглянуть и еще дальше. При этом окажется, что к корню \**ter-* в славянских языках в конечном счете относятся еще два слова, существенные именно в рассматриваемом контексте. Ср., с одной стороны, \**trudo*, \**truditi* с начальной идеей трудности, напряжения, усилий (ср. и.-евр. \**ir-eu-d-*, согласно Pok. I, 1095—1096, 'quetschen, stoßen, drücken', пожалуй, к \**ter-* 3, \**tereu-* 'тереть': лат. *trūdō* 'толкать', 'понуждать', 'теснить', ср.-кимвр. *cythruð* 'мучить', *gorthruð* 'Bedrückung', ср.-ирл. *trotaid* 'спорить', 'ссориться', 'бороться' 3. Sg. [ср. выше об идее спора-состязания, поединка], др.-исл. *þrjōta*, 'недоставать', др.-англ. (*ā-*)*ðreotan* 'уствовать', др.-в.-нем. *driozan*, др.-англ. *drīetan*, др.-исл. *þreyta*, ср. готск. \**us-priutan* и др.; алб. *ireth* 'verschneide') и, с другой стороны, \**trupь*, \**trupije* из и.-евр. \**ter-*, \**treu-*: \**treup* (Pok. I, 1073—1074; ср. др.-греч. *τρούλω* 'буравить', 'сверлить', *τρούπη*, прусск. *trupis* 'колода', лит. *trupėti* 'крошиться', 'дробиться', *trupis*, лтш. *sa-trupēt* и др.); в этом контексте \**trupь* 'покойник', 'колода' в славянском мотивируется именно как "пустой" (ср. ст.-слав. трупль).

<sup>26</sup>См. *Trümpey H.* Kriegerische Fachausdrücke im griechischem Epos. Bâle, 1950. S. 151 (в качестве исходного для греческого слова принимается значение 'труд', 'labor').

<sup>27</sup>Ср.: "However, much of what in our eyes seems to be a mere amusement was for the ancient Indians no doubt first and foremost a religious act or ceremony, however diverting and exciting it could at the same time be". См. *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas). Wiesbaden, 1975. P. 167.

<sup>28</sup>Мотив опьянения участников состязания восстанавливается и изнутри ("после возлияний и состязаний") и извне (опьяненный Индра на летящей колеснице). Ср. и некоторые другие данные: *pūrvo devā bhavatu sunvato rātho*. RV I, 94, 8 "Да будет первой, о боги, колесница выжимающего [сому]" (т.е. опьяняющий напиток).

<sup>29</sup>Подробнее об этом. см. *Elizarenkova T.Y.* Notes on Contests in the Rgveda // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987, V. LXVIII (Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume). P. 99—109.

<sup>30</sup>О *vidātha-* см.: *Thieme P.* Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rgveda. Halle, 1949; *Kuiper F.B.J.* *Vi dayate and vidātha* // Indologia Taurinensia, 1974. V. II. P. 121—132 и др.

<sup>31</sup>Ср. авест. *vāzišta-* 'сильнейший', лат. *vegēre* 'возбуждать', 'приводить в действие', 'бодрствовать', готск. *wakan* и т.п. Среди ведийских слов со сходной мотивировкой ("скорость—энергия—сила") ср. такие обозначения состязания-спора, как *āji-* (от *aj-*: *ājati*), *dhāna-*, *pradhāna-* (от *dhan-* 'вызывать быстрое движение' и т.п.). Эти слова заставляют вспомнить экспликацию мотива скорости в связи с участвующими в состязании конями в описании Вульфстана — *swiftoste hors*, *swifstan hors* и роль скорости коней в распределении имущественных благ при совершении похоронного ритуала. — Среди других ведийско-пруссских параллелей в конской сфере следует отметить ту, что относится к конскому молоку, обозначенное которого в обоих языках восходит к некоему микроконтексту типа и.-евр. \**ekāin-* & \**dadh-* 'конское молоко', которое, однако, в каждом из языков избрало особый путь компрессии, ср. прусск. *aswīnan*, но вед. *dādhi-* (*dadhān-*) — при том, что каждый из языков сохраняет и другую часть формулы, а именно прусский — *dadān*, а ведийский — *asva-* (ср. *asv-in-a-*). В ведийской мифологии известен дефицированный конь *Dadhikrā* или *Dadhikrāvan* (букв., видимо, 'раз-

брызгивающий кислое молоко /конское/), ср. также *Dadhyañc-*: он — быстрейший из коней, победитель дасью; он завоевывает в схватках добычу; его призывают племена во время споров и ссор, в частности, и вместе с Ашвинами, божественными конскими близнецами; несмотря на запрет передавать другим знания, наложенный Индрой, учителем божественного коня, Дадхьянч указывает Ашвинам место, где спрятан мед, за что последние оказывают ему ряд услуг. То, что Дадхьянч связан преимущественно с Индрой и Ашвинами, в высшей степени характерно и дает основание для далекоидущих реконструкций. — Другой персонаж конской природы в ведийской мифологии — *Étaša* (*éta-* обычно обозначает 'пестрый', но иногда и 'быстрый', чаще — 'конь', во множ.ч. — 'солнечные кони', ср. VII, 62, 2; X, 37, 3; 49, 7). Эташа связан с солнечным божеством Сурьей и борется ("состязается") за солнце. Этот мотив перекликается с мотивом солнечной колесницы, которую кони влекут по небосводу, становящимся особенно актуальным на стыке ночи и рассвета (суточный цикл) и Старого и Нового года (годовой цикл). Несомненно, здесь нужно видеть небесно-солнечное соответствие мотиву конских состязаний при похоронах (ср. также особую связь Дадхикра с рассветным божеством Ушас).

<sup>32</sup>См.: *Boswort J. King Alfred's Anglo-Saxon Version of the History of the World by Orosius*. London, 1859. P. 9—10 (графическая схема); ср. также *Łowmiański H. Stosunki polsko-pruskie za pierwszych Piastów // Przegląd Historyczny*, 1950. R. 41. S. 154; *Labuda G. Źródła skandynawskie...*, 114 и др.

<sup>33</sup>*Erleutertes Preussen*. Bd. 5. Königsberg, 1742. S. 717.

<sup>34</sup>Соответствующая "пятиборческая" лексика была достаточно развитой, ср. еще *πέντ-ἀβλος*, нонич. *πεντάεβλος* 'искусный в пятиборье', *πενταβλέω*, -εὖω 'состязаться в пятиборье' и т.п.

<sup>35</sup>Ср. в пятой Олимпийской оде Псавнио Камаринскому: *На празднествах величайших богов / Воздал почет [...] / И пятидневными ристаниями / На конях, на мулах и верхом*. Комментаторы видят здесь двусмысленность и допускают, что речь идет о пятом дне состязаний, посвященном скачкам.

<sup>36</sup>Следует напомнить, что панегирическая поэзия и жанр плача (оплакивания) часто имеют общие истоки (ср., между прочим, ситуацию *laudatio funebris*), а в связи с древнегреческой поэзией специально и о том, что Симонид стал создателем двух жанров хоровой лирики — песни в честь победителя состязания ("эпипникий") и плача по усопшим ("френ").

<sup>37</sup>*Но слава его, / Слава Пелопона / Далеко озирает весь мир с Олимпийских ристалищ, / Где быстрота состязается с быстротой / И отважная сила ищет своего предела* (Олимп. 1); — *Я верю, что я вновь еще сладостней прославлю / Стремительную твою колесницу* (там же); — *Воздвигая эту песнь / Олимпийской победе Ферона / И его не знающих устали коней* (Олимп. 3) и т.д.

<sup>38</sup>Об этом можно судить по фразе Вульфстана — "И у эстов в обычае, чтобы люди каждого племени сжигались; и если кто-то найдет одну несожженную кость, они должны совершить большое приношение".

<sup>39</sup>*Мирмидонцы* в 7-ом стихе — в тексте *Μυρμιδόνες ταχύπλοοι* т.е. быстроходные мирмидоняне. В 7-ом стихе — *μόνωχας Ἴππους*; в 8-ом — *αὐτοῖς Ἴπποισι*; в 11-ом — *Ἴππους λυσάμενοι*.

<sup>40</sup>Ср.: *οἱ δὲ τρεῖς περὶ νεκρὸν εὐτρυχας ἤλασαν Ἴππους* (13).

<sup>41</sup>Тема памяти и забвения естественно возникает во сне Ахилла, когда ему явилась душа несчастного Патрокла (*ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλήϊος δειλοῖο*, 65) со словами:

"Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?  
 Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль будешь?  
 О! погребни ты меня, да войду я в обитель Аида!  
 Души, тени умерших, меня от ворот его гонят  
 И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;  
 Тщетно скитаюсь я пред широковоротным Аидом.  
 Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих  
 Я не приду из Аида, тобою огнем приобщенный!..."

(69—76)

И тут же, после предсказания судьбы Ахилла, просьба, относящаяся и к некоторым деталям обряда:

"Кости мои, Ахиллес, да не будут розно с твоими;  
Вместе пусть лягут, как вместе от юности мы возрастали  
В ваших чертогах . . . . .  
Пусть же и кости наши гробница одна сокрывает,  
Урна золотая, Фетиды матери дар драгоценный"  
(83—92).

<sup>42</sup>Ср.: δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοῦς | χαλχῷ δηϊόων... (175—176). Тут же деталь, заставляющая вспомнить о теме меда у эстов: ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορήας, | πρὸς λέχεα κλίνων (170—171). К теме вина в ритуале ср. 218—221:

...ὁ δὲ πάννουχος ὄκυς Ἀχιλλεύς  
χρυσέου ἐκ κρητήρος, ἐλὼν δέπας ἀμφικύπελλον,  
οἶνον ἀφυσσόμενος χάματις χέε, δευε δὲ γαῖαν,  
ψυχὴν κικλήσκων Πατρόκληος δειλοῖο.

Ср. также 196 и сл. и др. Особенно показательно место, в котором описывается как вином угашают огонь похоронного костра: πρῶτον μὲν κατὰ πυρκαϊῆν σβέσαι αἶθρα οἶνω | πᾶσαν, ὁπόσον ἐπέσχε πῦρος μένος (237—238), ср. 250.

<sup>43</sup>Если псы сжигаются вместе с покойным при похоронах и Патрокла и Швинторога (и, следовательно, значение этих животных "приемлюще-положительное", по крайней мере, в этом случае; ср. мифологическую роль собаки как проводника в мир мертвых в индо-иранской традиции — двух четырехглазых псов Ямы, божества смерти, четырех псов авестийского Йимы, но и греческого Кербера и т.п.), то в случае Гектора, по замыслу Ахилла, все иначе — тело его предполагается отдать на пожирание не огню, а псам ("отторгающе-отрицательная" роль этих животных) — "Гектора δ' οὐ τι / δῶσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτεμέν, ἀλλὰ κύνεσσιν (182—183). Но — Так угрожал он; но к мертвому Гектору псы не касались: / Их от него удаляла и денно и ноцно Киприда (...τόν δ' οὐ κύνας ἀπεπένοντο, / ἀλλὰ κύνας μὲν ἄλλακ Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη (184—185).

<sup>44</sup>Οὐδὲ πυρὴ Πατρόκλου ἐκαίετο τεθνηῶτος (192).

<sup>45</sup>Ср.: στάς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἡράτ' ἀνέμοισιν / Βορέῃ καὶ Ζεφύρῳ καὶ ὑπέσχετο ἱερὰ καλὰ (194—195).

<sup>46</sup>Это относится и к Зефиру, который лишь позже стал трактоваться как мягкий, нежный ветер (ApuL. Met. IV, 35 и др.).

<sup>47</sup>Уместно напомнить сказанное ранее о возможной этимологии ἄθλον, связывающей это слово с обозначением ветра в ряде индоевропейских языков и с соответствующими мифологическими (иногда персонифицированными) образами; кстати, характерно обращение к ветрам-разрушителям перед открытой могилой в ряде традиций (ср. этот образ и связанный с ним мотив в плачах Ирины Федосовой). Также стоит обратить внимание на теснейшую связь Борея и Зефира с конской темой: Борея оборачивается жеребцом и порождает от кобылиц Эрихтония 12 жеребят (Т1. ХХ, 220—229); лошадиное потомство у Борея и от эринии и гарпии; гарпия Подарга понесла от Зефира и родила двух подобно ветрам летающих коней Ахилла — Ксанфа и Балия, ср.: τῷ δὲ καὶ Αὐτομέδων ἔπαυε ζυγῶν ὄκέας ἵππους / Ξάνθον καὶ Βαλίον τῷ ἅμα πνοιῆσι πετέσθην, / τοῦς ἔτεκε Ζεφύρῳ ἀνέμῳ Ἄρτυια Ποδάργη (Π. XVI, 148—150).

<sup>48</sup>В ряде случаев внутренняя форма слова, обозначающего огонь, или соответствующая образность актуализируют мотив пожирания (огонь, пожирающий жертву, figura etymologica). В ведийской традиции Агни нередко выступает в особой ипостаси *Kṛavyād*, букв. — "плоть едящий", ср. *agnīḥ kṛavyāt*. RV X, 16, 10 (ср. также VII, 104, 2; X, 16, 2, 9; X, 162, 2). Пожирание огнем тела покойника тоже есть метафора "изживания", перекликающаяся и с трапезами во время похоронного ритуала (поедание пищи) и с жертвенными "опустошениями". Во всех этих случаях "разыгрывается" одна и та же идея, смысл которой в том, чтобы сделать возможным для покойного переход в мир мертвых.

<sup>49</sup>Ритуальные детали, относящиеся к операциям с костями, оставшимися после

кремации, особенно подробно освещаются в хеттской традиции. На второй день к *ukuri* (костру) приходят женщины, чтобы собрать кости. Они заливают огонь десятью кувшинами пива, десятью кувшинами вина, десятью кувшинами *walhi*. Сосуд *huppar* из серебра наполняется маслом. Серебряной лопаточкой (щипцами) они берут кости и помещают их в масло, потом вынимают их и кладут на льняную ткань *gazzarnulli*. Затем обертывают кости льняной тканью и тонким платом и кладут на стул. Вокруг костра, на котором был сожжен покойник, кладут хлеба. Огонь уже угашен пивом и вином. Перед стулом с костями ставят стол. Начинается ритуальная еда и питье-поенье: трижды пьют сами и трижды поят душу умершего и т.п. (ср. KUB XXX 15 + XXXIX 19 и др.). См. специально *Osten H. Hethitische Totenrituale*. Berlin, 1958. S. 66, 68, 70, 90 и др. Сходные мотивы отмечались и применительно к русским сказкам о Бабе-Яге (ритуальная трапеза, собиране и раскидывание костей жертвы, намеренне "кататься-валиться" по ним, ср.: "...собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься..." /Афанасьев № 107/), см. статью автора — Заметки по похоронной обрядности. — Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, 22. В древнеиндийской традиции составной частью похоронного обряда является *asthisañ-sayana*, сожжение покойника и собиране костей. "Дом костей" (Ē *heṣta-*, *haṣṭiṣas* Ē-ir) хеттского ритуала и на уровне реалий и на языковом уровне перекликается с иранским "костехранилищем" *астодана* и другими образами вплоть до сказочного "сундука с костями". К иранским реалиям ср. *Humbach H. Bestattungsformen in Videvdad // KZ*, 1961. Bd. 77. S. 99—102; *Panoporn Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971 и др.

<sup>51</sup> Ἰπλευβὶν μὲν πρῶτα ποδώκεσιν ἀλλὰ ἕεθλα / ὄηκε (262—263).

<sup>52</sup> Ср. последовательность (ὄηκε...) τῷ πρῶτῳ τῷ δευτέρῳ (ἵππον ἔθηκεν)... τῷ τρίτῳ (... κατέθηκε) ... τῷ δὲ τετάρτῳ (ὄηκε) ... πέμπτῳ (... ἔθηκε).

<sup>53</sup> Кстати, некоторые участники вводятся в описание в сопровождении числового индекса, подобного тому, о котором говорилось несколько выше, в связи со схемой награды. Ср.: ὄρτο πολὺ πρῶτος μὲν ἀναξ ἀνδρῶν Εὐμηλος (288) — Ἀντίλοχος δὲ τέταρτος ἑυτρίχας ὀπίσσω ἵππους (301) — Μηριόνης δ' ἄρα πέμπτος ἑυτρίχας ὀπίσσω ἵππους (351).

<sup>54</sup> στὰν δὲ μεταστοιχί (358).

<sup>55</sup> См. его знаменитую максиму — „λοῖσθος ἀνὴρ ὄριστος ἐλαύνει μόνυχας ἵππους“ (536).

<sup>56</sup> Λύτο δ' ἀγών, λαοὶ δὲ θοὰς ἐπὶ νῆας ἕκαστοι / ἕσκιδναντ' ἵναи (1—2).

<sup>57</sup> После смерти главы семьи — отца на его место вступает старший сын, и это происходит пока наследство еще не разделено. Одной из основных его забот становится возжигание нового огня. Но прежде он должен ликвидировать, угасить старый огонь, огонь отца (*pitryo' gnih*. *Kausika-sūtra*, 69, 1), несчастливый для него и "пожравший" его (*kravyād*, см. выше). В ритуале обращаются к Анше (букв. — часть, *amśa*) с просьбой разделить оба огня — пусть "пожиратель плоти" (*kravyād*) будет изгнан, а огонь богов останется (*Kausika-sūtra* 71, 1). Этот новый огонь разжигают правой рукой и просят его сжечь нездоровье и приносить ежедневное счастье. На "пожирателя плоти" кладут тростник, напротив, левой рукой и при этом говорят: "Я должен угасить пожирателя плоти", "Да удалится из дома пожиратель плоти", "Пусть идет пожиратель плоти прочь, на юг" (т.е. в царство мертвых) и т.п.; призываются золоторукий Савитар, Ваю, Индра, Брихаспати, Все-Боги с тем, чтобы они помогли угасить "пожирателя плоти" (*Kausika-sūtra* 71, 8 и др.). Ср.: "Агни, пожирателя плоти отсылаю я далеко отсюда, пусть идет он в царство Ямы" (Там же, ср. "Законы Ману", и др.). Ср. угашение огня при похоронах Патрокла.

<sup>58</sup> См. *Caland W. Die altindischen Totden- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam, 1896. S. 113—128 и др.

<sup>59</sup> Этот прибыток-дакшина может пониматься как своего рода благой залог будущей жизни, не нарушенной в своей основе чередой смертей. Др.-инд. *daksina-*, букв. "правый", "южный", актуализирует две, казалось бы, антонимические идеи — правоты—правильности (и, следовательно, блага) и смерти ("южный" отсылает к царству Ямы, смерти). Различение "хорошего" правого и "плохого" левого существенно в ритуале вообще и в похоронном тем более (в царстве смерти эти

отношения могут меняться вплоть до полной инверсии). Дакшина-дар как бы вершина похоронного ритуала. Это понятие может гипостазироваться и персонафицироваться. Иногда дакшину представляют как супругу жертвоприношения, своего рода Дакшину и соотносят ее с Брахманаспати, Индрой, Сомой. Следы персонафикации усреваются и в учении о трех огнях. "Ведь они — три мира, три ашрамы, ведь они — три Веды, они считаются тремя огнями. Отец — поистине [огонь] гархapatья, мать считается дакшинагни, а гуру — ахавания; эта триада огней достойна глубокого уважения" ("Законы Ману" II, 230—231). Под тремя ашрамами подразумевают обычно три (первые или последние) периоды жизни. Гархapatья (*gārhapatya-*) — священный огонь ("хозяин дома"), хранящийся в доме-семействе и передаваемый из поколения в поколение. Дакшинагни (*dakṣināgni-* или *agnidakṣina-*) зажигается от гархapatья и помещается к югу (справа) от него. В связи с дакшиной стоит вспомнить одного из Адитьев Дакшу (*Dakṣa-*), самая яркая черта которого — амбивалентность: он рожден от Адити, но он же и родит Адити. Дакшина отчасти тоже амбивалентна: она и знак смерти, и знак жизни. — Нужно подчеркнуть: дакшина не плата, не вознаграждение (см.: Gonda J. [*dakṣinā*] // *Lingua*, 1955—1956. V. 5. P. 67 и сл.); плата ее, жертвователю как бы выпадает себе у жреца. Дакшина дается не только "официальным" жрецам, но и сослужающим им помощникам (*prasarpakas*); община, принимающая участие в жертвоприношении Сомы, имела свою долю при распределении дакшины. Как показал Хеестерман, дакшина должна пониматься скорее как дар, который устанавливает (и/или реализует) связь даятеля и принимающего даяние, обеспечивает даятелю обильную компенсацию, формируют связи между "дающими" и "принимающими" группами (что соответствует подобным связям между царем и пурохитой, между *brahman* и *ksatra*) в жертвоприношении, посредством которого заново восстанавливается вселенная, ср. о суммации двух противоположных состояний циклического космического ритма — рождение и смерть, восхождение и нисхождение, собирание и рассредоточение. Дакшина воплощает самого жертвователя, который при распределении выполняет космологически функции Праджapati. Двунправленность дакшины обеспечивает циркуляцию-обновление и жертвователю и вселенной (подобно чередованию рождений и смертей); она воплощает собой этот циклический ритм бытия. См.: Heesterman J.C. Reflections on the Significance of the *dakṣina* // *IJ* 1959. V. 3. P. 241—258; ср. также Filliozat J. Les doctrines indiennes de la charité // *Annuaire du Collège de France* 1955, 229—235 и общие идеи М. Месса о природе дара.

<sup>39</sup> οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ κερήτατος ἄσσοιν ἵκεσθαι / πρὶν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πύρρ' σῆμά τε χεῦναι / κείρασθαι τε κόμην (44—46).

<sup>60</sup> Об употреблении *śam-* и его производных в ранних ведийских текстах и об обрядах, в описании которых употребляется это слово см.: Hoens D.J. *Śānti: A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*. I. *Śānti* in the *Saṃhitās*, the *Brahmanas* and the *Śrautasūtras*. s'Gravenhage, 1951.

<sup>61</sup> Ср. *yād ūvadhyaṃ udārazyāpavāti yā āmāśya kravīṣo gandhō āsti / sukṛta tāc chāmit'ārah kṛvāntūtā mēdham śrapakam pacantu*. RV I, 1962, 10 (Та) оставшаяся в брюхе пища, которая пахнет, (тот) запах, который издает сырое мясо, — пусть жрецы (*śamitār-*ы, в данном случае жрецы, разделывающие туши) устранят это, а также сварят жертву до готовности'.

<sup>62</sup> Ср.: *iddhāgnayaḥ śāmyā ye sukṛtyāyā*. RV I, 83, 4 'Они (Ангирасы. — В.Т.), (кто) жажет жертвенные костры трудом — *śāmi* (и) благим деянием'; — *tvdm bhṛtrāya śāmyā tanūrīcam*. RV II, 1, 9 'К тебе (речь идет об Агни, к которому приходят люди. — В.Т.), сверкающему телом, чтобы ты стал их братом, благодаря жертвенному деянию' и др.

<sup>63</sup> Ср.: *trīṭā rbhuksdḥ savitā cāno dadne 'pām nāpād āsuhēmā dhiyā śāmi*. RV II, 31, 6 'Трита, Рибхукшан, Савитар, Апам Напат, погоняющий коней, нашли удовольствие в (нашей) молитве, в (нашем) груди'. Adj. *āsū-* 'быстрый (о конях)', *āsū-hēman-* 'быстрогонящий (обычно об Агни) возвращающий к мотиву быстрых, даже быстрее (ср.: *uāśiṣṭha ānu śṛvanti vāhnaṃ*. RV II, 24, 13 'даже быстрее упряжные кони слушаются его', о Брахманаспати) коней у Вульфстана (*swiftoste hors*) и в древнегреческой традиции (ὄκυς, ὄκιστος, ὄκίτατος, ср. II. 23, 294; 24, 14 и многие другие).

<sup>64</sup> Ср. *κίματος* 'приобретенное трудом'; 'труд', 'усилие', 'напряжение' в Pl. —

'потуги при родах', которых женщины не переносят, т.е. умирают (обτε τόκοισιν ἠλιῶν καμάρτων ἀνέχουσι γυναῖκες).

<sup>65</sup>Помимо ряда других слов, относимых к продолжениям этого корня, ср. др.-греч. κῆρα, о глубоком, спокойном сне (ступень удлинения гласного), ср. также ср.-ирл. *cuma*, ср.-брет. *caffou* 'забота' и т.п., см. Рок. 1, 557. Но особенно важны, конечно, следы этого корня в продолжениях иран. *sām-*, ср. хот.-сакс. *sam-* (Прае.): *sonda-* (Прает.) 'agree', 'accord', 'fit', дигор. *somi*, ирон. *somy* 'клятва' (< иран. \**sāmya-*), дигор. *somun* (ср. *kārā somun* 'to handle the heap of grain'). См. Bailey H.W. A Problem of the Indo-Iranian Vocabulary // Rocznik Orientalistyczny, 1957. T. XXI. S. 59—61; более широкий контекст — 62—69. В связи с темой изнурения, умирания, связываемой с этим корнем (ср. καμόντες, об умерших), уместно напомнить о др.-инд. *śmaśānd-* 'могила' (ср. пали *susāna-*, пракр. *masāna-*), которое Бейли (Указ. соч. 66—69) объясняет из *sam-* и *sāna-* 'поднятие', 'холм', 'насыпь' (ср. *śin-*: авест. *sanaka-*, хот.-сакс. *sata-* 'поднятый', *sāna-* 'поднимать', согд. *san-*: *sat-*, парф. *sn-*: *sd-*, ср.-перс. *s'n-*, вакх. *san-*: *sat-*, ягноб. *sanāki* и т.п.). Мотив 'могила', в обозначение которой входит *sam-*, хотя и косвенно и с другой стороны, все-таки возвращает еще раз к теме похоронного обряда.

<sup>66</sup>В связи с "алиментарным" аспектом заботы (κομέω), который, как известно, постоянно обнаруживает себя в похоронном ритуале, ср. др.-инд. *annena śāntah* 'едой утешенный (успокоенный)' и т.п.

<sup>67</sup>Идея ухаживания, подготовки, отраженная в семантике др.-инд. *sam-* (ср. также *śma-*, *śimyatī*), когда она специализируется в рамках конской темы, вызывает и другие типологические аналогии. Ср. нем. *bereiten* 'подготавливать', но и *bereiten* 'объезжать' ('объезжая осматривать') и т.п.

<sup>68</sup>*yāthahāny anupūrvām bhāvanti yātha rtava rtūbhir yanti sādhu...* Творец — собственно, установитель *dhātār*.

<sup>69</sup>*ā rohatāyur jarāsam vrñānā anupūrvām yātamañā yāti śthā...*

<sup>70</sup>Перевод дается по кн.: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, 202—203.

<sup>71</sup>Оба эти названия, как и все предыдущие, одного корня (и.-евр. \**aiu-*, см. Рок. 1, 17).

<sup>72</sup>Здесь речь не идет о похоронах отверженных и преступников. Но это и не похороны (ср. *хоронить* — *хранить*, *сохранять*), а скорее — уничтожение-изъятие, жесткая необходимость: она лишена благодати и к ней можно прибегать только для самозащиты. См. также ст. в: Балканские чтения. I. М., 1990. С. 3—16.

В. Н. Топоров

## Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания

В индоевропейских языках засвидетельствовано довольно большое количество глаголов, обозначающих умирание. Даже если отбросить те из них, которые относятся к хронологически поздним слоям или представляют собой "актуально"-эвфемистические образования, метафоричность (или, по крайней мере, вторичность) которых не вызывает особых сомнений, остается немало глаголов умирания, прочно укорененных в ранних слоях индоевропейского языка. К сожалению, до сих пор не проведено исследование принципов семантических мотивировок таких глаголов, без чего остается в значительной степени не ясным, как представляли индоевропейцы причины смерти и признаки, по которым они судили о происходящем умирании. Отсутствие такого исследования объясняет существенную лакуну в той картине

мира, которая реконструируется для индоевропейской древности. Вместе с тем лингвистическая неизученность этого "событийного" звена, без которого не может быть речи и о самом похоронном ритуале, лишает исследователя важной информации о смысле этого ритуала и особенностях его языкового обозначения, поскольку есть основания полагать, что внутренняя форма глагола умирания, хотя бы отчасти и хотя бы с некоторой вероятностью, предопределяет и те смыслы, которые вкладываются в обряд похорон, приоткрывает завесу над тем, как понималась судьба человека после смерти и после совершения похорон. Одной из причин недостаточной разработанности семантики умирания нужно считать сложившуюся еще в недрах старой индоевропеистики инертность в поисках "первичных" смыслов, по крайней мере в тех случаях, когда один и тот же языковый элемент во многих языках имеет одно общее значение — как раз случай основного индоевропейского слова для умирания — \**mer-*/*\*mor-* 'умирать', 'смерть'. В таких ситуациях этот общий смысл склонны были принимать за первичный и проецировали его в "самое начало". А глаголы умирания, во всяком случае в их большинстве, склонны были относить, без достаточных к этому оснований, к числу именно таких "первичных" и уклонялись от разысканий в области их семантической палеонтологии. В такой позиции, пожалуй, робость преобладала над осторожностью.

В недавно опубликованной статье "Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции" ("Балтославянские исследования 1985". М., 1987, 3—10) Вяч.Вс. Иванов, анализируя глаголы умирания в разных индоевропейских языках, отваживается преодолеть указанную "застойную" тенденцию и предлагает ряд интересных глубинных мотивировок внутренней формы глаголов умирания, которые (статья Вяч.Вс. Иванова довольно лаконична) могут быть расширены в одних случаях и развиты вглубь в других. Несколько наблюдений в этой области, следующих далее, не что иное как попытка обозначить (тоже вкратце и, так сказать, в первом приближении) возможные дальнейшие поиски. При этом нужно учитывать некоторые более общие соображения, изложенные в другой статье в этом же сборнике и касающиеся, во-первых, такого важного смысла, реализующегося в похоронном ритуале, как "опустошение, исчерпание, истощение, изживание" и, во-вторых, известной амбивалентности этих глаголов, проявляющейся весьма различно (говоря огрубленно: смерть плоха и губительна в отношении жизни, ею отнятой, но она же положительна и спасительна относительно "новой" жизни /возрождения/, которая без нее невозможна).

Рассматривая лит. *mīti*, лтш. *mīti* 'умирать' и их производные и имея в виду соответствующие факты в славянском (\**mrěti*, \**mrъq*, \**-mrěti*), греко-армяно-арийском (др.-инд. *marati*, *mriyāte*, *mṛta-*, авест. *miryeite*, *mərəta-*, др.-перс. *a-mariyātā*, арм. *metanim*), западноевропейском (лат. *moriōr*, валл. *marw*, готск. *maúrþr*, др.-исл. *morð* и т.п.) ареалах, Вяч.Вс. Иванов отмечает два существенных факта — концентрацию наиболее авторитетных и вместе с тем многочисленных форм в балто-славянском и греко-армяно-арийском ареалах (продолже-

ния \**mer-* в кельтских и германских языках обнаруживают существенные лакуны) и наличие в хеттском языке глагола с корнем *mer-* 'исчезать', ср. DUMU. NITA <sup>MEŠ</sup> *me-ri-ir* 'сыновья исчезли' или <sup>LU</sup>ME-ŠEDI-*ma-ar-ḫa mi-ir-zi* 'когда человек мешеди исчезает'. "В свете хеттских фактов, — пишет исследователь, — по-новому ставится вопрос об исходном древнем значении и.е. \**mer-*. Весьма вероятным в свете цитированных хеттских текстов и ряда других им подобных представляется отражение в древнехеттском древнего общиндоевропейского значения глагола 'исчезнуть'... Обратное допущение о развитии значений 'исчезать' < \*'умереть' кажется семантически весьма трудно обосновываемым. Что же касается развития значений 'исчезать' > 'умереть', его легко объяснить как древний эвфемизм" [Указ. соч., 5], ср. тут же о "траурном" запрете, вынудившем использовать эвфемистические средства обозначения смерти и умирания.

В самом деле, такого рода приемы весьма часты и разнообразны, но именно это обстоятельство делает необходимым дифференцированное определение значений с вскрытием, где это возможно, внутренней формы слова, т.е. его семантической мотивировки. В этом смысле 'исчезать', пожалуй, слишком общее определение семантики (ср. *исчез с лица земли*, но и *ушел, покинул, оставил* и т.п.), и то, что оно годится в качестве перевода хеттск. *mer-* во всех контекстах, строго говоря, не меняет сути дела. В данном случае существенно, как мотивируется это "обобщенное" значение. Ясно, что хеттск. *mer-* в отношении глубинной семантики не то, что нем. *schwinden* или русск. *исчезать* (*исчез-* : *каз-* [ср. ЭССЯ 4, 100—101; 9, 168—170], подобно англ. *dis-appear* : *appear*), хотя все эти слова значат именно 'исчезать'.

Нужно полагать, что как раз значение 'исчезать' (а не 'умирать', правдоподобно из него возникшее) открывает возможность поиска и нахождения семантической мотивировки хеттск. *mer-* (и, следовательно, генетически связанных с ним обозначений смерти-умирания во многих других индоевропейских языках). Дело в том, что в принципе феномен исчезновения прежде всего зрительной природы и фиксируется четче и "сильнее" всего визуально; в известных ситуациях есть и другие способы свидетельства об исчезновении, но зрительная форма остается, конечно, наиболее универсальной. Ср. отчасти этимологическую (\**mer-* с расширением корня), отчасти типологическую параллель в нем. *merken* 'замечать', 'видеть', 'брать на заметку', 'воспринимать' и т.п., *merkbar merklich* 'заметный', 'приметный', *Merkmal* 'примета', 'признак', 'отличительный знак', *Marke* 'метка', 'клеймо' и др.: *aus-merken*, букв. — 'выпадать из зрения', 'исчезать' и т.п. (ср. также Рок. 1, 738: \**mereg-* 'граница'). Если заглянуть в словарь Покорного, то там наряду с \**mer-* 4 'умирать' (или, как теперь нужно было бы исправить, 'исчезать') можно обнаружить еще несколько \**mer-*, среди которых особенно важны \**mer-* 2 и \**mer-* 3, отчасти и \**mer-* 5. Корни \**mer-* 2 и \**mer-* 3, несомненно, едины по происхождению, и они связаны с особым световым эффектом, который сигнализирует о появлении или исчезновении обладателя этого эффекта (дифференциация того и другого происходит в зависимости от увеличения-возрастания или уменьшения-спада эффекта). Можно напомнить,

что \**mer-* 2 'мерцать', 'мелькать', 'сверкать', 'пестрить', 'искриться' представлен такими примерами, как укр. *мріти* 'мерцать', 'поблескивать', 'играть' (о свете); 'светать', 'смеркаться', 'брезжить', 'неясно видеться', *мрий* 'тусклый', 'туманный', русск. *мáрево*, *мар*, *морок*; др.-англ. *á-merian* 'осветлять', 'очищать'; лат. *merus* 'чистый', 'неразбавленный', 'несмешанный' (первоначально, видимо, 'светлый', 'ясный'); др.-греч. *μαρμαίρω* 'блистать', 'сверкать', 'сиять' (*μαρμαρος* 'сверкающий', но и 'камень', 'мрамор' > 'могильный памятник из мрамора'), *μαρμαύσσω*, *μαρμαρῦνῆ* 'блистание', 'сияние', *μαρμαρούσσω*; др.-инд. *márici-* 'мерцающий огонек', 'луч свет' и т.п. Если в \**mer-* 2 мерцание (световой эффект, по своей сути нейтральный) ориентировано, как правило, на эффект возрастания света — блеск, сияние, сверкание, то в \**mer-* 3 мерцание чаще всего реализуется как уменьшение света, его убывание, потемнение, ср. русск. *марáть*, *маркий* (: *мёркнутъ*, *сү-мерки*), чеш. *moratý* 'черно-испещренный', лит. *morai* 'плесень' (*meĩkti* 'жмуриться', 'закрывать глаза'); др.-греч. *μόρουχος* 'темный', 'сумеречный', 'мрачный', 'слепой', *μεμουρημένος* 'закоптелый', 'почерневший' и т.п. Говоря в общем, \**mer-* 2 отмечает появление и нарастание световой энергии, соответственно усиление способностей зрительного восприятия, в отличие от \**mer-* 3, которое свидетельствует об уменьшении световой энергии вплоть до ее исчезновения и соответственно о сокращении возможности зрительного восприятия вплоть до полного его прекращения (ср. образ *слепой /темной/ смерти*, представление о мертвых как слепых или невидимых, а самого царства смерти как "безвидного" — *Ἄιδης* < \**n-uid-* 'невидимый', 'безвидный'). Смерть и умирание как исчезновение, оказываются при более конкретном рассмотрении потемнением-помрачением, выпадением из взгляда, из зрения (природа его такова, как и природа видимого им, — световая).

Но идея исчезновения-смерти используется не только в визуальном коде. Это же явление реально нередко мотивируется как материальный распад, расчленение, расслабление, и \**mer-* 5 'изнурение', 'лишение', 'похищение' и т.п. [Рок. 1, 735—736] достаточно разнообразно и убедительно свидетельствует о типах такой мотивировки. Ср. др.-инд. *mṛāñi* 'размалывает', 'размельчает', 'разбивает', *mūṛñā-* 'размолотый'; др.-греч. *μαραίνω* 'гаснуть', 'погашать', 'изнурять', 'истреблять', 'уничтожать'; 'исчезать', 'высыхать', 'чахнуть' (*νόσος*, от болезни), 'худеть', 'обессиливать', *μαρασμός*; лат. *moriārium* 'ступа' (из \**mṛ-ib-* 'размолотое'), *morbus* 'болезнь' (из \**mor-bh-*, ср. *morbo decedere* 'умереть от болезни'); др.-ирл. *meirb* 'безжизненный', ср.-ирл. *meirb*, кимр. *merw* 'слабый', 'расслабленный', 'вялый'; др.-исл. *merja* 'раздроблять', 'бить', др.-в.-нем. *maro*, *marawi*, *mur(u)wi* 'рыхлый', 'трухлявый', 'рассыпчатый', норв. *moren*, *moren* 'гнилой', 'трухлявый', 'дряблый', 'хрупкий', 'ломкий'; ст.-слав. из-мръмрати; хеттск. *marriatari* 'wird zerschmettert' и др. Слова, входящие в состав этой группы, весьма показательны: они обозначают процесс деформации материи, плоти, приближающий ее к такому состоянию распада, когда она как бы перестает быть самой собой, прекращает свое существование; кроме того эти слова частично уже используются в той сфере, кото-

рая обнимает болезни и полный распад физического вещества жизни; и, наконец, они соответствуют тем смыслам, которые независимым образом реконструируются применительно к похоронным ритуалам, на своем "обрядовом" языке подтверждающим идею исчерпания-изживания-опустошения жизни как пути к смерти (к мотиву опустошения ср. ст.-слав. троупль 'пустой' при троупль 'тело покойника', 'труп' и др.).

В этом контексте \**mer-* 4 'умирать' обретает себе место во всей совокупности случаев, охватываемых \**mer-* 2, 3, 5, и получает более глубокие и дифференцированные семантические мотивировки. Обратным образом эти связи и мотивировки позволяют для известного периода реконструировать единое и.-евр. \**mer-*. Приняв эту точку зрения, можно понять и многие детали внутри самого гнезда \**mer-* 4 'умирать' (ср. "длительность" этого глагола; умирание как постепенное стирание элементов жизни, опустошение; наличие форм с огласовкой *o* типа слав. \**morь* 'мор', лит. *māras* 'мор', 'чума', соответственно \**moriti*, лит. *marinti*, *marėti*, ср. др.-инд. *māra* 'смерть' и под., а также персонифицированные образы смерти типа слав. Мары, Морены, моры или др.-инд. Мары, чья связь с определенными световыми эффектами в одних случаях бесспорна, в других правдоподобна). И.-евр. \**mer-*, действительно, означает "опустошение" — как от физических элементов, так и от духовных. Но амбивалентность \**mer-* сохраняется в сфере знакового — этим корнем кодируется само обозначение знака, признака, знакового (меризматического) уровня, но царство смерти (\**mer-*) как бы отменяет всё знаковое (\**mer-*), опустошает его.

В статье Вяч.Вс. Иванова рассматривается еще одно название смерти, отмеченное, между прочим, в германских и славянских языках. Германские примеры известны и не вызывают сомнений — гот. *dauþus* 'смерть' (ср. \**dauþu-bleis* ἐπιθαντικός), *dauþs* νεκρός 'мертвый', \**dauþjan*, *diwans* 'смертный'; др.-в.-нем. *tōt*, др.-англ. *dead*, др.-исл. *dauðr*, *deyja* и т.п. Эти слова, согласно общепринятой точке зрения, восходят к и.-евр. \**dheu-* (\**dhy-*et), определяемому Покорным как 'hinschwinden', 'bewußtlos werden, sterben' (Пок. 1, 260) и отраженному в др.-ирл. *duine* 'человек' (< 'смертный', из \**dhu-n-jo-*, впрочем, иногда это слово возводят к и.-евр. названию земли), кимр. *dyn*, корн. брет. *den*; может быть, лат. *fūnus* 'труп'; 'смерть', 'похороны', 'гибель' и т.п.; арм. *di* 'труп' (\**dhy-*); др.-ирл. \**dīth* 'конец', 'смерть' (\**dhyitu-*); др.-англ. *dwīnan*, др.-исл. *duīna* и др. Слав. \**daviti* 'давить', связанное с такими употреблениями, где выступают значения 'душить', 'умерщвлять' и т.п. (русск. *волко-дав*), и возводимое к и.-евр. \**dhau-* 'давить', 'сжимать' и т.п. [Пок. 1, 235], как и лид. *Καν-δαύλης* 'душитель пса', фрак. *Καν-δάων* имя фракийского военного божества, иллир. *Can-davia* и др., актуализирует несколько иной тип семантической мотивировки, нежели вышеперечисленные лексемы, восходящие к и.-евр. \**dhei-* и поэтому здесь не будет рассмотрено особо. Вяч.Вс. Иванов полагает, что общеевропейский характер этого элемента значительно более вероятен, чем в случае \**mer-*, хотя ирландский указывает на "изначальную принадлежность и этого корня к обозначениям 'исчезновения', а не собственно 'смерти'" (ср. др.-ирл.

*ru-deda* 'исчезать'). И далее - "С большими оговорками можно было бы допустить, что с основой на *-n-* того же морфологического типа, что и лат. *funus*, можно сравнить лит. *dunėti* 'выдыхаться, терять постепенно от выдыхания крепость, вкус, запах'; лтш. *dunēt* 'портиться (о зерне, луке)', но в обоих восточнобалтийских глаголах отсутствует характерная для большинства других языков связь с человеком как субъектом обозначаемого действия (переходного или непереходного). Поэтому остаются и другие возможности этимологизации литовского и латышского слова" [Указ. соч., 7].

Можно высказать мнение, что здесь в принципе представлена та же ситуация, что и в первом случае (*\*mer-*), но только идея исчезновения реализуется не в сфере зрения, но обоняния, слуха, режы вкуса (впрочем, есть единичные примеры и из визуальной сферы, где, однако, актуализируется не вариант исчезновения, но прибывания, ср. *\*dheu-* 3 'сверкающий', 'сияющий'; 'блестеть'). Однако прежде всего следует напомнить, что значение 'исчезать' ('теряться' и т.п.) присутствует не только в указанном древнеирландском глаголе, но и в более широком круге языковых фактов, ср. др.-англ. *dwīnan* 'исчезать', др.-в.-нем. *tawalōn* и др., не говоря уж о многих словах, которые в переводе на язык описания не прибегают к помощи значения 'исчезать' только потому, что имеют более специализированные употребления (напр., исчезать о звуке, о запахе и т.п.), имеющие особые институализированные обозначения. Поэтому, когда Покорный I, 260 определяет и.-свр. *\*dheu-* как 'hinschwinden', он вполне прав, хотя подавляющее большинство входящих в эту группу слов имеет не только это значение, которое было бы здесь слишком экстенсивным, но более специальные, включающие в себя и фоновое значение 'исчезновение'.

Балтийские факты, хотя и немногочисленные и недостаточно исследованные (в частности, они даже не попали в словарь Френкеля), как раз нужно признать характерными, несмотря на то, что связь с человеком как субъектом соответствующего действия, в самом деле, не является частой и тем более основной (впрочем, она существует; ср. лит. *Visiškai išdunėję (išaušėliai) žmonės — pažada, ir nepadaro*. LKŽ 2, 1969, 856 или лтш. *kas tur rīb, kas tur dun pašā gala istabā?* BW 16355, отчасти в переносном употреблении — *puiši gāja runādami, kā uozoli dunēdami*. BW 272, см. ME 1, 1923—1925, 517 и др.). Правда, в целом эти факты отражают более архаичную и более конкретную ситуацию, чем исчезновение вообще. Поэтому для балтийских языков показательны такие примеры, как лит. *dunėti* 'выдыхаться', *iš-dunėti (Išdunėjo alus; Toks išdunėjęs žienas, kur tau gyvulys beės!)*, *nu-dunėti (Alus be kamščio iš bačkos nudunėjo, t.y. nuvėso)*, лтш. *dunēt* II 'verderben', 'faulen' (о зерне и муке) (*Ja neizvēdinās, labība /milti/ sāks dunēt*, ср. *dvans* 'чад', 'гарь' и т.п.), с одной стороны, и такие, как лтш. *dunēt* I 'dumpf tönen', 'tosen', 'brausen', 'dröhnen' (*spēru kaju, zeme dun*. BW 6630; *zemes virsū dunēja lielgabali* и т.п.), с другой. Очевидно, что эти *dun-* I и *dun-* II восходят к общему источнику, значение которого могло бы быть определено как 'терять(ся), исчезать' (о запахе, звуке, вкусе), и надежно поддерживаются данными других индоевропейских языков.

Как и в предыдущем случае с корнем *\*mer-*, и здесь фиксируется несколько отдельных корней *\*dheu-*, большинство из которых естественно сводятся к некоему единому источнику. Помимо и.-евр. *\*dheu-* 2 'исчезать', 'умирать', 'терять сознание', примеры которого были приведены выше (ср., впрочем, и такую характерную группу случаев, как германские слова со значением 'бесчувственный', 'бесильный', 'обморочный' и т.п., ср. др.-исл. *dā* 'Entzückung der Seele' /*\*Betäubung*/ и др.), Покорный отмечает *\*dheu-* 3 'сверкать' и т.п. (см. выше), *\*dheu-* 4 'рассеиваться', 'разноситься', 'развеваться', 'испускать', 'пахнуть', 'вонять' и т.п. (о запахе, дыхании и т.п.), *\*dheu-* 5 (*\*dhūen-* / *\*dhun-*) 'звучать', 'гудеть', 'издавать пазвук' и т.п. (возможно, сюда же в конечном счете нужно присоединить и *\*dheu-* 1 'бежать', как бы 'бежать, удаляясь', ср. *бежать чего, центробежный* и т.п. [др.-инд. *dhāvate*, *dhāvati*, др.-греч. *θέω*, др.-исл. *dagg* и др.] или *\*dheu-b-/-p-* 'пустой', 'полюй', 'глубокий' [лит. *dubūs*, *dūbti* и др., см. Рок. 1, 267—268]). Несколько иллюстраций, относящихся к использованию этого корня в сфере запахов и звуков. Ср., с одной стороны, обозначения дыма — др.-инд. *dhūmá-*, др.-греч. *θῦμός*, лат. *fūmus*, лит. *dūmai*, лтш. *dūmi*, прусск. *dumis*, слав. *\*дуть* и т.п., др.-греч. *θῦω* 'куриться', алб.-гецк. *děj*, тоскск. *dēnj* и т.п. [Рок. 1, 261 и сл.]; и с другой стороны, др.-инд. *dhvánati* 'звучит', *dhvaní* 'пазвук', 'тон', 'эхо' и др. (см. Mauryhof-fer Lf. 10, 1957, 118), др.-исл. *dynr* 'Gedröhne', *dynia*, др.-англ. *dyne*, др.-в.-нем. *tuni* и т.п. [Рок. 1, 277]. Вхождение в этот круг др.-инд. *dhvaní-*, которое стало ключевым термином древнеиндийской поэтики, особенно показательно: *dhvaní*, как бы истекая из некоего источника, "опустошает" себя тем, что, по словам Анандавардханы, все время выявляет нечто отличное от себя, иное. Это угасание, исчерпание, исчезновение (ср. *ádhvaniṭ*, в цветном плане — "потемнение": *dhvāntá-* 'темный') возвращает к другому исчезновению — смерти (ср. др.-греч. *θάνατος*) и ее носителю — смертному (*θνήσκός*), т.е. человеку; эти греческие слова возводятся соответственно к тому же *\*dhūen-* / *\*dhūn-*, которое кодирует и распространяющийся (следовательно, исчезающий) звук, запах, свет. Так замыкается круг, соединяющий общую идею исчезновения с конкретными областями, а слова для смерти и умирания-исчезновения — со словами для обозначения исчезновения тех явлений, которые являются объектами восприятия органов чувств.

Оба рассмотренных случая (*\*mer-* и *\*dheu-*) обнаруживают высокую степень изоморфизма и могут считаться основоположными в мотивировке слов для смерти-умирания как исчезновения. Но, разумеется, это лишь один из семантических типов, лежащих в основе обозначения этого понятия. К не менее существенным результатам привел бы анализ и.-евр. *\*uel-* 'умирать', 'убивать' в контексте других многочисленных *\*uel-* 1—8 (см. Рок. 1, 1136—1145), нуждающихся в их исследовании и далекоидущем семантическом перераспределении. Упоминание же *\*uel-* в этом значении связано с тем, что его мотивировка (по крайней мере, в части ситуаций) реализует противоположный *\*mer-* и *\*dheu-* принцип понимания умирания и смерти — не "опустошение", но наполнение и овладение, что снова отсылает к "имущественной" проблеме, по-разному разрешаемой в разных типах похоронных обрядов.

## Тема "доли" в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)

Представление (символ, принцип, тема<sup>1</sup>) "доли" — одно из самых значимых и действенных в славянской культурной традиции, и архаично-языческой, и народно-христианской<sup>2</sup>. Поверия о "доле" (Доле<sup>3</sup>), 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) действует как важнейший сюжетобразующий мотив сказочного и легендарного эпоса, лирической и эпической песни (особенно баллады) — вплоть до книжной "Повести о Горе-Злочасти". 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 протензме.

Самые архаичные элементы семантики "доли" открывает обрядовый материал. Описывая погребальный обряд восточных и южных славян позднейшего времени (XIX—XX вв.) по модели "смысл = текст"<sup>4</sup>, 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.

Русс. *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*) — и, 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.

Одна из семантических слагаемых в значении этой группы "роковых" слов настолько ясна, что заслоняет другую: '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 должен израсходовать до

смерти. 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. *дводушник*, *двудомник*, *нипритомник*, *пужайло*, блг. *вапер*, *лепир*, блр. *вупор*, ю.-слав. *воволак*, *вѣрколак* и др.). К "заложным" были отнесены: "Иже покры вода и брань пожра, трус же яже объят и убийцы убиша и огонь попали; внезапу восхищенныя, попяляемыя от молний, измерзшия мразом и всякою раною (Мертвенный Канон, цит. по: Зеленин, 27). Можно догадываться, 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. 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* < \**vej-/voj* (ср. др.-русс. *вои*, лат. *vis*) обнаруживает исходную и.-е. семантику 'жизненной силы, *vis vitalis*' [Гавлова, 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 производительную<sup>5</sup>, но интереснее другая синонимия: *век*, возраст человека приравнивается к его росту — см. многочисленные обрядовые акты и регламентации, связанные с меркой<sup>6</sup>, из которых видно, что рост — символ, замещающий человека, его двойник, как тень или отражение. 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 традициях<sup>7</sup>, их историческое изменение, сводящееся к вытеснению *века* и *доли* как определяющего момента (см. об этом: Седакова, 42—49). Здесь нас интересует другая, не замеченная Д.К. Зелениным, столь же 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. русск. *чужой век заедает* — о долго живущем старике); особые плачи "зажившихся" стариков по себе (северозапад Болгарии, Кауфман, 277) наконец, *помана* — поминки по себе, совершаемые при жизни, попытка положить законный предел

веку (сев.-зап. Болгария, вост. Сербия — Петров, Кулишич, 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* в славянской картине мира могут быть верно поняты, если сознавать, что 'предопределенность', заключенная в их смысле, действует не только "по вертикали", но и "по горизонтали": *доля* — 'часть некоего целого, доставшаяся отдельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, долями'. *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 'силы' (*съ-por-*: 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 *ест чужой век*). В обоих случаях перед нами специфическое представление о предопределенности не только частей, доля, но и объема целого, которое можно представить — и обряды представляют — в образе хлеба, разделенного на части<sup>8</sup>. На этом своеобразном "законе сохранения силы" в мироздании основана традиционная славянская магия, как "профессиональная"<sup>9</sup>, так и обрядовая. Возможность каких-то новых, трансцендентных источников энергии исключена. Представление споры актуально для погребального обряда: он призван сохранить спору (урожайность зерна, плодovitость 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*, *смертонька*, *смертушка*, *Mila Smrti* чешск., *Божья смерть* укр.) восходит к и.-е. ряду \**mer-/mor-/mr-*, который ставится в связь с такими "культурными словами", несущими значение 'части', как греч. *μοῖρα*, *μερος*, *μεροῦσι* [Фрейденберг, 537; Chantraine 3, 678] и вост.-слав. *Мара*<sup>10</sup>. Таким образом, \**съ-martь*, в которой представлен тот же словообразовательный тип, что в \**съ-čest-je*, \**съ-bož-je* [Иванов, Топоров, 75], несет исходную семантику 'наделенности долей', так что фразе-

ологизм *своя смерть* просто дублирует ее. Подобную семантику, видимо, несет зап.-укр. *Бося* 'смерть' [Гнатюк, 257: ср. слав. \**bog-* в его реконструируемом значении 'доля' — Иванов, Топоров, 66—67]. Тот же корень формирует общеславянскую терминологию 'умершего': укр. *небого*, блр. *небощик*, *нябощик*, *небіщик*, чеш. *nebožtik* (семантика, соседствующая со значением 'бедности': хорв. *ibože* I 'нищий', II 'покойник' и 'неполноценности': русск. *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 русск. *богатый*). И действительно, нищий в обряде — "заместитель" покойного, получающий его *долю*; вообще нищий у славян, как известно, (также *гость*, *чуженин*, *просјак*) окружен значением 'божества', 'обожественного предка' (ср. обрядовое попрошайничество колядовщиков — "гостей из страны мертвых"). С темой 'нищеты умершего' связан мотив голода в обряде<sup>11</sup>, удовлетворению которого посвящены "кормление могилы", "угощение души" 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, 74], с хлебом [см. прим. 8], с богатством<sup>12</sup>. 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 его доли — ср. северную причету: *Наделю тя, мила лада, / Усем домом и поземом, / Наделю тебя статиком, / Хлебушком да отсыплюся, / Денежком отсчитаюся* [Ефименкова, 17]. Особенно это явно в похоронах девушек, приданное которой раздается подругам. Обрядовые жертвы, имеющие исходный смысл "выделения доли", могут получать другую мотивировку: "На том свете человеку принадлежит все, что он при жизни роздал, а также то, что роздали за него" [Маринв, 332]. Описывая, что составляет долю, которую выделяет человеку обряд, мы почти повторим список причети. Это: а) дом, заменой которого являются гроб и могила — русск. *домовина*, *домок*, блр. *домовье*, блг. *кѣца*, укр. *гарна хата*, серб. *кућа* (ср. болг.: "*Да измета аз твоята кѣца* — т.е. могилу, *та да не изметеш ти моята* — т.е. дом" [Вакарельский, 494]; также обрядовую просьбу к покойному, чтоб он не брал с собою дома [Смирнов, 12]) — заменой, однако, не полной, т.к. определенные части дома (покуть, печь, подпол) остаются посвященными "дедам"; по некоторым поверьям, это место их постоянного пребывания; б) скот. Судьба коровы связана с судьбой хозяйки: *бывае, у той жэ час, як хазяка помирае, тавар убиеть*, [гом., О.С.]; корову-нетель отдадут нищему: *коровку покойнику* [обонез., Куликовский, 54]; в) лошадь. *Душа припадаиць* в лошадь, поэтому 3 дня

после погребения лошадь не работает и отводится на гумно, чтобы *не томиць души нябожика* [Никифоровский, 292]; г) свадебная одежда. Ее кладут в гроб замужней женщине [Вакарельский, 492]; 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.; д) хлеб. И печеный хлеб, который кладут на гроб или в гроб (*коржец пекуть на воде с ведра, пресный, неукусный: то его, смерцяка, коровай шитаица* [гом., О.С.]), 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, 268]; е) деньги: "*денежком отсчитаются*". 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, 183]; ж) кровные связи. Они также входят в "долю": связь с умершим различными способами разрывается в ходе обряда — плач до *обмираня, 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 свою крв трчи, Куд ће вјештица до у свой род?* [Чайканович, 88]), супруг — для супруги (влад. *летун*, ю.-рус. *перелестник, обаясник*, арх., орл., сарат. *огненный змей*), женский демон этого рода — укр. *гирна*, 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 конкретнее: Седакова, 48—54].

Тема "доли" проводится на всех уровнях обряда, но, вероятно, отчетливей всего — в его агентном плане. Цель 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: зап.-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 характеризована как встреча этих двух сторон, моделирующая встречу умершего "на том свете"

(ср. такие термины обрядовых актов, как *стреча* новг., *перва встреча*, *встречник* влад., *стрешник* костр.). 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 дитькови с...ку* [зап.-укр., Гнатюк, 305] и фразеологии обрядовых актов: *дать на позовное* карп., *дать за голову, подавать через гроби* влад., *бере за голову, міру брати* укр. — и 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 значение 'взаимности', что установлено для и.-е. \**dō-* [Левинтон, 13—14]. Терминология погребального обряда дает ярчайший образец такой "взаимной" семантики: *бране душа* болг. 'кончина'; причем равно употребительно *бере душа* и *дава душа* (*бере* и *дава* относятся к одному субъекту, в отличие от русск. *отдать душу* — о человеке, *прибрать душу* — о Боге). Распространенный в разных славянских регионах обрядовый акт передачи жертвы через гроб (*подавать через гроби* влад.), через могилу (*дава дарове през умрялото* болг.) 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 бъде, на негов свят негова* — при передаче овцы или денег бедняку [одесск. И.С.] или "не-брать—не-давать" (сфера катартических и профилактических действий, напр.: не давать умирающему есть, чтобы он не забрал с собой еду из дома [одесск., И.С.], 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 умершему, "на дорогу", но сами хозяева и принимают угощение. Сцена поминальной трапезы в славянской традиции представлена рядом вариантов: I. двойная трапеза: первая — для приглашенных *родителей*, вторая — для живых; II. общая трапеза, где покойному — *госьцику почасному* блр., отведено почетное место; III. 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)<sup>13</sup>; IV. присутствие покойного опосредовано составом участников пиря (нищими, стариками, изготовителями снаряжения). В каждом из перечисленных вариантов трапезы, с убыванием роли

"пустого места", представляющего покойного, участники пира все более и более "замещают" его, переходя на "сторону мертвых"<sup>14</sup>.

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: проводив "душу" до угора, указывают рукой в сторону кладбища: *Вот тебе дом, там и жить, а к нам следу нет* [арх., Ефименкова, 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*<sup>15</sup>. В народной поэзии тема "доли" развивается в менее характерный, более отвлеченный образ "рока". 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, повериях, 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 самым парадоксальным образом; так, в нравственном постулате Ин. Анненского: "радоваться тому, что несчастье случилось с тобой, потому что иначе оно пало бы на другого и раздавило его своей тяжестью" — жертвенный пафос соединяется со знакомой славянской идеей предопределенности целого, разделяемого между всеми.

## Примечания

<sup>1</sup>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.

<sup>2</sup>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 *Орянци* и русские сказки о рождении Доли вместе с человеком) или в другое время, магическим путем. В силу того же свойства не только попытка изменить, уйти от своей доли, но несогласие с ней представляются не только безнадежными, но и нечестивыми. Славянская "до-

ля" в незначительной мере "наследственна": мотив родового рока здесь развивается сравнительно мало. Кроме *доли* — двойника человека, в славянских повериях действует "ничья" или "чья угодно" *доля*, прикрепленная к пространству (*урочное место*) или времени (*урочный час*).

<sup>3</sup>См.: *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах. М., 1985.

<sup>4</sup>См.: *Седакова*, 2—21. На эту работу мы вынуждены сослаться там, где в изложении опущен иллюстративный материал.

<sup>5</sup>См. "смотрины" покойного [курск., Гнатюк, 418].

<sup>6</sup>Ребенку в гроб кладут мерку отца как предел продолжения роста за гробом [обонез., Куликовский, 55]; смерок кладут в могилу [сев., Бурцев, 181]; мерку, снятую шнуром, хранят "чтобы привязать счастье" [чернов., Гнатюк, 349], чтобы пчелы не уходили [костр., Смирнов, 9]; меркой-ниткой перевязывают ноги корове; деревянной меркой бьют коров [тернопольск., Гнатюк, 376]; мерку-подошок ставят в изголовье детской могилы, "чтобы дети жили" [влад., Завойко, 96]; *сточок* — свечку в рост покойного — ставят ему на грудь, после похорон — на его место; сжигают в 40-й день [чернов., Гнатюк, 340, 349] и др.

<sup>7</sup>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, 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, 226—227].

<sup>8</sup>О связи представления судьбы с частью общего хлеба, выраженную в ритуале деления хлеба при гадании и в других обрядах Полесья см.: Страхов, 99. В погребальном обряде деление хлеба совершается на другой день по погребении (*розкоштовують колач*) в знак того, что доли умершего в доме уже нет [дрогобоск., Гнатюк, 314]. Ср. также поверие о том, что крошки, оброненные со стола, едят некрещеные дети [костр., Смирнов, 28]. "Доля" некрещеных детей (*стратчат*, *потерчат*) уподоблена этим крошкам.

Хлеб вообще синонимичен 'жизни', 'душе' (ср. до 40-го дня не месят хлеб, т.к. верят: как расширяется тесто, "така се разпывала душа умралото" болг. [Вакарельский, 497] — и наоборот: "печением хлеба начинается обряд, иногда даже до кончины — хлеб месят в ногах умирающего, чтоб с горячим паром "душа вышла" [там, же 491]), 'доле' (ср. традиционные родопские проклятия типа: *Да ми хване хлябът очите* [Геров У, 502] *Да ми убие хлябът, Дано те ослепи леба* [Ташев, 98] и под.). Сопоставленный со смертью, миром умерших, хлеб может быть и противопоставлен ей: ср. славянский обычай раздавать зерно из гроба, заготовленного при жизни [костр., Смирнов, 11; укр., Чубинский, 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, 530], легендарный обычай свозить убитых стариков в хлебную яму [Велецкая, 51]), на место обмолаота, ригу-ср. поверие о *Ригачнике*, охраняющем от *Умранов* [олон., Хрущов, 19]. Славянские иллюстрации к общешарханческой "загробной" семантике хлеба [Фрейденберг, 39] неисчислимы. Интересно, что в славянских повериях хлеб превращается в строительный материал загробья: *На небяске церковь с пирогов срублена, присноками выложена, ладками (оладьями) подшита* [смол., Добровольский, 310] — ср. сказочный мотив "пряничного домика" и такие поминальные хлебные изделия, как *лесенки*, по которым "душа восходит на небо".

<sup>9</sup>Магические акты сводятся к перераспределению силы; *видьмарь* "отбирает" нечто в одном месте и "передает" ("насылает") в другое. Это противоположно чудотворству, "творению из ничего".

<sup>10</sup>В восточнославянских преданиях о *Маре* и *Кикиморе* наблюдается как бы раздвоение 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*, *Шишиморы*, *Шишиги*, которая зато не связана с долей и с умершими (редкое свидетельство: "Кикимора с прялкой привидится — к смерти" [Максимов II, 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, 28]. Характерна связь Мары с запечком, печью — местом гаданий и местом присутствия душ на поминках.

<sup>11</sup>Ср. фольклорный мотив вечного голода Смерти, "испытания едой" новичка в загробном мире [Пропп, 293], такие термины, как *ада несита* блг., *голодный ви-ушенний* укр. 'умерший' в причети. Кормлением можно откупиться от "приходящих за душой", например, кукушки, которая *иска душа: Ако си гладна, на ти хляб и соль и повече да не дохождаш* [комр., И.С.].

<sup>12</sup>Загробье — царство изобилия; архаическая семантика богатства хтонична: ср. такие приметы смерти, как обильный урожай (льна, зерна, — "на покров головы"). Изобилие — неременное свойство поминальной трапезы в большинстве локальных традиций.

<sup>13</sup>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, 102].

<sup>14</sup>Вся еда на поминках мыслится принадлежащей умершему: ср. *мертвешка вода* болг. 'вода, которой мыли посуду на поминках'.

<sup>15</sup>О связи славянского представления встречи (ст.-сл. *срлша*, срхрв. *среша*, русск. диал. *устрѣча*) [см. Иванов, Топоров, 71—73].

## Литература

- Богатырев П.Г.* Проблемы народного творчества. М., 1971.
- Буурцев А.Е.* Полное собрание этнографических трудов. Спб., 1911. Т. X.
- Вакарелски Хр.* Етнография на България. Второ изд. С., 1977.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Гавлова Е.* Славянские термины "возраст", "век" на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // *Этимология* 1967. М., 1969.
- Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1913, 1916. Т. 1—2.
- Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi. Firenze, 1973.
- Геров Н.* Рѣчник на българският език с тълкувание рѣчи-ти на български на руски (перезд.). С., 1975.
- Гнатюк В.* (збир.) Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі // *Етн.* 36. XXXI—XXXII. Львів, 1912.
- Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. II // ЗРГО. СПб.; М., 1895. Т. XX.
- Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская обл.). М., 1980.
- Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // *ЭО*, 1914, 3—4.
- Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- И.С. — Материалы, собранные И.А. Седаковой в болгарских селах Молдавской ССР, 1984. рукопись.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.
- Кауфман К.Д.* Оплакивания на покойници в България // *Обреди и обреден фолклор*. С., 1978.
- Куликовский Г.К.* Похоронные обряды Обонезжского края // *ЭО*, 1890. Вып. 1.
- Левинтон Г.А.* К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Л., 1975.
- Леон-Портилья М.* Философия науга. Исследование источников. М., 1961.

- Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила // Собр.соч. СПб., 1903. Т. 18.
- Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // Избрани произведения. С., 1981. Т. 1.
- Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956.
- Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи ... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Нирви Р.Э.* О семантическом членении в поле обозначений смерти // *Congressus internationalis finno-ugristarum*. Tallinn, 1970. Acta, 17—23 VIII 1970. Т. 3.
- О.С. — Материалы, собранные О.А. Седаковой в Полесье, 1983. рукоп.
- Кулишић Ш.* и др. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пулькин В.И.* Книжские рассказы. М., 1973.
- Седакова О.А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
- Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.
- Страхов А.Б.* Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.
- Ташев Г.* Село Петково. Архив Цветаны Романской. С., 1966.
- Фрейдсберг О.М.* Миф и литература древности. Составление, подготовка текста и комментарий Н.В. Брагинской. М., 1978.
- Хрущов Ив.* Заметки о русских жителях берегов р. Ояти. М., 1861.
- Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабране студије. Београд, 1973.
- Chantraine P.* Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire de mots. (t. 1—...). Paris; Kleinsick, 1968.
- Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887—1890. Т. 1. Ч. 1—2.

## 2 Погребальный обряд в ряду других "переходных ритуалов"



А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон

### Похороны и свадьба

Отдельные сходные черты свадебного и погребального обрядов (и те, которые можно найти в полевых материалах, и те, которые уже отмечены в множестве этнографических исследований) столь многочисленны, что простое их коллекционирование превращается в задачу слишком легкую, а сколько-нибудь полная систематизация — в слишком трудную<sup>1</sup>. Поэтому в настоящей статье сделана попытка лишь наметить перспективу и основания такой систематизации, т.е., во-первых, определить тот контекст, в котором наиболее целесообразно проводить сравнение этих обрядов; во-вторых, в этом контексте выделить самые общие "основания сравнения", т.е. структурную общность ритуалов на самом абстрактном уровне. Мы основываемся на восточнославянском материале, соответственно и выводы работы в полной мере применимы только к этой традиции, однако, формулировать выводы мы старались достаточно обобщенно и полагаем, что их можно распространить и на многие другие традиции, типологически сопоставимые с восточнославянской.

Необходимо прежде всего разграничить два аспекта: взаимное отражение, влияние исследуемых обрядов и типологическое родство этих ритуалов. В исследовательской практике это обстоятельство часто игнорируют, т.е. не различают, с одной стороны, элементы, перешедшие из одного обряда в другой (свадебные мотивы в похоронах и погребальные мотивы в свадьбе — своеобразные "цитаты", элементы, значимые именно тем, что "отсылают" к другому ритуалу, имплицитно его) и с другой стороны — параллели, которых "не может не быть", выводимые (может быть даже — дедуктивно выводимые) из типологической общности ритуалов (как, например, тема и метафорика *пути*, присущая и свадьбе и похоронам)<sup>2</sup>.

Разумеется, это разграничение в конкретных случаях может оказаться весьма сложным; сам факт типологической близости обрядов может затемнять факты "заимствования" (с другой стороны, "заимствование" часто облегчается и даже вызывается этим сходством, что опять-таки затрудняет различение этих случаев). Могут встретиться примеры, когда факт "заимствования" весьма вероятен, но установить

его "направленне" весьма трудно (при этом может оказаться, что элемент вообще восходит к некоему третьему обряду или иной внеобрядовой системе, и тогда неясно, заимствован ли он параллельно в оба ритуала, или все-таки сначала одним, а затем из него другим)<sup>3</sup>. Эти неясные примеры легко могут быть зачислены в "типологические" схождения, иногда с некоторым основанием (в частности, параллельные "заимствования" двух обрядов, конечно, носят типологический характер).

Таким образом, во взаимоотношении погребального и свадебного обрядов главную роль играет их типологическая, структурная связь и ей подчинены "переклички" другого рода, в том числе и те, которым можно приписать "цитатную", отсылочную функцию, т.к. система таких отсылок в самом общем виде интерпретируется в первую очередь как подчеркивание взаимосвязи этих обрядов в целом.

Эта особенность обуславливает особое место взаимных "отражений" похорон и свадьбы в том круге проблем, к которому теоретически их, конечно, следовало бы отнести: т.е. в системе отражений того и другого обряда в прочих (обрядовых и необрядовых, словесных и несловесных) текстах. Однако игнорировать этот контекст при исследовании соотношения двух обрядов (при всей специфичности последнего) невозможно, не только по теоретическим соображениям, но и в силу многочисленных отражений в других текстах самих взаимосвязей похорон и свадьбы. Систематическое обследование таких отражений дало бы метатекстовое представление о каждом обряде (и об их соотношении): "извне" обряда, но "изнутри" традиции в целом. Ограничимся здесь перечнем основных типов таких отражений.

Это, во-первых, случаи взаимного использования и/или "пересечения" текстов. Под "использованием" мы понимаем однонаправленное заимствование, например, включение необрядовых песен в обряд и, наоборот, внеобрядовое использование обрядовых текстов. Впрочем, всякая ситуация использования песен в какой-то степени ритуализована, так что, видимо, более правильным будет считать, что обряды и/или ритуализованные типы поведения "обмениваются" словесными текстами<sup>4</sup>. "Пересечением" мы называем включение элементов обрядов одного цикла в ритуалы другого цикла, причем речь идет не просто об отражениях, скажем, свадьбы в весенних ритуалах<sup>5</sup>, а об элементах, являющихся неотъемлемой частью и "заимствующего" и самого исходного обряда: календарно приуроченные поминальные обряды, чествование молодых на масленицу и т.п. являются элементами не только соответствующих календарных ритуалов, но прежде всего — самих похорон или свадьбы. Они функциональны для обоих циклов. Такие связи с жизненным циклом пронизывают почти весь календарь: едва ли не большинство календарных обрядов включают специальные действия по отношению к тем, кто за прошедший годовой цикл прошел тот или иной переходный ритуал, или тем, кому какой ритуал предстоит в ближайшем цикле (ср. обрядовые действия парней и девиц, особенно гадания о браке)

или, наконец, — тем, кто не прошел положенных им (по возрасту) ритуалов, как, например, наказания старых девок и холостых парней в украинском обряде *колодий* — их заковывают в колодки, требуют выкупа у родителей, причем происходит это на масленицу, одновременно с чествованием молодоженов прошедшего годового цикла. Эти отсылки, подобно взаимосвязям самих "семейных" обрядов, также обладают каким-то общим смыслом — они указывают на метафорическое соотнесение всего годового и жизненного цикла в целом (так что ван Геннеп даже причислял календарные обряды к "переходным"), однако эта метафорическая связь значительно слабее, нежели типологическое родство собственно переходных обрядов, принадлежащих жизненному циклу.

Во-вторых, особую роль играют те словесные и несловесные жанры, которые основаны на соотношении текста и внеположного ему значения ("разгадки")<sup>7</sup> — это загадки, гадания (и словесные, как "подблюдные песни", и собственно гадательные действия), иные виды паремий (часто с неэксплицированным значением иносказания), эфемизмы, а также метатексты, сообщающие "разгадки" (правила гаданий, толкования снов). У многих таких текстов ответами являются компоненты исследуемых обрядов и, что еще важнее, обряды в целом; соответственно "загадочная" часть этих текстов выделяет минимальный набор релевантных признаков (иногда — один такой признак), достаточных для опознания искомого значения или для мотивировки соответствующего предсказания. Особенно важно это для гаданий: они предсказывают прежде всего свадьбу и похороны — точнее сказать, брак и смерть, которые чаще всего, но не обязательно, кодируются через их ритуальное осуществление: свадьбу и похороны.

Этими значениями, конечно, не исчерпывается набор возможных предсказаний, но и прочие тяготеют к этим полюсам: так, "разлука" одновременно противостоит "свадьбе" (ср. тему разлуки в частушке, песне — это прежде всего разлука любящих) и кодируется в терминах, близких к обозначению смерти или же, что еще интереснее — кодируется в тех же терминах, что "свадьба", но с "обратным знаком": *За рекою хомут, / За другой дуга: / Быть той дуге / На том хомуте. Млада!* (к свадьбе); *Перекину дугу / На чужую сторону, / Оставайся, хомут, / На своей стороне* (разлука). "Вдовство" — это "смерть", трактуемая в брачных терминах. "Сидение в девках" описывается через негативное употребление тех же мотивов, которые обычно предсказывают свадьбу: *Сидит кисурка / В печурке, / Ей теплешенько, / Горячешенько* (сидеть в девках), ср. любопытный пример, показывающий взаимосвязь "сидения в девках" и "разлуки": *Сидит чечурка / В печурке. / Слава! / Ей год годовать / И горе горевать* (разлука)<sup>8</sup>. Отметим, что *год(ы) годовать* — формула, которая в свадебных песнях относится к девической жизни (всегда с отрицанием). "Дорога" более амбивалентна, но обычно близка к "разлуке" (а содержательно — к "смерти"). "Богатство" либо прямо связано со "смертью" (как ее обычное обозначение), либо синонимично "свадьбе" (ср. вариант — "богатое замужество", ср. также значения "прибыль", "прибыток" как обозначения деторождения). Не противоречат этому и такие

значения как "бедность" (в том числе "бедное замужество"), "острог" (ср. цитируемые ниже загадки о смерти), "рекрутчина". Иными словами, разные предсказания и по значению тяготеют к смерти или браку, и по форме могут выражаться теми же текстами или, по крайней мере, мотивами, что и предсказания смерти или свадьбы. Наконец, как известно, обряды могут сами выступать как обозначения друг друга: так, в толкованиях снов свадьба толкуется как предсказание похорон, а похороны — свадьбы<sup>9</sup>.

Другой интересный тип соотношений встречается в гаданиях, обычно не словесных, а связанных с какими-то действиями — в которых встречаются альтернативные ответы:<sup>10</sup> "замужество или сидение в девках или смерть"; "замужество, бедность, могила"; "свадьба, смерть, богатство" и другие того же рода<sup>11</sup>, чаще всего просто "смерть — свадьба" — ср.: "колокольчик к замужеству, колокол к смерти", "колокольчик — замужество, глухой стук — могила" [Даль II, 224]. Наконец, гадание может зависеть от того, кому выпадет соответствующий жребий: "чьего кусочка [хлеба] не окажется — тот в этот год умрет, а если это кусок девушки — выйдет замуж"<sup>12</sup>.

В-третьих, для интерпретации обряда первостепенное значение имеют его отражения в сюжетных текстах. Они бывают трех типов.

1. Отражение внешнее — свадьба или похороны представляют собой эпизод повествовательного текста, ср., например, сказку о дураке, путающем правила поведения на свадьбе и на похоронах [АТ 1696].

2. Отражение смысловое — в повествовательном тексте отражаются содержательные категории, присущие обрядам (например, описания царства мертвых, посмертного существования и т.п.), иногда эти смысловые комплексы могут быть только реконструированы (как очевидный пример назовем свадебные и погребальные мотивы, выявленные в сказке В.Я. Проппом), иногда они сочетаются с первым типом (похороны в сюжете благодарного мертвеца, свадьба в былине о Потыке).

3. Отражение структуры обрядового текста в повествовательном — наиболее известный пример, связь волшебной сказки с разными "переходными" ритуалами. Как правило, этот тип сочетается с одним из предыдущих, например, воспроизведение структуры свадьбы в волшебной сказке находит и эксплицитное выражение в финальном эпизоде или функции "Свадьба". Таким образом, разграничение этих типов или уровней, конечно, условно; обычно даже самое "поверхностное" использование обрядовых реалий все-таки связано с интерпретацией обряда словесным текстом. Так, приведенный нами пример анекдота о дурне В.Н. Топоров вводит в контекст многочисленных травестий, сопоставляющих похороны и свадьбу и вскрывающих их внутреннее сродство: "именно эти два обряда — похороны и свадьба — ни в коем случае не должны быть смешиваемы по крайней мере с точки зрения "здорового" смысла. Но при более глубоком взгляде в них обнаруживаются общие истоки и единый смысл, открывающийся Ивану-дураку, превосходящему в своей мудрос-

ти людей "здорового смысла", и представленный в разного рода инверсиях и травестиях"<sup>13</sup>.

В-четвертых, песенные ("лирические") тексты могут не только, как уже отмечалось, входить в обряд, но и отражать отдельные мотивы обрядовых текстов. Мотивы, например, погребальной причеты могут фигурировать в песнях то в виде прямых цитат (вернее, "заимствований", т.к. нет уверенности в том, что этим случаям можно приписать отсылочную функцию), то в виде отдаленных соответствий, обязанных своим существованием скорее всего общности словаря всей традиции. Особняком стоит среди песен жанр частушки, который в силу своей краткости и принципиальной двухчастности (с неявной мотивировкой связи между двумя частями) приближается к жанрам типа паремий, во всяком случае в своем отношении к обряду.

\* \* \*

Структурное родство рассматриваемых ритуалов, которое мы выше определили как типологический аспект нашей проблемы, строго говоря, может быть названо "типологическим" лишь наполовину. Свадьба и похороны не только принадлежат одному классу обрядов — *rites de passage* — но и одному циклу, они связаны не только парадигматически, но и синтагматически, поэтому в каком-то смысле их взаимосвязи могут рассматриваться как взаимосвязи компонентов одного текста, что мало напоминает тип схождения, которые принято называть типологическими. С другой стороны, типологический класс переходных ритуалов включает не только обряды жизненного цикла (но и шаманскую инициацию, воинские посвящения, не обязательно полностью тождественные половозрастным, и т.п.). Кроме того, оба вида соотношений обрядов внутри жизненного цикла (парадигматические и синтагматические) не дают, видимо, оснований для гипотезы о "генетической" связи этих обрядов, т.е. жизненный цикл целесообразнее (и, кажется, достовернее) рассматривать (синхронно) как синтагму, в которую допускаются члены только одной парадигмы, нежели (диахронически) как редупликацию одного исходного обряда применительно к разным точкам "биографии" индивида. И поэтому мы предпочитаем сохранить для этого аспекта сопоставления термин "типологический". Но нужно учитывать, что именно рассмотрение похорон и свадьбы в контексте "синтагмы" жизненного цикла и позволяет выявить их существенную специфику.

В описании и сопоставлении переходных ритуалов, как правило, эталоном служит инициация, причем обычно так называемая *puberty initiation*<sup>14</sup>. Именно в ней наиболее четко и эксплицитно представлена трехчастная схема, которая является основой *rites de passage* и критерием, по которому обряд причисляется к этому классу: выделение из коллектива — "пограничный период" (пребывание вне основной территории, временная смерть) — реинкорпорация в коллектив. Нужно, однако, учитывать, что в каждом конкретном обряде эта схема может существенно модифицироваться. В самом общем виде для похорон эта трехчастность реализуется следующим образом<sup>15</sup>: отделе-

ние от живых (подготовительные обряды, вынос) — путь (включая и само погребение) — новая жизнь: присоединение к "предкам", превращение в "дедов", т.е. шире — попадание на тот свет, так или иначе представляемый и локализуемый, или же возрождение в потомках, реинкарнация в том или ином виде (метампсихоз и т.п.). Различие схем с реинкарнацией и с превращением в предка (назовем их условно "круговым" и "линейным" сюжетом ритуала), относятся, по-видимому, только к плану содержания ритуала, к уровню интерпретации, и этим различием можно пока пренебречь. Однако сам факт расчленения обряда на уровень ритуально выраженных смыслов и, с другой стороны, концептов, относящихся исключительно к уровню интерпретации, позволяет увидеть принципиальное отличие погребального обряда от эталонной схемы переходного ритуала.

Дело в том, что ритуально оформленный (а не только мыслимый) путь покойника завершается на кладбище (resp. месте трупосожжения и т.п.), дальнейший его путь (на тот свет, реинкарнация) остается в чисто концептуальной сфере и ритуального выражения не получает, во всяком случае как путь, актуализуемый в рамках обряда. В частности, целый ряд конкретных элементов похоронного обряда, относящихся к сборам покойника "в дорогу", указывает на это расхождение. Сюда относятся хрестоматийные *ладья* и *сани*, реальные или фиктивные средства передвижения покойника. Помимо всех прочих импликаций, давно обсуждавшихся в этнографической литературе, именно "неуместность" этих элементов в конкретных обстоятельствах ясно показывает на продолжение пути покойника после расставания с живыми. Все те ритуальные действия, которые традиционно интерпретируются как направленные на "воскресение" (поминальная трапеза, "погребальный" смех, отдельные виды обрядовой еды, связанные с мотивом "семени" и т.п.), всегда ориентированы на "отдаленный" результат, на события, отделенные от исполнителей ритуала пространством (включая границу того и этого света) или временем (в случае реинкарнации, которая мыслится в будущем, может быть не очень отдаленном, но во всяком случае не совпадающем со временем ритуала).

Ритуальный и концептуальный путь покойника совпадали бы лишь в том случае, если бы его окончательным местопребыванием считалась могила (что, разумеется, возможно только в случае захоронения). Однако, во-первых, такая форма, кажется, в чистом виде никогда не встречается, а всегда каким-то образом сосуществует с иными представлениями о том свете; в частности, случаи выхода мертвецов из могил (даже тогда, когда они мыслятся как нормальные случаи, не связанные с "неуспокоенными" мертвецами) и в сюжетных текстах и в актуальных поверьях, равно как и обряды поминания на могилах и т.п. не могут служить доказательством того, что могила рассматривается как местопребывание мертвеца, а не то место "контакта" между двумя мирами, куда он является с того света.

Во-вторых, как раз в том гипотетическом случае, когда кладбище является местопребыванием мертвецов, не имеет смысла говорить

о трехчастной схеме ритуала: если мертвец остается на кладбище, то никакого "воскресения" не происходит даже и в концептуальной структуре ритуала. "Переходный" цикл оказывается незавершенным (может быть, поэтому такое представление и не встречается в чистом виде); третья, позитивная часть ритуала в этом случае уже касается только живых, их возврат в деревню закрепляет отделение покойника от живых, возврат живых к нормальной жизни. Это разграничение, однако, связано с другим, принципиально важным вопросом, о центральном "персонаже" обряда (ego в обряде), к которому мы вернемся ниже.

Что же касается специфики погребального обряда на концептуальном уровне, уровне интерпретации, то здесь уже необходимо учитывать различие между "линейным" и "круговым" сюжетами. Линейный сюжет и на этом уровне обнаруживает специфику ("неполноту") третьей фазы ритуальной схемы. В той невыраженной в ритуале части обряда, которая локализуется уже "за гробом", покойник в каком-то смысле "воскресает", переходит в новое бытие, новый статус, но это происходит уже вне человеческого коллектива<sup>16</sup>, он не обретает снова человеческого облика (во всяком случае любые представления о мертвых постулируют какие-то отличия от человека: невидимость, бесплотность, отсутствие тени, памяти и т.п.). К людям он не возвращается в том смысле, как возвращается в коллектив (со всеми оговорками) герой половозрастной инициации<sup>17</sup>.

Возвращение, наоборот, мыслится как эксцесс, возвращаются "заложенные" покойники, "благодарные мертвецы" (обычно это тоже "заложенные" покойники, которым помогли выйти из этого состояния), иногда — предки, помогающие потомкам (опять-таки при возникновении какой-то критической ситуации). Регулярное же возвращение покойников на 9 и 40 день, через год и вообще во время поминальных обрядов носит совершенно особый характер: покойники ни в коей мере не возвращаются при этом в коллектив, они приходят в *гости*<sup>18</sup> точно так же, как молодая на третий (или иной) день после свадьбы возвращается к родителям уже в качестве *гости*. Вернуться в родительский дом в том единственно значимом для нее смысле, о котором идет речь в свадебной причети или в различных циклах женских песен (т.е. вернуться в статус девицы), она точно так же не может, как не может окончательно вернуться к живым мертвец.

Возвращение как нормальный процесс характерно только для систем с "круговым" погребальным сюжетом. Однако и представления о реинкарнации странным образом уживаются с представлениями о том свете (т.е. с линейным вариантом). Иногда это совмещение логически непротиворечиво (например, в теологически упорядоченных системах индуизма или буддизма, где цепь реинкарнаций в идеале завершается "окончательной" смертью, приобщением к нирване — ср. отчасти ПО с. 124—125). Иногда эти взаимоотношения менее ясны. Однако для нашего материала существенно другое: хотя определенные мотивы, конечно, указывают на возможность реконструкции "циклических" представлений, эти факты, как правило, менее всего связаны с самим погребальным обрядом и с его синхронной интер-

претацией<sup>19</sup>. Более того, несмотря на наличие отчетливых взаимосвязей между погребальным и родильным обрядом, родильные обряды также не дают оснований для восстановления "замкнутого круга". В пределах систем, актуальных для обряда, едва ли можно считать, что в родинах постулируется предшествующая смерть.

Материал славянских традиций и, видимо, европейских традиций вообще допускает реконструкцию таких представлений лишь на уровне довольно абстрактном. Это можно понимать в смысле чисто хронологическом, т.е. как сохранение в фрагментарном виде систем, относящихся к весьма глубоким хронологическим слоям — тогда существенна не сама временная отдаленность этих представлений, а тот факт, что обряды, явно с подобными представлениями уже не соотносящиеся, в течение длительного времени функционируют в своем "линейном" варианте (а это значит, что реконструкция "кругового" варианта во всяком случае не необходима для интерпретации обряда). С другой стороны, эту ситуацию можно понимать и вне хронологии, т.е. предполагать, что "циклические" представления всегда существовали (в соответствующих традициях), но скорее на правах мифологической абстракции, актуализируемой, скажем, на уровне проекции календарного цикла на жизненный, но не столь явно соотносенной с конкретными обрядами жизненного цикла.

То же самое относится и к тем фактам, которые осложняют предложенное выше понимание "линейного" варианта ритуала. Дело в том, что отделение мертвых от живых тоже не абсолютно. Можно даже представить себе коллектив, состоящий из "предков" и "потомков" (ср. упомянутый сюжет о родителях, возвращающихся с того света, чтобы защитить детей-сирот); по некоторым представлениям предок может вернуться в качестве домового. Наконец, засвидетельствованы представления о том, что до некоторого момента — "заклятия земли" (благословением или бранью) или "крещения земли" — покойники "ходили" по "незаклятой земле", причем несмотря на название *русалки*, ничто, кажется, не указывает на необычных ("заложных") покойников<sup>20</sup>. Посещение их, впрочем, ограничено определенными периодами календаря или суток. Характерно, однако, что это относится к "мифологическому" прошлому (ср. другое, более распространенное представление об укреплении границы с тем светом: удаление неба от земли не в период творения, а позже, в результате какого-то проступка, часто — брани, проклятия) — в этом смысле такие представления симметричны эсхатологическому будущему — чаемому воскресению мертвых. Такие представления несомненно существенны для системы мышления в целом, но они не обязательно должны проецироваться на "биографический" уровень, на жизненный цикл ритуалов в судьбе каждого индивида.

Что же касается "синхронной" интерпретации обряда, т.е. его интерпретации в контексте "нынешнего" состояния мира, без обращения к "первым" и "последним" временам, то восстановить эту интерпретацию позволяют и некоторые аспекты самого обряда, и метатекстовые данные. В самих похоронах нужно отметить комплекс действий, направленных на предотвращение возврата покойника. Даже

то временное возвращение, которое требует от живых гостеприимства, обставляется множеством предосторожностей, вплоть до "выпровождения" гостя-покойника по окончании соответствующего обряда. В остальных случаях, прежде всего в самом похоронном обряде, действия, направленные на "укрепление границы жизнь—смерть"<sup>21</sup> и тем самым на окончательное отделение от живых не только Смерти, но и самого покойника, еще более очевидны и откровенны. Строго говоря, даже те обряды, которые понимаются как "помощь покойному в достижении иного мира"<sup>22</sup>, тоже могут рассматриваться как гарантия от его возвращения (в виде "неуспокоенного" покойника).

Даже призыв встать из могилы — один из основных и обязательных в причети, в синхронной интерпретации осмысливается именно как призыв к невозможному и, в сущности, даже нежелательному. Последнее, может быть, подтверждается уже упоминавшейся аналогией с причетью невесты, которая просит родных, корабельщиков, стихий и т.п. вернуть ее в родительский дом — ср. пародийное обыгрывание этого мотива в частушке (из записей экспедиции Ленинградского театрального института в Киришский район): *Эх, кабы замуж, кабы замуж, / Кабы замуж, замушки, / В воскресенье повенчаться, / В понедельник к мамушке*. Невозможность воскресения отчетливо сформулирована даже в самих причитаниях: *Видно век того не водится / Из(со) мертвых живой не родится, / Взад с погоста (могилы) не воротится* [Карел., №№ 32, 41]. Ср. обыгрывание того же мотива в частушке: *По могилушке ходила, / Песочек рассыпается, / Родитель-маменьку будила, / Она не просыпается* (Старая и новая Карелия, с. 59 — отметим характерный для причети мотив песка).

Нежелательность, опасность возврата мертвых отражена в ряде повествовательных текстов: это разного рода "иллюстрации" к табу на слишком продолжительное, безутешное и т.п. оплакивание, которое беспокоит мертвых<sup>23</sup> — вплоть до сюжета о возвращении призраков в ответ на плачи и призывания живых<sup>24</sup>. Комическая трансформация этого сюжета — воскресение притворного мертвеца — встречается в анекдоте, приводимом М.К. Азадовским в предисловии к "Ленским причитаниям"<sup>25</sup>:

Эти повествовательные соответствия относятся уже к метаобрядовым данным. Отголоски представления о "линейности", "невозвратности" пути покойника мы находим и в том круге метатекстов, интерпретирующих обряд, которые упоминались в начале статьи. Так, в загадках с разгадкой "похороны", "могила", "покойник" постоянно повторяется описание могилы: *заехал (заедешь) в ухаб, не выехать (не выедешь, не вылезти) никак* [Садовников, № 2107, 2119, 2121]. Ср. почти дословное повторение загадки в подблюдной песне, предвещающей бедность и вдовство: *Обулся не так, / Оболокся не так, / Заехал в ухаб, / Не выехать никак* [Земцовский, № 299]. Еще эксплицитнее пословица, прямо перекликающаяся с цитированным мотивом причитаний: *Мертвые с погоста не ходят* [Даль I, 226], *Убаюкали так, что до дня Страшного суда не встанет* [там же, 218]. Любопытно, что еще определеннее "необратимость", "одно-

направленность" пути выражена в загадках о родах: *Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит*: [Садовников, № 1707], *Кто сидит сорок недель в тюрьме; оттуль навеки выпустят* [№ 1708]<sup>26</sup>. Учитывая приводившуюся параллель с причетью невесты, ср. также и подблюдную песню, предвещающую свадьбу: *Саночки самокатички, / Куда катитесь, / Вы укатитесь, / Назад не воротитесь* [Земцовский, № 214]<sup>27</sup>.

Но даже если не полагаться особенно на внеобрядовые данные и на реконструкцию представлений, соотносимых с обрядом (реконструкцию, конечно, гипотетическую), все равно остается неоспоримое формальное отличие похоронного обряда от прочих переходных ритуалов. "Третья" фаза пути, сколь бы она ни была значима в представлениях о смерти, остается формально не выраженной, во всяком случае в таком принципиально важном для обряда аспекте, как ритуально отмеченный путь. Полная трехчастная схема, характерная для rites de passage, в погребальном обряде выражена только для живых; для покойника она если и мыслится, то в ритуальных перемещениях не выражается.

Это обстоятельство весьма существенно, поскольку оно не зависит от исследовательской интерпретации обряда — от того, насколько актуальными (или неактуальными, фиктивными, "неискренними") считает исследователь соответствующие представления о смерти и загробном мире. Даже в самых архаичных системах, в которых сами представления о воскрешении или круговом пути покойника и актуальность этих представлений для обрядов не могут подвергаться сомнению, так же, как и в засвидетельствованных обрядах, в которых самым эксплицитным образом выражены представления о пути мертвеца за гробом (от всего комплекса "собрания в путь", снабжения припасами и т.п. и даже отправления вместе с покойником свиты, рабов, жен в разных типах обряда, включая и курганные захоронения и трупосожжение, до таких подробных описаний загробного пути, как в египетской "Книге мертвых"), путь, который в действительности проходили исполнители ритуала, не включал в себя тот последний "отрезок" пути, который предстоял покойнику за гробом. Более того, эта специфика погребального ритуала должна была хоть в какой-то мере осознаваться носителями.

На этом — универсальном, как можно полагать, признаке основано принципиальное различие ритуалов, относящихся к жизненному циклу. Среди них естественным образом противопоставляются "крайние" и "срединные": в первых (т.е. родильных и похоронных обрядах) формально выражается только один компонент ключевого комплекса "смерть — (возрождение)", но этот компонент присутствует не только "символически", но и "реально", "эмпирически", похороны и родины оформляют подлинную смерть и подлинное рождение. "Срединные" же ритуалы, наоборот, включают оба компонента этого комплекса, но оба они представлены только "символически". К этому классу ритуалов в "исторической" восточнославянской традиции относится свадьба, но принципе высказанное утверждение приложимо ко всему классу переходных ритуалов, кроме родин и

похорон: к половозрастной инициации (а также воинской, шаманской и т.п.), к монашескому постригу и др. Это принципиальное различие, несомненно, можно считать универсальным, более того, оно, как и только что отмеченная специфика похорон, не могла не осознаваться носителями. Как бы ни подчеркивалось "перерождение", появление после инициации нового человека, тем не менее, на другом уровне, самоощущенность индивида должна была в какой-то мере признаваться всеми культурами. И какая бы степень реальности ни приписывалась "символической" смерти, трудно предположить, чтобы в культуре не осознавалось различие между "временной" и "окончательной" смертью (даже при вере в реинкарнацию).

Противопоставление обрядов жизненного цикла по признаку "символическости"/"реальности" позволяет предположить, что "крайние" обряды выступают как план содержания (разумеется, только один из уровней плана содержания) обрядов "срединных": последние "символически" обозначают смерть и воскресение, а "крайние" обряды являются первичным, естественным ритуальным выражением этих значений.

Нужно отметить еще одну особенность "обрамляющих" ритуалов, обусловленную, по всей видимости, их содержательной спецификой (или спецификой соотношения символического и "реального" уровней). Родины и похороны, во всяком случае, в восточнославянской традиции обнаруживают значительно больше конкретных связей с календарным циклом, нежели свадьба. Речь идет именно об обилии сходных элементов (т.к. рассеивание отдельных "дополнительных" обрядовых действий по датам календарного цикла свойственно свадьбе не менее, чем похоронам), например, ряд аналогий в обрядах с участием повивальной бабки и весенне-летних обрядах с чучелами, обилие погребальных мотивов в святочной обрядности (несопоставимое с распространенностью и значением календарных "игр в свадьбу"). Весьма вероятно, что эта взаимосвязь носит отчасти "типологический" характер, т.е. обусловлена общностью обрядов, затрагивающих всю общину, в противоположность обрядам, актуальным для одной семьи (как свадьба, ю.-слав. *крсно име* и т.п.). Именно потому, что в похоронах граница между сферой живых и мертвых преодолевается не символически, обряд приобретает значение, сопоставимое для общины со значением космологического упорядочивания мира в обрядах календарных (и в частности — в новогодних).

Противопоставление "крайних" ритуалов "срединным" важно не только для сопоставления отдельных обрядов, но и для оформления жизненного цикла как целого. Выделенность "крайних", "рамочных" ритуалов превращает "биографический цикл" в единую сюжетную структуру, подчеркивая, в частности, "отдельность" этого текста для каждого индивида. Выделенность начала и конца цикла повторяется и на уровне представлений, если речь идет о "линейном" сюжете обряда и, с другой стороны, частично снимается в представлении циклического типа, т.к. в них каждый обряд оказывается изоморфным всему жизненному циклу, тогда как в первом случае "линейность" цикла "от колыбели до могилы" (пользуясь традиционной формулиров-

кой описательной этнографии) противопоставлена "цикличности" (полной или частичной) каждого ритуала.

Специальных обоснований требует, видимо, применение сказанного выше к родинным обрядам, которые мы до сих пор только упоминали. В родинах, на первый взгляд, соблюдается вся схема *rite de passage*: роженица за какое-то время до родов удаляется из дому, в восточнославянской традиции в баню (ср. роль бани как "чужого" пространства в свадьбе, как места общения с нечистой силой в гаданиях и т.п.), а в традициях более архаичных — в специальное помещение (и даже за пределы селения) и, родив ребенка, возвращается, проходя при этом период различных запретов, очищений и т.п.<sup>28</sup>. Этот комплекс и целый ряд деталей обряда, подчеркивающих отделение роженицы от "своего" мира, указывает на появление новорожденного "извне", из мира нечеловеческого. Последнее для уровня представлений, конечно, верно, и именно в этом смысле нужно, видимо, трактовать многие из переключек родинного обряда с погребальным<sup>29</sup>, однако считать на этом основании, что для младенца в плане выражения ритуала выполняется вся схема переходного обряда, весь "трехчастный" путь "туда и обратно", было бы неверно. Не говоря уже о том, что это как раз противоречило бы системе представлений о "внешнем" происхождении ребенка, трудно представить себе, что удаление из дому роженицы может осознаваться как путь, совершаемый ребенком (в чреве).

Здесь перед нами, несомненно, другое явление, связанное с проблемой, к которой нам придется обратиться непосредственно ниже: с проблемой различных "точек зрения", различных "героев" (ego) одного и того же обряда. Родины являются переходным ритуалом не только для младенца (который, действительно, в обряде приходит из внечеловеческой сферы), но и для его родителей, которые в этом обряде и приобретают статус *отца* и *матери*. Для младенца Это "рамочный" ритуал, начало жизни, для родителей — "срединный", собственно переходный ритуал. То, что он отмечен в первую очередь для женщины, естественно (ср., впрочем, различные варианты "кувады") и логически вытекает из особенностей свадебного обряда (прямым продолжением которого являются родины), где представлена существенная ритуальная асимметрия между мужской и женской "партиями" ритуала. Более того, полнота и формальная выраженность схемы переходного ритуала может как раз объясняться контрастом (компенсацией) со специфичностью ритуального пути невесты в свадьбе (см. ниже)<sup>30</sup>. Но независимо от объяснений такого рода можно полагать, что комплекс "смерть — воскрешение", выраженный в пути "туда и обратно", реализуется в родинах именно для матери, а не для младенца. Отголосок этого, как кажется, можно найти в описании родовых мук в свадебной песне: *Я тебя, дитяtko, родила — Смертной час принимала*<sup>31</sup>.

Итак, для сопоставления погребального обряда со свадебным принципиально важным оказывается их взаимоотношение (и противопоставление) в контексте жизненного цикла, "ритуальной биографии", т.е. их принадлежность к разным по основной схеме подвидам переходных ритуалов. Вторым, не менее важным аспектом их сопоставления является только что упомянутая проблема "героя" обряда, "ego", с точки зрения которого строится и/или осознается обряд.

Для свадьбы это вопрос ключевой. Именно из-за этого мы предлагали в свое время рассматривать свадебный обряд как выражение сразу двух "точек зрения": жениха (вкуче с его родней, деревней, "поездом" и т.п.) и невесты (также вместе с ее окружением), т.е. как взаимодействие двух текстов, реализующих эти точки зрения, — мужского и женского (сокращенно: М-текста и F-текста). Эти тексты, как выясняется, существенно различаются по сюжету, по семиотизации пространства и т.п.<sup>32</sup>

Однако многообразие "точек зрения" этим не исчерпывается. В обрядах участвуют не только главные "герои", но и второстепенные персонажи (родня молодых, подружки и парни, гости и т.п.) и для многих из них обряд тоже играет роль переходного (хотя и второстепенного по сравнению с теми, где они выступают в центральной роли). Всякая обрядовая роль, исполнение которой возможно только для лиц определенного (прежде всего возрастного) статуса, когда-то исполняется данным индивидом в первый раз (и, соответственно, в последний) и такое исполнение носит "переходный" характер, т.е. является средством (единственным или одним из многих) утверждения индивида в этом статусе. Так статус девицы и парня оформляется участием в определенных весенних ритуалах и в свадьбе в качестве подружек и, соответственно, участников поезда жениха<sup>33</sup>. Ритуальная значимость этих обрядовых ролей подчеркивается тем, что "верхней" границей их исполнения для индивида является его собственная свадьба (как и границей участия в менее ритуализованных формах — хороводах, гуляниях и т.п.). Сходным образом каждая женщина когда-то впервые приглашается на свадьбу в качестве свахи или замужней гостьи (статус последней оформляется соответствующими величальными песнями). Каждую старуху когда-то впервые приглашают для омывания и обряжения покойника, на роль вопленицы или повивальной бабки. В этом смысле те элементы свадьбы и похорон, которые рассредоточены по календарным обрядам (чествование молодых, поминальные обряды и т.п.), также придают этим календарным обрядам переходную функцию — т.е. очередной раз закрепляют индивидов в новом статусе.

В этих случаях, однако, не все исполнения ("экземпляры") обряда равноценны, и переходный смысл в полной мере можно приписать только первому (и, может быть, последнему) участию в таком ритуале. Гораздо более очевидна конституирующая роль "чужих" переходных обрядов для родственников главных их участников. Как только что отмечалось, родины (особенно первые) кардинально меняют статус родителей ребенка, т.е. превращают молодоженов в

*родителей*, но они меняют и статус родителей этих молодых, превращая их в *дедов* и *бабок*. Меняется статус родителей и после свадьбы детей, к ним теперь применяются термины *свекор*, *тесть* и т.п. Родственники в том же поколении также приобретают термины свойства: *шурин*, *золовка* и т.п., но их новый статус менее ощутимо проявляется в ритуальной практике (хотя первое участие в такой роли в обряде, несомненно, тоже отмечено). Тем не менее, участие в свадьбе в роли "младшей сестры невесты" может играть существенную роль в приобретении "брачноспособности", так как существует не всегда соблюдаемый, но несомненно осознаваемый запрет выдавать замуж младшую сестру раньше старшей.

Не менее важную переходную роль для родственников играет и погребальный обряд. Муж или жена покойного превращается из *мужика* или *бабы* (*старика*, *старухи*) во *вдовца* или *вдову*. Для других представителей того же поколения перемены менее существенны (хотя смерть старшего брата или сестры в принципе меняет статус индивида в структуре родственных связей). Поколение старше, чем его, в принципе в ситуации похорон не должно быть представлено; в нормальном ("идеальном") случае человек "должен" умирать позже своих родителей (и отклонения фиксируются в обряде, во всяком случае в словесных текстах). Таким образом, после смерти родителей дети становятся старшим поколением в семье и их статус меняется принципиально. Характер этого изменения зависит от уже имеющегося статуса детей: женатый сын превращается в *хозяина* (если он жил совместно с родителями), в старшего в семье. Замужняя дочь по определению уже не принадлежит семье родителей, так что ее статус меняется не столь ощутимо. Неженатые (незамужние) превращаются в *сирот*. Показательно, что это название применимо к ним только до брака (взрослых не называют сиротами<sup>34</sup>) и последний раз проявляется именно в свадебном обряде, где имеется специальный вариант ритуала для невесты-сироты (для жениха этот статус выражен менее явно). К статусу невесты-сироты нам еще придется вернуться.

Однако для похорон актуально не только противопоставление "главного" и "второстепенных" персонажей. Неоднозначно решается и вопрос о самом "главном герое", т.е. о том, кто собственно является его погребального обряда. Несомненно, что основной переходный смысл обряда связан с умершим, его роль в качестве его несомненна. Однако она проявляется не на всех уровнях ритуала. Так, в вербальных текстах, звучащих на похоронах, в роли первого лица (его) выступают всегда те или иные родственники покойного (вдова, вдовец, дети, близкие родственники). Причитают ли сами родственники или от их имени причитает "профессиональная" плачя, но во всех случаях "первое лицо" в тексте задано однозначно. И как раз возможность причитать от лица другого человека подчеркивает то, что в похоронах не встречается причети от лица покойника (о некоторых кажущихся исключениях — см. ниже).

В других традициях встречаются ситуации, в которых роль его, приписанная одному из живых участников (например, одному из

родственников покойного), имеет формальное выражение в погребальном обряде. Такой случай упоминает, например, Леви-Стросс, говоря о ритуальном распределении пищи у бирманцев: оно оказывается одинаковым в серии разных обрядов, где роль его играет соответственно устроитель пира, охотник, убивший распределяемую дичь, и наследник покойного<sup>35</sup>. Отдаленные аналогии, относящиеся к роли наследника, можно обнаружить, видимо, и в европейских культурах, но в целом наш материал не дает возможности отчетливо выделить кого-то одного из родственников покойного в качестве безусловного его погребального обряда. Скорее нужно говорить о коллективной точке зрения, отличной от "главного героя" обряда — о точке зрения живых, в целом противопоставленных покойнику.

В некоторых метатекстах подчеркивается "неучастие" в похоронах самого покойника, противопоставленное деятельному участию живых: *Кто делает — не для себя, / Кто покупает — тому не нужен, / А кому нужен — тот не знает*, разгадка: *гроб* [Садовников, № 2116], ср. варианты: *Кто знает — тому не нужен, а кому нужен — тот не знает* [2116б]; *Кто купил — тому не надобно, а кому надобно — тот не просит* [2116д].

Именно с точкой зрения живых связан упомянутый обрядовый комплекс, направленный на восстановление и закрепление границы между живыми и мертвыми. Анализ структуры погребального обряда с точки зрения этого противопоставления обнаруживает в нем сосуществование двух противопоставленных текстов: текста, связанного с покойником, с однонаправленной линейной структурой (по крайней мере в плане выражения ритуала), и текста, связанного с живыми, который точно соответствует обычной трехчастной схеме переходного ритуала: 1) путь "туда": подготовительные обряды, отправление, отделение от коллектива (т.к. в похоронах участвует не весь коллектив), путь на кладбище; этот этап отмечен доминирующей ролью причитаний, плача; 2) погребение, пребывание на кладбище, "пограничный период"; 3) возвращение: путь с кладбища, реинкорпорация в коллектив (ср. особенно обряды очистительного характера), поминки; как правило, именно к этой части обряда приурочены "позитивные", "комические" и т.п. действия (хотя отдельные элементы этого рода могут проникать и во второй и даже в первый период). Коллективная точка зрения, как уже отмечалось, связана с судьбой не только умершего индивида, но и его семьи и всей общины (и даже всего мира живых в их отношениях со Смертью).

Именно такая двусоставная схема погребального обряда находит точное соответствие в структуре двух "субтекстов" свадьбы. М-текст в вирилокальном обряде представляет собой типичный трехчастный переходный ритуал с подчеркнутым путем туда и обратно, тогда как F-текст — это в общем случае "линейный", однонаправленный текст<sup>36</sup>, в котором, как и в похоронах, возникает несоответствие между уровнем действий и уровнем их осмысления: путь невесты продолжается в ту же сторону, что и прежде, но с какого-то момента начинает осмысляться уже не как путь на тот свет, а как путь в мир живых, "воскресение". Мы трактовали это как "содержательное"

переключение F-текста на точку зрения, на язык M-текста. Если это верно, то в этот момент в обряде возникает расхождение между интерпретацией пути самой невестой и остальной ее группой, для которой путь невесты необратим и весь целиком направлен "туда", в чужой мир. Ситуация разительно напоминает соотношение "точек зрения" живых и мертвеца в похоронах, что находит и формальную аналогию в возвращении провожатых невесты из дома жениха или даже раньше, не доезжая до этого дома. Иногда все участники свадьбы, присутствующие в доме невесты, сопровождают ее до конечной цели пути (и их возвращение, уход домой противопоставляется окончательному переселению невесты в новый дом — ср. соответствующую терминологию в погребальном обряде)<sup>37</sup>. Иногда часть родни невесты остается дома, в частности, могут оставаться родители (ср. в похоронах эксплицитный запрет для матери провожать покойных детей: "Мацери не идуць на могилицы — грех")<sup>38</sup>. Иногда все или часть провожатых проезжают только часть пути и этот вариант представляет наиболее полную аналогию с концептуальной стороной пути в погребальном обряде. Нужно, впрочем, подчеркнуть, что при всем расхождении между самим ритуальным путем и его осмыслением, путь, проходимый самой невестой, целиком покрывает тот путь, который она проходит в содержательной интерпретации ритуала; в этом смысле различие похорон и свадьбы как "крайнего" и "срединного" ритуалов сохраняется даже в рамках этого наиболее близкого сопоставления.

Из всего последующего будет понятно, почему погребальная тематика более характерна (во всяком случае, более эксплицитна) для F-текста. M-текст содержит, как правило, более "условные" мотивы (трудного пути, опасностей и т.п.); "загробная" природа пути жениха мало проявляется в свадьбе как таковой и восстанавливается скорее из общей схемы инициации, а также из многочисленных нарративных параллелей (в которых как раз эта сторона брачного сюжета представлена весьма полно). Отметим лишь один любопытный пример: "князь нареченный прощается со всеми: кланяется в ноги отцу с матерью, родным, посаженным братьям и сестрам, плачет, целует их и просит у них прощения, как будто он собирается не жениться, а умирать"<sup>39</sup>.

Таким образом, основные схемы свадебного и погребального ритуала обнаруживают соответствия "порознь", на уровне составляющих их "текстов" (субтекстов): погребальный ритуал, ориентированный на покойника, находит точное соответствие в F-тексте свадебного обряда, тот же ритуал с точки зрения "восприятия" и ритуальных действий живых соответствует M-тексту<sup>40</sup>. Это соотношение проявляется во многих аспектах структуры обряда. "Переходный" характер пути невесты выражается в частности в том, что последняя фаза этого пути в противоположность начальной отмечена запретом на плач — и в "бытовом", и в ритуальном смысле слова, т.е. и на слезы и на причитания, которые окончательно вытесняются песнями (кроме, разумеется, тех вариантов, в которых финальная часть свадьбы вообще не сопровождается песнями). Это находит соответствие в

похоронах, где, как правило, плач (и причет) также прекращаются после погребения (во всяком случае на обратном пути с кладбища)<sup>41</sup>. В свадьбе этот перелом может эксплицитно не обозначаться — тогда он приурочивается к венчанию, выходу из церкви или посещению кладбища (ср. приурочение аналогичного перелома к моменту погребения и ухода с кладбища). Однако встречаются и формально отмеченные случаи, когда невеста посредине пути (например, на околице) выбрасывает платок, в который плакала до сих пор (и с этого времени уже не плачет)<sup>42</sup> — этому точно соответствует закапывание в могилу "слезных платков", в которые плакали родные покойника<sup>43</sup>. Любопытное объединение этих обрядов обнаруживает засвидетельствованный в Тироле обычай сохранять платок, в который плакала невеста, до ее смерти и зарывать его с ней в могилу<sup>44</sup>.

Характерно, что приведенные сопоставления точны скорее на уровне элементов, нежели структур. В этом втором аспекте сравнение несколько осложняется: взаимоотношение пути невесты и ее спутников обнаруживает внутри F-текста аналогии к обитым "субтекстам" погребального обряда; прекращение плача в свадьбе связано с главным персонажем, с невестой, а в похоронах — с родственниками покойника, с живыми. Это, впрочем сопоставимо с тем обстоятельством, что невеста, как уже отмечалось выше, именно в этот момент переключается в систему восприятия, присущую M-тексту. Эта осложненность, неоднозначность параллелей соответствует общей неотчетливости "середины" пути невесты и неочевидности всей интерпретации этого пути. Показательно, что "рамочные" элементы F-текста, его начало и конец обнаруживают гораздо более точные и однозначные структурные соответствия погребальному обряду.

Нам приходилось уже отмечать параллель начальных частей похорон и свадьбы, т.е. действий, которые в "отправной точке пути" (доме покойника, родительском доме) совершаются по отношению к мертвецу и к невесте. Аналогия здесь начинается уже с того, что все действия совершают другие лица, невеста сама — только пассивный, бездеятельный объект этих обрядов<sup>44а</sup>, что весьма напоминает ситуацию, описанную в приведенных выше загадках о гробе: "неведение" покойника о том, что "для него" делается (как и неведение новорожденного младенца, ср. кстати параллелизм терминов *новорожденный*, *новобрачные*, *новопреставленный*), быть может, отдаленно перекликается и с внутренней формой слова *невеста* (согласно одной из этимологий от \**ne-* 'отрицание' и \**uedh-* 'знать, ведать', т.е. 'неведомая, незнакомая', но тем самым и 'неведающая')<sup>45</sup>.

Обрядовые действия, о которых идет речь, составляют, по реконструкции К. Уоткинса, минимальный необходимый набор элементов похоронного ритуала: *обмывание*, *одевание* и *вынос*<sup>46</sup>. В тех вариантах русской свадебной традиции, которые включают баню для невесты<sup>47</sup>, этот комплекс полностью повторяется: после бани невесту *наряжают* и *выводят* к жениху, причем соответствия охватывают как сами действия, так и их терминологию<sup>48</sup>: *смыть красоту* — *обмыть*, *нарядить*, *снарядить* (невесту) — *обрядить* (покойника); *вывод*<sup>49</sup> — *вынос*<sup>50</sup>. Существенно, что комплекс мотивов, связанных с одеванием

невесты, а именно с ее покрывалом, фатой (болг. *було*), включает и тему невидимости / невидения, слепоты<sup>51</sup> (ср. отмеченную тему "неведомой" невесты)<sup>52</sup>, т.е. характерный атрибут мертвеца.

Аналогия охватывает не только действия, но и их исполнителей; в бане и при снаряжении невесты главную роль играют подружки, т.е. девицы, а в обмывании и обряжении покойника — как правило, старухи (кое-где выделяется и роль стариков, например, при изготовлении гроба и некоторых других обрядах). Иными словами, главный персонаж обряда провожают те, кому ближайшим образом предстоит тот же переход ("ближайшим" в том смысле, что перед ним уже не должно быть других переходных обрядов). Не исключено, что это соотношение обрядов и их исполнителей осознается в самой традиции и даже эксплицируется; так, в загадке о похоронах обычное начало *идут лесом, поют куралесом* может заменяться неожиданным: *шли девки лесом, пели куралесом* [Садовников, № 2105, 2105а].

Не менее очевидные аналогии обнаруживает заключительная часть F-текста, с той оговоркой, что весьма трудно однозначно определить, какой именно момент следует считать "рамочным", отмечающим окончание обряда; кроме того, аналогия ослабляется тем, что в заключительной части свадьбы, как уже отмечалось, снимается формальное противопоставление M- и F-текстов, во всяком случае применительно к главным персонажам. Для второстепенных участников оно сохраняется, и с этой точки зрения свадьба завершается во *взраще- ние м* домой провожатых невесты (в тех вариантах, где они приезжают в дом жениха и участвуют в пире). Любопытно, что возвращение после пиршества и разлуки с невестой в принципе точно соответствует тому варианту погребального ритуала, когда поминальная трапеза совершается непосредственно на могиле<sup>53</sup>. Сам по себе свадебный пир как завершение хотя бы одного синтагматического фрагмента обряда, точно соответствует поминальной трапезе в доме покойного и, если с точки зрения M-текста это соответствие носит "прямой" характер, то для F-текста здесь возникает и "прямой", и "обратный" соотношение, отмеченное очень любопытной симметрией. Путь невесты, как и путь мертвеца, начинается описанной выше триадой действий, которые объединяют невесту с ее партией, но резко противопоставляют ее партии жениха. Пиршество завершает путь невесты и отмечает ситуацию, в которой она уже полностью инкорпорирована в число персонажей M-текста. Между тем, для похорон — соотношение обратное: начальные действия относятся к той фазе обряда, когда покойник еще физически не отделен от живых, а пиршество, когда оно завершает обряд, т.е. происходит в доме покойного, относится уже к периоду после расставания. Очевидным образом эта ситуация находит прямую (хотя не всегда полную) параллель с взаимоотношениями невесты и ее родни и "обратную" параллель, симметрию с взаимоотношениями невесты и персонажей M-текста.

Столь же функциональный, "рамочный" характер имеет первая *ночь "на новом месте"*, и ее отмечает столь же соотносимые друг с другом обряды. Бужение молодых наутро после первой брачной ночи распространено повсеместно (в частности, из-за необходимости засви-

детельствовать девственность невесты), но известно и бужение покойника наутро после похорон<sup>54</sup>. Одно из первых действий невесты наутро первого дня — это подметание пола (наряду с прочими "хозяйственными" испытаниями); такое же обметание могилы и тоже наутро первого дня известно, например, в Олонецкой губернии: могилу обметает (*опахивает*) старший из родственников покойного<sup>55</sup>. Для северновеликорусской диалектной зоны это действие повсеместно обозначается глаголом *пахать* — так что для Олонецкого названия обряда в общерусской, наддиалектной перспективе возникает омонимия с обрядом *опахивания* (плугом) в случае мора и падежа скота, очевидным образом взаимосвязанным с похоронами.

Наконец, самый последний элемент собственно свадьбы, который является одновременно началом "послесвадебного" периода, — это *отводины*, которые уже сопоставлялись выше с поминальными обрядами на 9-й и 40-й день. Молодые отправляются к родителям жены вместе, обряд таким образом завершает всю свадьбу, в которой уже не противопоставляются М- и F-тексты, однако в отводинах явно выделяется и функция завершения F-текста. Она очевидна с точки зрения родителей молодой (и здесь аналогия с поминальными обрядами полная), но и для самой невесты отводины формально замыкают "круговой" путь (замыкание отчетливо проявляется в терминологии: *вы-вод* и *от-водины*, префикс в последнем случае означает "обратное" действие, — "отменяющее" результат "прямого")<sup>56</sup> и в то же время "содержательно" подчеркивают "линейность", "необратимость" ее пути, т.к. невеста появляется в новом статусе, она приходит *в гости*, так же, как покойник — вернее душа — после похорон. В похоронной (поминальной) обрядности этот термин засвидетельствован эксплицитно<sup>57</sup>, и в описаниях обряда носителями, и в самих обрядовых текстах, причем в причети акцентирован "взаимный" аспект этого термина: *в гости* ждут и приглашают покойника домой (*гостем* в доме он становится уже в предпогребальной части обряда), *в гости незнакомые* отправляется покойник из дому, *в гости* на могилу приходит его родня<sup>58</sup>. Еще более существенно то, что в похоронной причети разработана конкретная система представлений о приходе покойника в гости<sup>59</sup>, в частности, в неузнаваемом облике. Он может явиться в антропоморфном облике: корабельника, калики перехожего, купца (последнее — в сущности, синоним *гостя*), этот человеческий, но измененный облик сопоставим с практикой замещения покойника в поминальных обрядах его ровесником, тезкой и т.п. Такой заместитель приходит, например, на 40-й день в дом покойника, сидит на "его" месте за столом (там, где в других случаях ставят для покойника рюмку) и расспрашивает, как живут без него<sup>60</sup>. Из зооморфных трансформаций покойника более всего распространено превращение в птицу, что вполне объяснимо на фоне представления души в виде птицы — мотив, который у восточных славян, видимо, отразился в празднике 40 мучеников. Все это находит аналогии и в свадебной причети и в соотнесенных с ней по сюжету песнях, входящих и не входящих в свадьбу: невеста превращается или хочет превратиться в птицу, чтобы вернуться в родительский дом<sup>61</sup>, обращается к корабельщикам

(или к родным), чтобы ее отвезли назад, о том же она просит ветер, бурю (последнее тем более интересно, что в других текстах ветры как раз уносят ее из дому). К этим же стихиям в погребальной причети (и в причети невесты-сироты) обращаются с просьбой "разметать" могилу, чтобы покойник мог встать, и такое соотношение мотивов весьма показательно: если в похоронах причеть с приглашением в гости непосредственно соотносится с поминальными обрядами и представлениями, параллельна им по смыслу, то в свадебных причитаниях речь всегда идет о подлинном возвращении в родительский дом, возвращении навсегда. Эти свадебные причитания сопоставимы с теми погребальными текстами, в которых речь идет не о приглашении в гости, временном, обрядовом возвращении души, а воскрешении, пробуждении покойника. По смыслу, по функции они как раз противопоставлены обряду *отводин* и подчеркивают, по контрасту, временный характер возвращения в обряде.

*Отводины* представляют собой рамочный элемент свадьбы, а поминание вообще выходит за синтагматические границы обряда. Такие аналогии элементов, предшествующих собственно обряду или следующих после него, можно продолжить<sup>62</sup>. На уровне ритуализованного "повседневного" поведения вполне параллельны подготовка приданого и приготовление смертной одежды (иногда — гроба) в тех случаях, где эта смертная одежда не совпадает со свадебной. В похоронном обряде к подготовительным этапам относится прощание умирающего с землей, родными и т.п. — аналогичному прощанию невесты посвящено большинство словесных текстов, произносимых в ее доме (прощание невесты составляет уже часть самого обряда, но предшествует отправке в путь).

Из предобрядовых действий особый интерес представляет помощь умирающему при "трудной смерти", которая, разумеется, напрашивается на сопоставление с помощью при трудных родах (не только по функции, но и за счет общности многих действий: развязывание узлов, открывание дверей, окон и т.п.). Именно такое сопоставление возможно указывает на "предварительный", "предобрядовый" характер всех действий с роженицей. В этой перспективе кажется правдоподобным рассматривать родины и крестины как один обряд, в котором сами роды составляют "подготовительную" часть, а крестины, связанные с путем в церковь и обратно — собственно ритуальную часть, включающую ритуально значимый путь. В этой перспективе может получить осмысление и свадебный "банный" обряд: путь невесты в баню и обратно совпадает с отмечавшимся выше путем роженицы<sup>63</sup> и в синтагматике свадьбы может рассматриваться как обряд предварительный по отношению к отправке в путь. Показательно, что один из основных текстов, констатирующих взаимосвязь рождения и смерти, выдвигает в качестве "основания сравнения" наготу: *Наг вышел я из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял [Иов, 1: 21],<sup>64</sup> Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришел [Еккл. 5, 14].* В этом контексте нужно подчеркнуть, что ритуально значимые переодевания есть не только смена одежды, но также обнажение,

которое подчеркивается его продолжительностью при омовении — и в свадьбе (баня), и в похоронах, и в родинах (омовение младенца) — и во время соития (в тех вариантах свадьбы, где невеста не должна ложиться в рубашке), и новое одевание. Последнее важно в перспективе всего жизненного цикла: нагота новорожденного сменяется пеленкой ("не-одеждой"), затем рубашкой (ср. неразличение женского и мужского наряда у маленьких детей) и т.д. "Полный" наряд женщина обретает после свадьбы (ср. многочисленные аналогии в различных "экзотических" культурах), и после смерти поверх платья надевают саван (там, где саван заменяет, а не дополняет одежду, он рассматривается как "не-одежда" и повторяет в этом отношении функцию пеленки, ср. перепоясывание савана детским свивальником)<sup>65</sup>.

Подводя итоги конкретных сопоставлений обрядов, можно сказать, что едва ли не все основные (во всяком случае синтагматически значимые) элементы F-текста находят аналогию в похоронном обряде, причем, как правило, в "тексте", соотносимом с покойником, а не с живыми. Эта асимметрия находит типологическую параллель в том, что классическая половозрастная инициация (с ее типичной "круговой схемой", какую мы находим также в M-тексте свадьбы и в "тексте живых" в похоронах) в мировом этнографическом материале гораздо шире засвидетельствована для мужчин, нежели для женщин. Другая аналогия состоит в различном отношении к смерти в текстах с мужской и женской "ориентацией"<sup>66</sup>. Например, сопоставление могилы и утробы нейтрально применительно к родам, но применительно к соитию отмечано несомненно мужской ориентацией<sup>67</sup>. В русском материале этому соответствует женский род слова смерть и представление о Смерти (персонаже) как жене<sup>68</sup> (например, в песнях: *взять другую жену, обручиться с другой* в качестве известия о смерти; ср. развитие этого мотива: виселица — жена и т.п.), а также многочисленные персонификации, в том числе основанные на каламбурном обыгрывании косы (вплоть до "Балаганчика" Блока). Разница ориентации проявляется и в таких метатекстах, как эфемистические обозначения смерти и гадания. Таковы разные обозначения смерти для мужчины и женщины: *поглядае до дому* — о старике и *собираецца замуж* — о старухе<sup>69</sup>, а также гадания с альтернативными "разгадками": для всех данный результат гадания означает смерть, а для девушки — брак (примеры приводились выше).

\* \* \*

Отмеченные структурные аналогии между похоронами и свадьбой и представляют тот необходимый контекст, в котором только и могут получить сколько-нибудь последовательную и осмысленную интерпретацию конкретные схождения между этими обрядами, относятся ли они к "типологическим" связям или к "заимствованиям"<sup>70</sup>. Многие конкретные случаи были уже упомянуты в той или иной связи в предыдущем изложении, другие в изобилии представлены в этнографической литературе и требуют, как правило, лишь помещения в правильный контекст. Мы остановимся здесь только на одном

конкретном примере, который представляет большой самостоятельный интерес и в то же время хорошо иллюстрирует проблемы, возникающие в таком сопоставительном исследовании, в частности, уже упомянутую проблему принадлежности конкретных схождения к категории "типологических" или "генетических" связей.

Дело в том, что отмеченное выше соотношение "срединных" и "крайних" ритуалов, при которых родины и похороны в принципе могут представлять собой план содержания свадебного обряда, заставляет а priori предполагать, что наряду с "типологически" объяснимыми схождениями должны найтись такие элементы свадьбы, функция которых как раз состоит в отсылке к погребальному обряду, к экспликации и актуализации темы похорон в свадьбе. В частности, такую функцию естественно, на наш взгляд, приписать жанру свадебного причитания. Подчеркнем, что этот вопрос не связан однозначно с проблемой происхождения свадебной причеты; неоднократно отмечавшиеся различия свадебных и похоронных причитаний (в частности, в напевах), проблемы распространения свадебной причеты и другие сложности, не позволяющие, может быть, возводить свадебный жанр к погребальному, не отменяет того факта, что в синхронном бытовании свадебная причета, пронизанная мотивными и лексическими цитатами из погребальной, несомненно, выполняет именно цитатную функцию, актуализируя связь с погребением, эксплицируя похоронный код в свадьбе. Нужно отметить, что похоронная причета может проецироваться не только на причитания, но и на другие словесные жанры в свадьбе. В сфере терминологии такой пример представляет собой блр. диал. *вылічанне 'причитание', выліцаць пахороннага 'голосить по покойнику'*<sup>71</sup> — ср. *величание, величать* в свадьбе. Любопытно, что Даль, по-видимому, производит *причитать* от *читать 'читать'* [Даль, Сл. под словом *причислять*], хотя не исключена связь с *читать по покойнику* (ср. полесск. *учытваць 'причитать'* [Седакова. Материалы..., 256].

На фоне описанных выше соотношений "субтекстов" свадьбы с похоронами вполне естественной оказывается преимущественная или почти исключительная связь причитаний с женщинами. В похоронах, по большинству свидетельств, причитают только женщины, особенно в тех местностях, где существуют "профессиональные" плачи. Однако в других местах, в тех редких случаях, когда вообще общаются о мужских причитаниях, о них говорят, как о возможном, но редком явлении: "мужчины чаще не голоса, хотя специальных ограничений здесь не существует"<sup>72</sup>, ср. формулировку Даля: "*Причитатель м., -тельница ж. (...) причетчик, -чица (мужское редко употр.) кто причитает; невеста или девка запевала на девичнике, сродница покойника или сторонняя плачей*" [Даль, Сл. под сл. *причислять*]. Другое противопоставление: "отец причитает так же, как и мать, только мало" [Пинежск. с. 256, коммент. к № 154]. С другой стороны, встречаются и обратные примеры — эксплицитный запрет на плачи: "Сыны ны плачуть. Нима дочки — плакати нима кому", "мужчины не голоса, воны церплять"<sup>73</sup>. В свадьбе причитания вообще составляют исключительную принадлежность F-текста, и исполнители и адресаты

причѣти принадлежат к партии невесты и при этом почти исключительно к младшей возрастной группе (т.е. группе незамужних девиц — отметим, что таким образом признак "женский" в смысле принадлежности к F- партии дублируется и в отношении пола самих исполнительниц). За вычетом обращений невесты к родным, основная часть причитаний исполняется (в разных вариантах) или невестой, или подружками, или и невестой и подружками (причем во всех случаях имеет место реальный или фиктивный диалог между ними). Выделение подружек вполне согласуется с тем, что уже говорилось об их функциях в начальной части ритуала (ср. уже приводившуюся загадку, подчеркивающую именно пение: *Шли девки лесом/Пели куралесом*). Особый случай, когда в свадьбе причитают профессиональные вопленицы (которые обычно не относятся к группе девиц), — непоказателен, он сближает свадьбу с похоронами и заменяет половозрастное распределение функций профессиональным (характерно, что в погребальном обряде старухи выполняют ряд функций, включая причѣть, даже если и не являются профессиональными плачущими, что, кстати, свидетельствует о вторичности этой ситуации в свадьбе). При этом противопоставление "уходящей" невесты и "остающихся" подружек может получать формальное выражение на разных уровнях (жанровом и мелодическом): в одних вариантах — это противопоставление песен и причитания, либо "эквиполентное" (подружки только поют, невеста только причѣтает), либо "привативное" (подружкам свойственны и песни и причѣть, а для невесты допускается только причѣть), в других — это противопоставление напевов свадебных и погребальных причитаний<sup>74</sup>. В.А. Лапин указал нам на любопытную ситуацию: в некоторых вариантах свадьбы подружки могут причѣтать (хором) на свадебный напев, а невеста (в ответ или одновременно с ними) — на погребальный<sup>74а</sup>.

Однако аналогия между причѣтью подружек и старух-воплениц получается неполной. В похоронах могут причѣтать родственники покойного или же от их имени причѣтают вопленицы. В свадьбе причѣтают подружки и сама невеста; подружки, независимо от конкретных особенностей исполнения (хоровая причѣть подружек, причѣть подружек вместе с невестой, диалог подружек с невестой) могут либо оплакивать невесту, либо причѣтать от ее имени. Невеста же причѣтает "сама", т.е. исполнитель здесь совпадает с первым лицом в тексте причитания.

Именно причѣтание главного персонажа обряда или причѣтание от его имени и составляет принципиальное отличие свадьбы от похорон. В погребальной причѣти покойник всегда — только адресат причитания, ни родственники, ни профессиональные плачущие, как уже отмечалось, не причѣтают от имени покойника.

Показателен такой редкий и любопытный пример, как причѣть, содержащая "просьбы к односельчанам от имени умершего простить ему все обиды, нанесенные когда-либо соседям"<sup>75</sup>. Пример тем более интересен, что сами исполнители описывают сюжет причѣти теми же словами: "У нас як пахароннага нясуць на могiлкі, мы ўжо просiм быдта ад яго (т.е. как будто от него, от его имени)

выбачэння ('прощения') яму ў суседзяў"<sup>76</sup>. И все же при этом в самом тексте причитания не появляется первого лица — покойник, от имени которого просят прощения, все равно остается адресатом и именуется во втором лице: *Браточак мой... Няхай твае суседачки/Табе выбачаюць...*, далее идет подробное развитие темы — перечень возможных обид, причиненных соседям, и соседи — истинные адресаты этой части причитания — отвечают: *выбачаем мы яму, выбачаем*<sup>77</sup>.

Другой пример, в котором как раз появляется первое лицо, также не может служить опровержением сказанного, т.к. в этом случае текст, произносимый от имени покойного, представляет собой прямую речь внутри текста причитания, обращенного к нему же (собственно, в тексте представлен даже не монолог покойного, а его диалог с покойными родителями): *Круглый-то ты да сиротиночка,/Уж бедный ты да ягодиночка.../Твои родители там (т.е. на том свете) да услышали,/Сиротиночку они да встречали.../Уж к себе его да принимали./—Уж дитя-то ты наше милое,/Как ты там жило-поживало (...)/Как тебя люди добрые да обожали,/Как они к нам тебя да снаряжали.../Какие саваны тебе да одевали?/—Жил я да поживал/Добрыхонько да хорошихонько,/Умирал-то я с радостью,/Снаряжался да я к отцу да к матери,/Повстречал меня да родный папенька,/Родный папенька да родна маменька... [Пинежск., № 171]. Подобные примеры прямой речи в тексте известны в разных жанрах и не могут считаться речью, произносимой от лица покойника. Сходный прием встречается, например, в песне (в свадьбе невесты-сироты): *Маринина матушка,/Маринина родная/Да по тому свету ходить,/Господа Бога просить:/—Спусти мне, Боже/И с неба на землю, / На сиротскую свадьбу*<sup>78</sup>.*

Это не значит, что такого феномена вообще не может встретиться. В других традициях известны случаи вещания от имени того или иного "отсутствующего" персонажа, в частности божества, как и другие формы ритуального воплощения такого персонажа, в частности, в виде ритуального заместителя. Как уже отмечалось, в восточнославянской поминальной обрядности встречается такой заместитель, но в самом похоронном обряде нам такие случаи неизвестны<sup>79</sup>.

В контексте нашего сопоставления причеть невесты, как и причеть от ее имени не просто не находит соответствия в погребальных текстах — такое соответствие для похорон противоречило бы логике обряда (ср. выше о "пассивности", неведении и сходных признаках мертвеца). Таким образом, на фоне погребального обряда причеть невесты выступает как некий оксюморон, как голос покойника. Характерным образом, в обряде, ближе всего соотнесенном с погребальным — в свадьбе невесты-сироты, причеть главного персонажа снимает этот парадокс: причитает сама невеста (или от ее имени подружки или вопленицы, что в данном случае несущественно), но оплакивает она не себя, как в причети, обращенной к живым родителям, а подлинных покойников — своих родителей. Собственно причеть невесты-сироты, обращенная к покойным родителям, и по своим мотивам и по функциям — это вообще не свадебная причеть, а похоронная. Весь комплекс обрядовых действий и текстов, отлича-

ющих свадьбу сироты от обычной свадьбы, совершенно особым образом связан с погребением — это даже не "цитата", не заимствование элементов погребального обряда в свадьбе, а непосредственное включение в нее целого обрядового текста — элемента похоронного и одновременно поминального ритуала.

Свадьба сироты представляет собой явление, симметричное так называемым "похоронам невесты", т.е. воспроизведению — редуцированному, но вполне явному — свадебного обряда при похоронах незамужней девушки или неженатого парня. Полнота жизненного цикла ритуалов требует в случае невыполнения одного обряда включения его в следующий за ним обряд, поэтому похороны не просто "цитируют" свадьбу, а включают ее как обязательный компонент (более или менее полно выраженный)<sup>80</sup>. Свадьба сироты также связана с нарушением нормальной последовательности событий. Смерть, вообще говоря, — участь стариков, т.е. в нормальных условиях — дедов и бабок. Если умирают родители незамужней девушки (как, впрочем, и неженатого парня) она обретает ненормальный статус сироты<sup>81</sup>, и в этом смысле ее участие в похоронах родителей происходит вообще говоря несвоевременно. Ситуация свадьбы сироты отмечена, таким образом, не только нарушением нормальной структуры семьи — о чем в основном и говорят все словесные тексты, составляющие специфику такой свадьбы (*благословить то меня некому*), — но и нарушением правильной последовательности ритуалов. Соответственно и действия сироты — ее обращения к покойным родителям (в причети) и особенно — посещение кладбища, родительских могил (т.е. наиболее эксплицитная форма контакта с ними, ср. сказочные мотивы общения сироты с мертвыми родителями которое чаще всего происходит на могиле) представляют собой одновременно восполнение недостающих компонентов свадьбы — ритуальных действий родителей — и в то же время завершение похоронного обряда — похорон родителей и их поминания. В принципе всякая ритуальная ситуация, как уже отмечалось, может включить в себя элементы другого ритуала, в этом смысле можно рассматривать посещение могил просто как еще одно из поминальных действий. Но этот случай отличается некоторыми особенностями. С одной стороны, поминание здесь носит подчеркнуто завершающий характер, и действительно, невеста не просто переходит в другую семью, но при вирилокальном браке, и тем более при сколько-нибудь отдаленном жительстве жениха, посещение могил во время свадьбы может оказаться последним выполняемым ею поминальным обрядом (кроме церковного поминания, не связанного с посещением кладбища), во всяком случае последним регулярным, обязательным поминанием. С другой стороны, посещение могил отмечено причитаниями, которые в основном не свойственны поминальным обрядам и обязательны только на похоронах. Контекст свадьбы не меняет дела, перед нами все равно ситуация причитания на могиле, причем причитания по своим сюжетам погребального.

Если выделить повторяющиеся, т.е. обязательные элементы причеги невесты-сироты, то они вполне отчетливо покрывают обе эти

сферы, свадебную и похоронную: с одной стороны, жалобы на отсутствие родителей на свадьбе (т.е. на то, что "некому" совершить те или иные действия), с другой стороны, призывы "проснуться", "встать" из могилы — т.е. мотивы чисто похоронные. Показательно, что частушка прямо связывает тему "бужения" (см. об этом термине выше) со свадебной ситуацией: *По могилочке хожу, / Родима маменьку бужу. / Ты вставай, родима маменька, / Я взамуж выхожу*<sup>82</sup>. Не исключено, что в контексте свадьбы эти призывы приобретают дополнительный смысл по сравнению с похоронами: смысл призыва не к воскрешению (в этом или том мире), а к временному контакту для исполнения своей ритуальной роли, помощи сироте (как это имеет место опять-таки в сказочных сюжетах о сиротах, разумеется, напрашивается параллель со встречей Одиссея с матерью в Аиде — в ситуации, сопоставимой не только с шаманскими путешествиями, но и с обычным гаданием). Тем не менее погребальный характер причети вполне очевиден и отнюдь не исчерпывается и не объясняется единством мотивов, общих для похоронной и свадебной причети вообще.

Взаимосвязь двух ситуаций: похорон незумужней девицы или неженатого парня и свадьбы сироты — видна на еще одном примере — похоронах неженатого сироты<sup>83</sup>. Уже цитировавшийся выше плач по сироте представляет собой едва ли не уникальное "диалогическое" причитание, вернее, причитание, включающее на правах передаваемой прямой речи диалог между сиротой и его покойными родителями. Можно предположить, что здесь действуют те же механизмы, что и в случае свадьбы сироты: причитание пытается "задним числом" исправить ненормальность предыдущей погребальной ситуации и в этом смысле оно является "поминальным" причитанием по родителям покойного. В то же время причитание направлено и на возмещение другого пропущенного ритуала: вслед за рассказом о встрече с покойными родителями следует: *Повстречали меня да красны девушки, / Красны девушки да все подруженьки, / Повели меня ко белу столу... Подают они да золото кольцо, / Золото кольцо да обручаньицо* [Пинежск., № 171].

## Примечания

<sup>1</sup>По сравнению с многими другими работами, систематичностью отличается рассмотрение материала в статьях О.А. Седаковой, но они касаются только одного аспекта: свадебного кода в погребальном обряде, см.: *Седакова О.А.* Содержательность вариаций обрядового текста (восточнославянский погребальный обряд) // *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум* по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, С. 85—87; *Она же.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // *Полесский этнолингвистический сборник*. М., 1983. С. 246—261.

<sup>2</sup>См.: *Байбури А.К., Левинтон Г.А.* К описанию структуры пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978. С. 89—105; *Невская Л.Г.* Семантика *дороги* и смежных представлений в погребальном обряде // *Структура текста*. М., 1980. С. 228—239; *Чистяков В.А.* Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982, С. 114—126; *Седакова О.А.* Содержательный план славянского погребального обряда // *ПО*. С. 70—76.

<sup>3</sup>В названной работе мы констатировали взаимосвязь места жениха и невесты за столом с местом, куда кладут покойника; и то и другое совпадает с местом, которое обычно (вне обряда) занимает хозяин дома. Это, скорее всего, пример параллельного "заимствования" в оба обряда, но полной уверенности в этом, конечно, быть не может.

<sup>4</sup>См.: Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда// Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 163.

<sup>5</sup>Подробнее смотри об этом: Левинтон Г.А. К статье Д.К. Зеленина "Обрядовое празднество совершеннолетия девушки у русских"// Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979, С. 172—178.

<sup>6</sup>См., например: Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, С. 137—138; Толстой Н.И. Три обряда: литовск. *kalėdė*, украинск. *колодий*, сербск. *бадняк*// Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. М., 1983. С. 46—48.

<sup>7</sup>См. Левинтон Г.А. К вопросу о "малых" фольклорных жанрах: их функции, их связь с ритуалом// Этнолингвистика текста: Семантика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. 1. М., 1988. С. 150—152.

<sup>8</sup>Подблюдные песни цитируются по: Земцовский, №№ 180, 271, 258, 272.

<sup>9</sup>Например: "Видеть во сне свадьбу, себя под венцом — к смерти своей, кого-то из родных" (Костромская губ. — цит. по: Бушкевич С.П., Страхов А.Б. Восточно-славянский "красный траур" по данным фольклора и погребальной обрядности// ПО. С. 21, ср. комментарий там же), ср. также: "Венчание (бракосочетание) собственное видеть — к смерти или тяжелой болезни" (Зеленин Д.К. Эстонские толкования снов// ЖС, 1906, в. IV. С. 185); "Во сне делать гроб — предвещает свадьбу" (Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива ИРГО. Спб., 1916. Т. III. С. 1262, Саратовская губ.).

<sup>10</sup>Последующие примеры из: Смирнов Вас. Народные гадания Костромского края// Четвертый этнографический сборник. Труды Костромского общества по изучению местного края, вып. 41. Кострома, 1927, №№ 2, 36, 38, см. также №№ 13, 93, 121, 417, 427, 453, 454, 465, 475 и др.

<sup>11</sup>Ср. также другой тип варьирования, когда одна и та же подблюдная песня трактуется то как предвестие смерти, то — брака [см. Земцовский, №№ 310—311].

<sup>12</sup>Смирнов Вас. Указ. соч., № 50. Ср. аналогичный случай с подблюдной песней: "означает пожилым смерть, а незамужним — вступление в брак" (Земцовский, № 319).

<sup>13</sup>Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности// Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 47, прим. 31.

<sup>14</sup>В частности, для русскоязычной научной традиции это отчасти обусловлено влиянием В.Я. Проппа, с которым связан широкий интерес к инициационному комплексу. По той же причине на инициацию часто смотрят сквозь ее отражение в сказке, которая воплощает идеальную схему переходного ритуала вообще.

<sup>15</sup>Как будет видно из всего последующего, мы отказались от крайней формулировки, предложенной в тезисах доклада, составившего основу настоящей статьи (Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба// ПО. С. 7), где вообще отрицалась применимость этой схемы к историческим засвидетельствованному обряду.

<sup>16</sup>Ср. в причитаниях распространенный мотив "возвращения" мертвого в каком-то ином, неизвестном виде (например, в облике птицы и т.п.). Сюжеты о воскресении мертвых, т.е. их полноценном возвращении в мир живых всегда трактуют этот возврат как чудо, волшебство (даже в традициях, где такие сюжеты очень распространены, они всегда относятся к шаманам, колдунам и т.п.).

<sup>17</sup>Аналогом из инициационных обрядов может служить монашеский постриг, если рассматривать его с точки зрения глобального противопоставления "монахи/миряне", однако с другой точки зрения монах может оставаться жителем той же местности, т.е. членом того же макроколлектива. Сходным образом интерпретируются и собственно инициационные ритуалы: юноша переходит в класс, скажем, воинов, но остается членом того же поселения, рода или другого вида коллектива.

<sup>18</sup>О термине *гость* в погребальном обряде см.: Невская Л.Г. Семантика *дороги...*, а также многочисленные этимологические работы, посвященные этому слову и шире — терминологии обмена (Э. Бенвенист, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров). Ср.

этимологическую фигуру в причитании: *Вы меня бедну простите-тка/Ко мне в гостюшки гостите-тка* [Карел., № 41].

<sup>19</sup>Для славянской традиции такие факты представлены прежде всего в календарных контекстах (например, символка "семени", поддерживаемая евангельской терминологией) и на таких абстрактных уровнях, как отдельные виды взаимных отсылок между ритуалами календарного и жизненного цикла. И то и другое (т.е. календарный, "аграрный" контекст и абстрактно-теологический уровень представлений) видны и в таких позднейших отражениях этих мотивов, как, например, у Пастернака:

...поле во ржи и пшенице  
Не только зовет к молотбе,  
Но некогда эту страницу  
Твой предок вписал о тебе.  
Что это и есть его слово,  
Его небывалый почин  
Средь круговращения земного  
Рождений, скорбей и кончин.  
(Разрядка наша. — А.Б., Г.П.).

<sup>20</sup>См.: *Серебряная М.И.* К интерпретации народных представлений о "заклятой земле"/Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 74—77 (записи в Брянской и Гомельской областях). Любопытно, что основное занятие "русалок" по приходе домой — прядение. К анализируемому ниже мотивам упомянем также, что русалка ухаживает за своим ребенком ("умрет русалка, дитёнок астанца, ана хадила, его мыла". Ср.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987, №№ 73, 386 по указат.: А III 18, Г III 1а). Любопытно также описание: "Русалка одна жила где-то у семьи... ничего не ела, а всё сидит" (ср. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. Указат.: А III 13).

<sup>21</sup>*Седакова О.А.* Содержательность вариаций обрядового текста, С. 86.

<sup>22</sup>Там же. Две приведенные формулировки выступают у О.А. Седаковой как обозначение двух содержательных тенденций в погребальном обряде. Наличие этих тенденций, видимо, подтверждается их географическим (диалектным) распределением, и мы не предполагаем его оспаривать, однако интерпретация этих комплексов может быть и не столь однозначной. "Смеховые" и т.п. действия в похоронном обряде могут трактоваться не только как "профилактические", способствующие укреплению границы, но и как действия, обеспечивающие "воскресение" покойника, т.е. опять-таки достижение им того света. Такая, явно более традиционная интерпретация "обрядового смеха", видимо, все же, не менее вероятна. С другой стороны, если погребальный обряд регулирует отношения живых не только с покойником, но и с самой Смертью, то те элементы ("смеховые", зротические, свадебные), которые в традиционно-фрээрзовской этнографии считаются "продуцирующими" (чем мы только что и воспользовались), могут получить и более "метафорическое" осмысление — как своего рода "противовес", гипостазирование жизни в присутствии Смерти (тема "пира во время чумы"), а не просто "магическое" действие, направленное на изгнание Смерти.

<sup>23</sup>Такой запрет известен и в актуальных представлениях, в том числе и у восточных славян (см. *Седакова О.А.*, Материалы... С. 256).

<sup>24</sup>Классический пример — сюжет Лаодамии, ср. с этим такие представления, как то, что к неутешным вдовам муж летает в виде огненного змея (*Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае//Второй этнографический сборник: Труды Костромского общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15. С. 48; *Померанцева Э.В.* Указ. соч. В. 46; Мифологические рассказы... Г III 7). В развернутом виде сюжет о появлении призраков, отозвавшихся на причитания живых, известен у оджибва, он был записан Г.Р. Скулкрафтом и отсюда вошел в "Песнь о Гайавате" (песнь XIX, отметим там эксплицирование запрета на оплакивание). См.: *Schoolcraft H.R.* Algonic Researches, N.Y., 1839, V. 2. P. 61—66; *Idem.* Travels in the Central Portions of the Mississippi Valley, 1825. P. 412—420; *Osborn Ch. &*

Osborja S. "Haiawatha" with its Original Indian Legends. Lancaster, Pennsylvania 1944, P. 225—228.

<sup>25</sup>См. Азадовский М.К. Статьи о литературе и фольклоре. М.; Л., 1960. С. 118: *Жил мужик, жена у него лентяйка... Дошли до самого нельзя: обносились, оборвались. Говорит муж жене с укором: "Ну, умру я, во что ты меня оденешь?" — "Не беспокойся: наряжу, наряжу!"... Муж однажды притворился мертвым: что де жена будет делать, как его нарядит. Взляла жена клубок пряжи и ну обматывает мужа... Обмотала, обмотала, села выть и причитать: "Куда ты, сердешный, собрался?" Муж не вытерпел и отвечает: "По рыбу, по рыбу..." Встал и давай жену бить... Характерно, что сам жанр причитания (без призывания покойника) служит поводом к воскрессению.*

<sup>26</sup>Первая часть загадки представляет особый интерес, ср. разворачивание мотива наказания: *Сорок недель сидел я в темнице, / Шесть недель — в болынице, / Двадцать недель меня вязали, / Да год на виселице держали* [Садовников, 1709]. "Сорок недель в тюрьме сидел, а год со днем на виселице висел" [Там же, № 1709а, дословно то же — Даль, I, с. 228]. Эта первая часть непосредственно связана с погребальной символикой, кроме числа 40 эту связь обнаруживает сама тема тюрьмы: загадка *Крепки стенки да охотничков мало* имеет разгадку "гроб" [Садовников, 2113] и "острог" [2133]. Переключка загадки о младенце и погребальной тематике хорошо прослеживается в "пищевом" коде: *Липова загибка, / Мясной пирожок* [1719], "младенец в зыбке" при *Деревянный пирог / Начинка мясная* "гроб", 2108], ср. также в загадках о похоронах *...несут деревянный пирог с мясом* [2105]. Тот же мотив отражается в свадьбе: обычный пирог без начинки — чтобы невеста не была "с начинкой" [Запись Г.Г. Шаповаловой — устное сообщение]. Далее тема пирога, хлеба естественно связывается с темой печи: *Хлеб на углу печи лежит, / А в хлебе крыса сидит* "беременная женщина", [Садовников, № 1703]. О мотиве печи и хлеба см. ниже.

<sup>27</sup>Отсюда, вероятно, и наиболее известный куплет "Яблочка" — ср. появление соответствующих терминов в связи с этой песней: На все лады оплаканное всеми, / С утра до ночи "яблочко" поется. / Уносит ветер золотое семя, — Оно пропало, больше не вернется.

<sup>28</sup>Описание такой ритуальной процедуры на другом материале см.: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 164—172.

<sup>29</sup>Таких переключек много, как в самих обрядах, так и в их отражениях. Многочисленные мотивы, связанные с семенем, особенно в календарных обрядах и сопровождающих их текстах, видимо, справедливо интерпретировались как отражение циклических представлений о жизни. Распространенная ассоциация утробы и могилы, видимо, также существует не только в психоанализе (в качестве показательного и достаточно старого примера ср. главу "Postmortal coitus" в работе известного психоаналитика 1932 г. "Анимизм и религия", см. *Röheim Géza. The Panic of the Gods and other Essays. N.Y., 1972, P. 152—166*), но и в реальном фольклорном материале. В частности, вполне физиологические аспекты родов находят терминологические и содержательные ассоциации в других переходных обрядах. Так, в заговорах на трудные роды (ср. ниже о структурной аналогии этого мотива в погребальной обрядности) появляется формула *расступитесь кощы-мошцы*. Хотя формула построена по модели обычной фонетической редупликации (со вторым компонентом на м-), здесь все же несомненна и ассоциация с мостами — мотивом принципиально важным для переходных ритуалов (*Байбури А.К., Левинтон Г.А.* К описанию структуры пространства..., с. 91—93), тем более, что в свадьбе мосты обычно выступают в диалектном значении 'сени', но связанные с ними мотивы (ломание сеней, взламывание дверей и т.п.) обнаруживают тот же, вполне физиологический смысл. Если мосты со всеми их ассоциациями (*pons — путь*) действительно актуализированы в заговоре, это свидетельствует об осмыслении родов как *пути* младенца — о реальности такого осмысления свидетельствует проанализированный Леви-Строссом пример шаманского путешествия — т.е. пути на тот свет, — которое оказывается путешествием в утробу исцеляемой женщины (*Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. Harmondsworth, 1972. PP. 186—205*, психоаналитические аналогии, проводимые в этой работе, актуальны в связи с отмеченной мифологемой "утробы-могилы").

Таким образом, ситуация трудных родов обнаруживает связь не только с "трудной смертью" (см. ниже), но и с мотивом мостов похоронных причитаний и представлений (см. *Седакова О.А.* Мегафорическая лексика погребального обряда // СБЯ, 1983. С. 207). Из прочих мотивов, связывающих родины и похороны, отметим общность числовых комплексов "40" и "9" (ср. цитированные выше загадки) — отмеченность соответствующих дней в поминальной обрядности восходит, несомненно, к 40-недельному или 9-месячному сроку беременности (ср. многочисленные параллели обыгрывания этих чисел в разных традициях, в частности, в календарном обряде, тесно связанном с поминальными мотивами: праздник 40 мучеников, отмечаемый 9 марта). Наконец, показателен параллелизм обрядовых действий (связанных с "второстепенными" персонажами соответствующих ритуалов) в загадке мудрой деви, известной из устной и письменной традиции: отец ушел "взаимы работать" (рыть могилу), а мать "долг отдавать" (повивать) [Садовников, № 2126] (отметим, что эти загадки возникают в диалоге жениха и невесты).

<sup>30</sup>Отметим, что во многих традициях можно найти свидетельства того, что женщина становится взрослой не после свадьбы, а после рождения первого ребенка.

<sup>31</sup>Рукописный сборник 1869 г. Р.О. ИРЛИ, Дрвлекранилище, разр. IV, оп. 29, № 93, л. 12. Любопытно, что интересующие нас слова появляются в тексте, "имитирующем" жанр причитания, это прямая речь в песне, предваряемая словами: *Как моя матушка плачет, / Как государыня рыдает... / Ко мне молодой причитает.* В нем обнаруживаются также параллели к похоронной причети: *Чаяла я в тебе замену / Под старость себе перемену... / Добрым то людям замена, / Мне горегорькой измена.* Ср. в плаче по сыну: *Уж я думала будешь мне заменушка* [Русские плачи, М.: Л., 1937. С. 204]. Форма *горегорькая* типична для причитаний — ср., например, этимологическую фигуру: *горюша (горюха) горегорькая* [Карел. № 15, 26].

<sup>32</sup>*Левинтон Г.А.* Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тезисы IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970; *Байбурун А.К., Левинтон Г.А.* К описанию структуры пространства...

<sup>33</sup>*Левинтон Г.А.* К статье Д.К. Зеленина...

<sup>34</sup>Этому не противоречит расширительное употребление термина *сирота* в похоронной причети, т.к. здесь сиротой могут называть себя не только взрослые дети, но, например, и родители покойного.

<sup>35</sup>*Lévi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship. Boston, 1969, P. 33—34. Материал взят из работы: *Stevenson H.N.C.* Feasting and Meat Division among the Zahan Chins of Burma // Journ. of Royal Anthropological Institute. 1937. Vol LXVII, P. 15—32.

<sup>36</sup>Формальное исключение составляют случаи, которые возникают, когда молодые живут в одной и той же деревне, а церковь находится где-то в отдалении (например, в другом селе). Здесь появляется нечто, внешне напоминающее "круговой" путь, но самая специфичность подобных случаев (не в количественном отношении, а в смысле их факультативности для ритуала) свидетельствует о том, что они не влияют на содержательную интерпретацию пути. Точно так же не меняют дела такие частные элементы обряда, которые включают движение "туда и обратно", как, например, заезд поезда на кладбище, выход невесты в баню и возвращение в дом и т.п.

<sup>37</sup>О термине *дом* и его производных в похоронах см.: *Невская Л.Г.* Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 106—121; *Байбурун А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 133—176.

<sup>38</sup>*Седакова О.А.* Материалы... С. 256.

<sup>39</sup>Цит. по: *Еремина В.И.* К вопросу об исторической общности свадебного и погребального ритуала (невеста в "черном") // Русский фольклор. Л., 1987. Т. XXIV. С. 28.

<sup>40</sup>Любопытно, что с точки зрения двух тенденций в погребальном обряде, описанных О.А. Седаковой (см. примеч. 21—22), которые несомненно обнаруживают содержательную корреляцию с двумя описанными здесь "точками зрения" в похоронах, "свадебные" элементы в погребальном обряде оказываются "нейтраль-

ными", т.е. присутствуют в обоих вариантах обряда, выделенных О.А. Седиковой (см. там же, с. 86). Это может объясняться как раз двойным соотношением свадьбы с похоронами, при котором оба аспекта похорон находят себе соответствие в М- или F-тексте свадьбы.

<sup>41</sup>В таком материале, как причитания, и даже в собственно этнографических описаниях похорон чрезвычайно трудно с уверенностью говорить о строгом запрете (тем более применительно ко всей восточнославянской зоне). В частности, многие собирательские пометы оказываются двусмысленными, например, "плач на могиле" скорее всего означает момент погребения или сразу после погребения, но в каких-то случаях помета может относиться к поминальным обрядам. Во всяком случае, причитания на обратном пути с кладбища нам не встретились ни разу. Вообще, если в заключительной части похорон появляется причет, то уже по возвращении домой (см., например: Карел. № 45). Плачи после похорон — явление тоже нечастое и — на материале того же сборника — встречаются лишь в ситуациях "заочного" оплакивания, т.е. в случаях, когда оплакивающий (жена, мать) не присутствовал на похоронах, совершившихся в каком-то отдаленном месте (там же, № 37, 41). Такие плачи по сути дела теряют связь с ритуалом и приближаются к типу так называемых "бытовых" причитаний.

<sup>42</sup>*Мыльникова К., Цинциус В.* Северовеликорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 89. Ср. симметричное действие: жених на околице своей деревни (на пути "туда") выбрасывает все подарки, полученные от других девушек на беседах (там же). В похоронах соответственно на околице родня покойника (Владимирская губ.) закапывает горшок, из которого обмывали покойника (*Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭСБ. ИРГО. Вып. 2. СПб., 1854. С. 95).

<sup>43</sup>*Зеленин Д.К.* Описание рукописей. Вып. III. С. 1001 (Пермская губ.).

<sup>44</sup>"...Не доходя до церкви, мать передает ей [невесте — *А.Б., Г.Л.*] платок, который предназначается для утирания девичьих слез. После свадебного праздника невеста убирает этот платок <...> чтобы никогда не употреблять его". После ее смерти "берется платок и выполняет вторую свою обязанность — прикрывать глаза умершей — и кладется с ней в могилу" (*Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 388—389). В более общем аспекте этот обряд представляет собой частный случай перенесения предметов, прежде всего одежды, из свадьбы в похороны. Ср. обычай хоронить женщину в той же одежде, в которой она венчалась (и другие виды соответствий, например, уподобление отдельных элементов свадебной одежды — погребальной). Специально об этом см.: *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

<sup>45</sup>В связи с противопоставлением начальной и конечной фазы пути невесты (ее "смерти" и "воскресения") существенно, что эта пассивность сменяется куда большей самостоятельностью поведения невесты в доме жениха, особенно при всякого рода испытаниях. Покойник тоже совершает основной путь на тот свет самостоятельно (и иногда подвергается на этом пути испытаниям).

<sup>46</sup>Другая (и может быть даже более вероятная) этимология трактует первый компонент как \**лец*- 'новый', ср. упомянутые выше термины переходных обрядов с этим первым компонентом. Второй компонент возводят также к омонимичному \**uedh*- 'вести' (при обоих трактовках первого компонента) или к форманту суперлатива (есть и еще несколько этимологий). Эти общеизвестные факты заслуживают упоминания лишь потому, что в этнографических работах появилась тенденция к произвольному выбору одного из этих решений (опираясь, в частности, на авторитет Фасмера), между тем, выбор на самом деле крайне затруднителен, если вообще возможен.

<sup>47</sup>*Watkins C. A Latin-Hittite Etymology // Language, 1969, Vol. 45, N. 2.*

<sup>48</sup>Существенно, что баня для невесты представлена намного чаще, чем баня для жениха (которую, вероятно, можно считать вторичным элементом).

<sup>49</sup>Эта терминология (которая распространяется и на другие элементы свадебного обряда) подробно анализируется в работе: *Левинтон Г.А.* Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // СБЯ. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977. С. 332—337. Из рассмотренных здесь

материалов достаточно отметить любопытный пример сосуществования в одной традиции терминов *окурчать* ('наряжать') *невесту* и *окурчаться покойником* — о святочной игре в покойника (характерен контекст святочной игры, в котором, как правило, эксплицируется взаимосвязь похорон и свадьбы — ср.: *Топоров В.Н.* Заметки по похоронной обрядности, С. 37). Ср. любопытное сочетание основ в песне: *вивать кручинушку/вручать головушку* (*Богословский П.С.* Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа//Пермский краеведч. сб., Вып. II. 1926); при значительном числе терминов с основой *вит-*, *-вой* в значении 'наряжать', 'обряжать' (ср. и *повивать*), вплоть до *под повой ушла* (замуж), *Не рада баба по дою, рада б покою* (т.е. не рада замужеству) [Даль под сл. *повивать*].

<sup>49</sup>Ср. чины *выведельщицы*, *выводчицы*, *вывоженцы*, *вывожельщик* (*Богословский П.С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов//Пермск. краеведч. сб., вып. III, 1927. С. 35). При всей многозначности термина *вывод* он обнаруживает ряд чисто свадебных значений: 'выведение невесты напоказ жениху', 'выдача замуж в чужое село', 'приданое', 'выкуп за невесту' (за место за столом и т.п. — ср. тж. *выводное* 'приданое, выкуп за невесту', 'выкуп помещику за крепостную невесту') и др. (СРНГ, V, 255—257). Это вполне естественно, учитывая терминологическую роль корня \**ведh-*'вести', но любопытно употребление слова *вывод*, как обозначение наказания за супружескую неверность (засвидетельствованное в известном очерке Горького). Отмечено уже у Шрадера (*Шрадер О.* Индоевропейцы. Спб., 1913. С. 128—129). Здесь к наказанию применяется более общий ритуальный термин (*вести*, *водить* как древнейшее название брака, может быть, с отрицательным значением префикса *вы-*), ср. еще диал. (костромск.) *выход* 'смерть'.

<sup>50</sup>Ср. загадку о похоронах: *Умылся не так, / Приделся не так / И сел не так, / И поехал не так* (Садовников, № 2121 г). Ср. в причитаниях: *Уж последний я разок тебя да омываю, / Уж последний разок я тебя да снаряжаю, / И последний раз тебя да одеваю, / Уж черну голову да я тебе зачесаю* (Принежск., № 154). Последний компонент весьма важен для сопоставления со свадьбой — ср. расчесывание косы перед отправкой в путь (в значительном числе вариантов). Термин *снаряжать* объединяет похоронную причет (ср. Пинежск. № 171) со свадебной.

<sup>51</sup>См. *Левинтон Г.А.* Из лингвистических комментариев..., с. 336—337. Нужно оговорить, что тема слепоты и невидимости связана с самим атрибутом невесты (фатой, ср. сказочную задачу узнавания невесты под покрывалом) и не зависит от принятой нами этимологии болг. *було* и его сопоставления с термином, реконструируемым Уоткинсом для 'савана' (\**eu-es-* > лат. *uespillo*, хетт. *waßraß* — см. так же, с. 335—336). Разумеется, это сопоставление может быть оправдано только в самой отдаленной перспективе, для более специфического сближения здесь слишком мало элементов (фактически совпадает только и в корневом дифтонге). Отметим, впрочем, что и в русской традиции в вариантах загадки, приведенной в предыдущем примечании (*Оделся не так...* и т.д.) встречается и *обулся не так* [Садовников, 2121б, в]. Это же слово появляется в похоронной причети: *Уж те платица нездешние / И обуточка не прежняя* [Барсов, 45], *Вот одета не по-старому / И обута не по-прежнему* [Карельск., № 32].

<sup>52</sup>Именно такое соотношение ("взаимности" — ср. *Watkins C.* Op. cit. P. 237) позволяет увидеть в 'неведомой' значение 'не ведущая'.

<sup>53</sup>Именно этот вид трапезы засвидетельствован данными, касающимися древнерусской обрядности, более новые записи см.: *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ.//ЭО, 1914, № 3—4, с. 96; *Анимелле Н.* и др. Быт белорусских крестьян//ЭСБ. ИРГО. СПб., 1854. В.2; свод материала см. также в работе: *Murko M. Stolovani na hrobech* [Das Grab als der Tisch]//*Murko M. Rozpravy z obory slovanskeho narodopisu*. Praha, 1947. С. 209 и др. описания. Если трапеза на могиле и трапеза в доме (по возвращении с кладбища) находятся в каких-то диахронических, генетических соотношениях, это могло бы объяснить особенности распределения причитаний в обряде — отсутствующих по дороге домой с кладбища, но в некоторых случаях вновь появляющихся по приходе домой, в том числе за столом.

<sup>54</sup>См. например: *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, Т. I. Ч. 2. С. 541. Структурный характер носит только это сопоставление, прочие многочисленные случаи бужения покойника относятся уже к уровню сходных мотивов. Таковы бужение, окликание покойника во время пребывания тела в доме (в частности, по утрам) и в поминальных обрядах, сюда же относятся мотивы бужения в причети, в виде прямых обращений (*встань, пробудись* и т.п.) или обращений к разным существам с просьбой разбудить покойного (например, к кукушке — *зязюльцы*, см.: *Варфоломеева Т.Б.* О традиции похоронного причитания в междуречье Дитвы и Пельсы // Балто-славянские исследования, 1985, с. 72) и даже полутерминологического обозначения причитания (в речи информанта: *я яго бужу, крычу* — там же, с. 75).

<sup>55</sup>*Зеленин Д.К.* Описание архива... С. 924.

<sup>56</sup>Такое значение отводим тем более правдоподобно, что в широкой типологической перспективе возможно генетическое объяснение этого обряда как редукции более продолжительного возвращения в родительский дом (без мужа) — мотив, широко представленный в повествовательных текстах ("жена чудесного супруга гостит у родных"); ср. в русском городском (в частности, дворянском) быту практику возвращения в родительский дом на время беременности и родов (вплоть до нашего времени). Сама потребность в формальном обозначении кругового пути, возможно, объясняется требованиями переходного ритуала, т.е. необходимостью хотя бы формального воспроизведения основной схемы "перехода". Таковы же, видимо, функции других передвижений "туда и обратно" в свадьбе, например, в баню и обратно в дом.

<sup>57</sup>В свадебной причети (невесты-сироты) этот термин применяется к покойным родителям; ср., например: *Што все же гости есть как есть, / Одные же гости нет как нет, / Одные нет гости милые, / Нету матушки родимые. / Снарядить-то меня есть кому, / Благословить-то меня некому* — указанный выше рукописный сборник (см. примеч. 31), л. 14.

<sup>58</sup>Этот круг терминов разобран (в частности, и в этом аспекте) в работе: *Неская Л.Г.* Семантика дорогов., С. 230—238. Там же (с. 234—235) выделена важная для нашего сопоставления тема *гощения* (впрочем, без этого термина) замужней дочери в доме покойного родителя (во время похорон). Примеры из причети см. также: *Чистяков В.А.* Представления о дороге..., С. 123—126.

<sup>59</sup>Примеры взяты из работы В.А. Чистякова.

<sup>60</sup>*Зеленин Д.К.* Описание рукописей..., вып. 2. С. 980 (Пензенск.).

<sup>61</sup>См., например: *Земцовский И.И.* Баллада о дочке-пташке (к вопросу о взаимосвязях славянской народной песенности) // Русский фольклор. М.; Л., 1963. Т. VIII. С. 144—159. В этом круге представлений — несомненный источник обще-европейского мотива анакреонтического "Желания" (*Зачем я не птица...*).

<sup>62</sup>На уровне отдельных мотивов можно указать и другие схождения погребальных текстов со свадебными (не только причитаниями, но и песнями), например, мотив *кукушки* — плачущей невесты или плакальщицы в похоронах (ср. белор. *кукаваць* 'причитать') или появление *трубы* в зачинах причети и песни (обзор текстов свадебной песни с этим зачином см.: Углицкие народные песни. Сост. И.И. Земцовский. Л., 1974. С. 218—220). Однако такие схождения можно пока только констатировать, для их интерпретации недостает соответствующего (теоретического) контекста и, в частности, интерпретации этих мотивов внутри каждого обряда.

<sup>63</sup>В этом отношении показательна изофункциональность (в качестве места, где могут производиться гадания) бани, кладбища и различных "выморочных мест", т.е. таких, где, в частности, могут быть похоронены "заложенные покойники" (в том числе и некрещеные младенцы).

<sup>64</sup>Замечательна "паремнологическая" судьба последних слов. В контексте они связаны со смертью чисто метонимически (и относятся к нищете Иова); оторвавшись от контекста, они приобрели прагматическую (этикетную) функцию ритуализованного "утешения", т.е. ритуально предписанной реплики в ситуации похорон (известия о смерти и т.п.), а семантически стали соотноситься с категорией "обмена", "взаимности".

<sup>65</sup>*Маслова Г.С.* Народная одежда..., С. 90—91. Вообще функция "не-одежды" у

погребальной одежды видна и в ряде нарушений обычных норм — застегивание на другую сторону верхней одежды, заворачивание в обратную сторону оных и т.п.

<sup>66</sup>Напомним, например, известную особенность "женских" сказок, в которых часто отсутствует функция "Возвращение". Сама по себе особая женская ориентированность представлений о смерти (в том числе и в свадьбе), может быть, находит этнографический аналог в одном из видов погребального обряда: в системах, в которых смерть жены автоматически следует за смертью мужа, может вообще отсутствовать понятие "индивидуальной" ("своей") смерти для женщины. Однако искать в этом объяснение описанной ситуации было бы неправомерно.

<sup>67</sup>См. выше. Добавим, что утроба может сопоставляться не только с могиллой, но и с другим "вместилищем" умершего — печью. Уже приводившиеся загадки, трактующие тему "покойник в гробу" и "младенец в люльке или в утробе" — в "пищевом коде" (ср. еще любопытный пример: *квашня притворена, а всходу нет* — бездетное замужество — Садовников, 2102) находят непосредственное продолжение в загадках, в которых фигурирует печь: в самом тексте загадки (*Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает* — "смерть") (Садовников, № 2038, где печь, в сущности, не имеет "реалистического" объяснения и обозначает "жизнь" вообще или некое "всеобщее", "всемирное" лоно) или же в качестве разгадки; в последнем случае она может обозначаться как *баба*, *мать*, часто с эротическими мотивами [см. Садовников, № 124, 127, 133, 142, 143, 145, 171, 172]. То же находит отражение в свадебной песне: *печка регоче, бо коровая хоче* (ср. специально: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала // *Sign-Language-Culture. The Hague; Paris, 1970. P. 383*) и, что еще важнее, соответствие в ритуальной практике, связанной с родами. Это обычай запекания в хлеб недоношенного или слабого ребенка (отраженный, в частности, в "Записках" Державина) или же сажание его в печь на хлебной лопате ("перепекание", т.е. выпекание заново, при котором "ребенка как бы возвращали в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново" — *Топоров А.Л.* Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья. Авторефер. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1986. С. 10). Два варианта обряда: запекание в хлеб или сажание непосредственно в печь соответствуют двум отмеченным типам загадок. Но еще более существенно, что вторая его форма сопоставляется со сказочным мотивом "свания сказочного героя на лопате в печь", получившим надежное объяснение в контексте ритуальной практики трупосожжения (*Топоров В.Н.* Заметки по похоронной обрядности... С. 20—23, 238), ср. особенно комментарий к ритуальным контекстам слова *лопата* (там же, с. 23, сн. 7), которая таким образом сопровождает человека от его рождения (как компонент одной из метафор зачатия и — в критической ситуации — средство "перерождения") до смерти, когда в одном варианте лопатой "собирают" останки и предают их огню, а в другом — роют могилу, т.е. в обоих случаях *втыкают, вонзают, суют, пихают* в печь или в землю (в частности, о глаголе *совать* см. там же, с. 23—28).

<sup>68</sup>Это представление более специфично, чем обычное отождествление (в метафорах и т.п.) смерти с браком, свадьбой, свадебным пиром (например, в военной метафорике). Другая конкретизация этого мотива — представление о погребении как "брачном соединении с землей" (*Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной лексики // *Studia Slavica Hungarica. T. XXIX. 1983. С.55*). Разбираемая Б.А. Успенским в характерном контексте тема "совокупления с матерью" проецируется и на "совокупление с землей", которая выступает, в частности, и как "могила", отсюда матершина рассматривается как преступление против матери, против земли и против мертвых (Там же. С. 54—58).

<sup>69</sup>*Седакова О.А.* Материалы... С. 256.

<sup>70</sup>Разумеется, это не единственный такой контекст; мы не касаемся здесь целого ряда прочих проблем соотношения брака и смерти от самых общих, как например, тот известный факт (подчеркнутый, в частности, Р.О. Якобсоном), что пол и индивидуальная смерть появляются на одном и том же этапе биологической эволюции, до многих более частных.

<sup>71</sup>*Варфоломеева Т.В.* Указ. соч. С. 72 и след.

<sup>72</sup>Там же, С. 72.

<sup>73</sup>*Седакова О.А.* Материалы... С. 250.

<sup>74</sup>Это жанровое распределение (а может быть, и упоминаемое ниже "мелодн-

ческое") несомненно отражается в частушке: *Мать моя косматая, / Зачем меня просватала? / Все подружки поют песни, / Одна я заплакала (Георгиевский А.П. Частушки Приморья. Владивосток, 1929, N 38), а также в свадебной песне Усі галочки защебетали, / Зозуля закувала... Усі дружечки заспівали, / Ярина заплакала. — Ой, чою плачеш, чою жалувеш, / Молодая Ярино? (Українка Л. Зібрання творів у 12 тт. Т. 9. Записи народної творчості... Київ, 1978. С. 232—233, N 52). Другая интерпретация этих текстов может быть связана с обычной для свадебных и иных песен темой: невеста, выходя замуж, лишается права "ходить" в хорюды, посиделки и т.п., т.е. участвовать в ситуациях, в которых поются песни*

<sup>74</sup>Б.Б. Ефименкова, сделавшая ряд ценных замечаний к настоящей статье, сообщила нам весьма подробную типологию ситуаций соотношения причети невесты и подружек, от крайних случаев, когда имеется только сольная причеть до детальных вариаций сольных и групповых напевов. Будучи совершенно некомпетентными в музыковедении, авторы настоящей статьи не решаются обсуждать все возможные варианты, но приводимые Б.Б. Ефименковой данные показывают, что там, где существует противопоставление свадебных и похоронных напевов причитаний и противопоставление напевов, на которые причитают подружки и невеста, погребальный напев всегда связывается с невестой. При этом типы соотношения между причитанием невесты и причитаниями подружек могут повторяться и в отношениях между причетью и песнями, исполняемыми соответственно невестой и подружками. Наконец, невеста может участвовать в этом "хоре" или "диалоге" не причетью, а "бессловесным" плачем, голошением и т.п.

<sup>75</sup>*Варфоломеева Т.Б.* Указ. соч. С. 72

<sup>76</sup>Там же, С. 75.

<sup>77</sup>Там же, С. 75.

<sup>78</sup>Старинная севская свадьба. М., 1978. С. 42.

<sup>79</sup>В похоронах появляются персонажи, которым приписывается потустороннее происхождение, но они отождествляются не с конкретным покойником, а, видимо, с самой Смертью. Такую роль может играть нищий (ср. выше: возвращение с того света в обличье калыки), могильщик или же первый встречный — им могут отдавать одежду покойника, подавать милостыню, еду и т.п. Первый встречный персонафицирует смерть и в других обрядах — прежде всего протективных обрядах (например, опахивании) при эпидемиях, когда первого встречного могут избить, "принимая за смерть" или "за язву" (*Померанцева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, С. 28). Точно так же при падеже скота убивают животное, персонафицирующее "коровью смерть". Любопытно, что сходную роль первый встречный играет в практике гаданий (называя свое имя и т.п.), а иногда и в родильных обрядах (когда, например, ребенка называют по имени первого встречного).

<sup>80</sup>То обстоятельство, что "пропуск" обряда крещения не "восполняется" при погребении младенцев (а наоборот, превращает их в "заложных покойников" и обуславливает совершенно особый характер погребения) не может считаться аргументом против описанного соотношения ритуалов внутри жизненного цикла. Некрещеный младенец, видимо, мыслится как нерожденный, что лишний раз доказывает единство обрядов родин и крестин.

<sup>81</sup>Ср. в частушках: *Меня маменька родила, / На ноги поставила, / Сама в могилушку ушла / Горевать оставила, Ты помрешь родитель-маменька, / В могилу не ложись, / Ты сама про тое знаешь: / Сиротам худая жисть* (Старая и новая Карелия. с. 59).

<sup>82</sup>Там же, с. 59.

<sup>83</sup>В ослабленном виде выделение этой ситуации видно в таких мотивах похоронной причети, как описание сиротской жизни (см., например: Карел. N 5), а также сопоставление сиротства и будущего брака: *Ты родитель, моя матушка, / Заступись-ко ты, пожалуйста, / За меня, за красну девушку. / Про меня, про красну девушку, / Про сироту да беззащитную, / Худа славушка горой стоит, / Пустословьице рекой бежит. / Опристали люди добрые, / Сидючи меня да рядючи. [Отметим каламбур на судить-рядить и с другой стороны: суженый-ряженый, как видно из последующего текста — А. Б., Г.Л.] ...Женихов мне выбираючи, / Моей свадьбы дожидючи* (там же, N 6).

## Принятые сокращения

Барсов — Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. I. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Даль Посл. — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля в двух томах. М., 1984.

Земцовский — Поэзия крестьянских праздников. Вступ. ст., сост., подг. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970.

Карел. — Русские плачи Карелии. Подг. текстов и примечания М.М. Михайлова. Петрозаводск, 1940.

Пинежск. — Обрядовая поэзия Пинежья. Русский традиционный фольклор в современных записях. Сост. В. Варганова, Е. Королева, Ю. Красовская и др., М., 1980.

ПО — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985.

Садовников — Загадки русского народа. Составил Д. Садовников. СПб., 1876.

*Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая*

### Мотив "уничтожения—проводов нечистой силы"

#### в восточнославянском купальском обряде

Погребальный обряд, как наиболее типичный. *rite de passage*, представляет собой ритуальное оформление перехода // проводов умершего из области жизни в область (пространство) смерти, гарантирующее благополучное для живых преодоление границы между ними, нарушенной событием смерти. Забота о сохранении этой границы и поддержании должного равновесия между этим и тем светом составляет основное содержание и определяет главную цель погребального обряда (ср. действия, направленные на то, чтобы покойник не остался на этом свете, не возвращался, не увел кого-нибудь за собой и т.п.). Однако этот мотив не ограничивается погребальным обрядом, приуроченным к моменту смерти, а в определенном смысле является необходимой принадлежностью обряда вообще, ибо любой обряд предполагает в той или иной форме и в той или иной степени контакт (т.е. определенное нарушение, преодоление границы) с потусторонним миром, миром предков, нечистой силы и т. п. В этом смысле погребальный обряд может считаться обрядом *par excellence*, а обряды другого назначения и другой структуры закономерно должны обнаружить некоторое формальное и семантическое сходство с погребальным обрядом. Хорошо известны и неоднократно интерпретировались мотивы похорон в славянской свадебной обрядности, обращает на себя внимание также сходство обрядового оформления родов и кончины (прощание с землей и близкими, ритуальное омовение, укладывание на соломе, способы оповещения соседей, поведение близких и многое др.). В меньшей степени изучены параллели между погребальным обрядом и обрядами календарного цикла. Между тем народные календарные представления и мифология времени в

целом основываются на понятии "чистого" и "нечистого" (добраго, благоприятного — злого, неблагоприятного) времени, причем понятие злого, опасного времени прямо связывается с большей проницаемостью границы между пространством жизни и потусторонним миром. В славянском народном календаре выделяются определенные отрезки времени, отмеченные как наиболее опасные, т.е. в наибольшей степени подверженные разгулу нечистой силы и действию потусторонних сил. Это прежде всего симметричные в годовом цикле периоды святок и купальских (или петровских) праздников, проходящих на дни зимнего и летнего солнцеворота. Показательно, что как раз к этим праздникам приурочено большинство гаданий, предполагающих контакт с потусторонними силами, множество предохранительных и продуцирующих магических ритуалов. Аналогичные опасные периоды выделяют и в жизненном цикле: это первые недели после рождения, время свадьбы, период беременности и родов, когда человек подвержен наибольшей опасности со стороны "того света" (ср. полесское выражение о таком времени: "могила открыта"). Все праздники народного календаря считаются опасными и требуют строгого соблюдения предписанных запретов и правил поведения и определенных защитных мер: *Все прázники опáсные, дак не рóбять. Празники ўси стра́шныя, асобэнно Пáска, Трúйца. Малéнький (праздник) ще хўжэ бўдзе врэдiць* [Толстая, 1986, 232].

Вследствие такого отношения к календарному времени, требующего особого ритуального оформления выделенных календарных дат (праздников), в каждом обряде календарного цикла можно предполагать существование каких-то структурных, семантических или символических элементов, соотносимых с погребальной обрядностью. Тем более следует ожидать их в таких обрядах, как святочный и купальский. Исследование святочного фольклора в контексте рождественской обрядности показало, что мотивы потустороннего мира и контакта с ним занимают в них значительное, даже доминирующее место [Виноградова, 1982].

В настоящей работе ставится задача проследить подобные мотивы в составе сложного комплекса славянской купальской обрядности и показать их связь как с общей семантикой купальского обряда и соответствующего отрезка календаря, так и с другими мотивами.

Вполне осознавая всю сложность структуры купальского обряда, содержащего целый набор разных семантических блоков и разнородных элементов, авторы статьи не предполагают свести к мотиву "уничтожения—проводов" все его содержание. Каждый из структурных элементов купальской обрядности (сбор трав и цветов, плетение венков, украшение зеленью построек, разжигание костров, уничтожение чучела, перепрыгивание через костер или через букеты зелени, обливание водой, гадания, способы защиты от нечистой силы, ночные бесчинства и др.) может встречаться и вне данного комплекса, в составе других обрядов, и лишь в совокупности они очерчивают границы того, что может быть названо славянским купальским обрядом (при всем разнообразии его локальных вариантов). Не претендуя на изучение всех линий и семантических блоков этого комплек-

са, мы предпринимаем попытку выявить и рассмотреть пучок признаков одного плана, связанных с мотивом "проводов", независимо от функциональной нагрузки и роли соответствующих элементов в структуре обряда (доминирующей или периферийной).

Говоря в дальнейшем о мотиве "проводов", мы будем иметь в виду весь семантический комплекс, связанный с изгнанием, выпроваживанием, удалением, уничтожением (как крайней формы устранения) и все "жанровые" воплощения этой семантики, начиная с ментальных (поверия, мотивировки и интерпретации действий и запретов) и вербальных (терминология ритуалов, ритуальных предметов, действий и т.п. и сопровождающие обряд фольклорные тексты — песни, приговорные формулы) и кончая акциональными (выбрасывание, сжигание, потопление, разрывание на части) и предметными (конский череп, чучело, обрядовое дерево, шест, венок, зелень, обувь и т.п.). В акциональном коде эта семантика выражается как самими действиями (выбрасывание, уничтожение), так и их локативными детерминативами (прочь, вдаль, вверх, вниз, в воду и т.п.). В предметном коде "проводная" семантика актуализируется через такие признаки, как принадлежность предмета к нездешнему миру (конский череп, чучело ведьмы) или его восприятие как символа пути (дерево, шест, старая обувь). Возможность понимания купальского обряда как "отправления в иной мир, на тот свет" не только сближает его с собственно "проводными" ритуалами (проводы зимы, масленицы, русалки и т.п.), но и вскрывает его родство с погребальным обрядом, для которого мотивы "проводов", "пути", преодоления границы между тем и этим миром являются кардинальными. В свое время уже было отмечено структурное сходство полесского купальского обряда с западнославянским ритуалом уничтожения "Морены" [Толстая, 1982], а с другой стороны, становятся все более очевидными совпадения Купалы с троицкой обрядностью и, в частности, с обрядом "проводов русалки" [Виноградова, 1986]. Обе эти параллели имеют для нас особое значение, т.к. в этих обрядах более эксплицитно выражена идея "выпроваживания—уничтожения", которая реконструируется и в купальском комплексе.

В основу статьи положен анализ материалов Полесского Архива, наиболее полно и систематически представляющих купальский обряд одной славянской территории. Однако эти данные рассматриваются сквозь призму всего известного авторам общеславянского материала.

\* \* \*

Чертой общеславянского распространения и наиболее устойчивой характеристикой купальского периода (практически для всех локальных традиций) является мотив вредоносности ведьм. Поверия, связанные с этим мотивом, оставаясь за пределами структурно-обрядовых элементов Купалы, образуют важный идеологический стержень, вокруг которого группируется большой комплекс ритуально-магических действий и символов. В них проявляется понимание дан-

ной точки календаря как времени, для которого характерна открытость границы между тем и этим светом, что и определяет опасность купальской ночи и требует определенных ритуалов по распознаванию, выслеживанию, обезвреживанию и изгнанию ведьмы. Ср. варианты полесских терминологических названий дня (или кануна) Ивана Купалы: *Ива́н Ведёмский, Ива́нВедьма́рский, Ива́н Колду́нский, Ива́н Зло́стный, Ведёмска ночь, Ива́н-Ведзьма́р, Ива́н-Ведьма́к, Ве́дьмин Иван* и под. [ПА; Толстая 1986, 124].

Показательно, что первой реакцией носителей традиции на вопрос о празднике Купалы часто оказываются выражения: *Купа́льны Ива́н — это ж така́я ноч , то́ко и пользовались воли́збники <...> Купа́ла бо́ялись. Говорили, ба́ло, отбира́ли ве́дьмы молоко́* (Ласицк Пинск. Брест.); *Купа́йло — ѓто, гово́рат в нас, пра́знык, шо на ѓтый пра́знык ви́дьмы вробля́ють, на ѓто свя́то вси ви́дьмы хо́дят* (Спорово Березов. Брест.); "В купальскую ночь нельзя спать. *Купа́йла ба-имся... можно увидеть ведьму*" (Велута Лунин. Брест); "На Купалу главное дело — ведьму стеречь... В огне ведьму уничтожают, всех колдунов уничтожают" [Тавлай, 158 — Могилев. обл.].

В полесской зоне мотивы "изгнания—уничтожения ведьмы" в составе купальского обряда могут быть признаны центральными, выделенными и со всей очевидностью осознаваемыми носителями традиции. Для анализа этих мотивов важно учитывать не только явные, очевидные, семантически прозрачные действия, но и побочные, не всегда осознаваемые исполнителями как "изгнание" (напр., забрасывание в костер или в воду венков, битье или сжигание определенных растений, преследование и избиение животных), т.е. такие элементы акционального и предметного кодов обряда, связь которых с нечистой силой прямо не выражена, но может быть восстановлена путем специального анализа. В качестве наиболее типичных способов уничтожения ритуального объекта, символизирующего собой "ведьму", в полесской зоне выступают следующие: сжигание, сплавление по воде, выбрасывание в каналы, ямы, болото, разрывание на части, битье, забивание камнями, забрасывание на крышу дома, на дерево, удаление за пределы жилого пространства (изгнание за границы села, отпугивание при помощи ритуального шума, выстрелов и т.п.). В каждом отдельном случае (варианте обряда) один способ обычно доминирует, а остальные действия из этого ряда могут выступать в качестве сопутствующих, дополнительных (сбивание палками с шеста, забрасывание камнями, погоня, пугание и т.п.). Кроме того, они могли накладываться друг на друга или совершаться последовательно друг за другом, создавая эффект усиления или удвоения семантики "уничтожения" (напр., пускание венков по воде после сожжения чучела; сжигание палки, на которой несли чучело, после его потопления; разрывание на части после битья и т.п.).

Факты такого параллелизма действий и взаимозаменяемости разных способов уничтожения свидетельствуют о том, что наиболее устойчивым моментом обряда оказывается сама идея "уничтожения" или "обезвреживания ведьмы" при допущении любого из способов. Ср., например, следующие комментарии исполнителей обряда: *Як*

не было воды, — спалить видьму <...> Занесутъ ў ров, кэнуть, пайкамі забьютъ (Орехово Малорит. Брест.); "По селу ходят несколько групп и у каждой свое купайло (= пучок веток или украшенное деревце), одни его жгут, другие топят, третьи бьют, четвертые подбрасывают во двор к хозяйке, подозреваемой в ведьмарстве" (Чудель Сарн. Ров.); Видьму тую букача́ми біли, на землі біли. У вóду кыдали, хлѡпцы кийка́мы кидáют на ту видьму и — на костёр, шоб вонá згорэла (Радеж Малорит. Брест.).

Вместе с тем, наиболее типичным для купальской обрядности способом уничтожения ритуального объекта является как в Полесье, так и в других славянских зонах сожжение на костре.

Во многих полесских селах разжигание костра может быть признано центральным моментом обряда, концентрирующим в себе основные ритуальные, магические, игровые действия. Характерно, что терминологические выражения, мотивировки и комментарии, связанные с костром, часто сводятся к семантике отгона или уничтожения ведьмы: *На Купáлу рѡблят вѡдму (= чучело) и спáлюют её, шчоб больше не ходіла, не доіла. Говорят, что в этот день вѡдмы из ада выходят, потому спаліть на́до* (Олтуш Малорит. Брест.); ... *несём купайло (= пучок зелени на шесте) на перехрѡсных дорѡгах и пáлымо, шоб так вѡдма згорыла, шо тягне молоко* (Чудель Сарн. Ров.); *Кастры паліли кѡлысь на Івана. Збірáли лоптѡшника — вѡдму спáливаюць. Нанѡсили ворохѡ, натяга́ем лоптѡшникѡў, ка́уть, вѡдму спáливаюць* (Дяковичи Житкович. Гом.). Во многих селах обычным обозначением купальского костра было выражение *вѡдму пáлять* (Н. Двор. Лисятичи Пинск., Онисковичи Кобрин. Брест. и др.).

В некоторых мотивировках жжение костра осмыслялось как действие по отпугиванию (а не сожжению) нечистой силы: "Вогонь палили для оборони від нечистої сили" (Лугин Житом. Житом.); "Вогнище піддержували цілу ніч, шоб всяка нечиста сила, дивлячись на палаючий вогонь, боялась і не прийшла в село" (Новополь Чернях. Житом.); *Перед Яном ту ноч палілы кругѡм деревни огонь и стерегли вѡдмы, шчоб не шли до деревни: она, ба́чтэ, самá не пійдэ под огѡнь* (Кончица Пинск. Брест.); "Обязательно кладут большой костер, а чтобы ведьмы не приходили в праздник и вообще не приходили в село, — на каждом углу улицы кладут еще и малые костры. Это чтобы отпугнуть ведьм <...> Ну, и когда уже приходит чучело, "черт", и его сжигают, то считают, что уже никто сюда добраться не может, потому что костры, огонь, все эти цветы, которые приносят, — они помогли прогнать ведьм нияких, и больше в селе не будет ниякой такой беды" (Стодоличи Лельчиц. Гом.).

Наряду с мотивами сожжения ведьмы или отпугивания ее огнем широко распространены также представления о том, что сожжение в купальском костре некоторых предметов или кипячение "цедилки" (полотна для процеживания молока) вызывает нестерпимые боли у ведьмы и вынуждает ее приблизиться к костру, в результате чего ее можно распознать и наказать или обезвредить: *Каждѡй год вѡдму пáлять на кострѡ <...> То, шчо зжигáють — шчытáй: вѡдма згарэла* (Берестье Дубров. Ров.); *В костёр нішто бросáли, шчоб вѡд-*

ма здохла (Спорово Березов. Брест.); "Варят цедилку с иголками на огне. Кто колдунья, тому колют под боки те иголки. И ведьма приде (туда, где кипятят цедилку), буде бегать вокруг двора, стучаться, просить..." (Заспа Речицк. Гом.); "Чтобы у ведьмы живот болел, варят чугуи з мурашóк, ниткí вáрят до ўсхода сонца, иголки варят и крапиви <...> всё это варили от ведьмы" (Глинное Рокитнов.Ров.); "На Купалу если серп в огонь положить, то ведьма прибежит, потому что ее "печёт" (Крылос Галич. Ив.-Фр.).

Считалось, что при сжигании на Купалу соломы, крапиви, старого веника, мычек и льна, верхушки обрядового деревца, при раскаливании в огне серпа, при кипячении "цедилки", ниток, муравьев, конопли и т.п., ведьма испытывает боли и это заставляет ее приблизиться к костру. Ср. песенные мотивы: *на вигоні огонь горить — у нашой відьми живит болить* [Виноградова 1989, 110—112].

В соответствии с этими поверьями, с одной стороны, ведьма боялась купальского костра, который ей вредил, с другой — она была вынуждена приблизиться к нему, чтобы прекратить его вредоносное действие (боли в животе, в сердце, жжение и т.п.). Отсюда понятны представления о том, что не пришедшие к костру сельские женщины — ведьмы (*котóra жэ́ншчына нэ в́ыйде на улицу, то мы ее обы́вали відьмоу*; ср. также песенный мотив: *Марина на Купали не була, то видьма була...*), а с другой стороны, если в момент кипячения "цедилки" к костру подходила женщина, пришедшая позже всех, — ее опять же обвиняли в ведьмарстве. Например, пришедшую на гулянье к купальскому костру мать одной из девушек отгоняли, называя ведьмой, высмеивали, шутливо замахивались на нее палками и т.п. (Глинное Рокитнов. Ров.).

Подобным же образом появившихся возле костра животных (кошку, собаку, мышь, лягушку) преследовали, изгоняли или калечили и убивали, воспринимая их в качестве возможной ипостаси ведьмы: *Жаб кídaли ў костёр, бо гэ́то ж вéдьма!* (Оздамичи Столин. Брест.); *Вéдьма скíнеца лягушкою, жа́бою и мо́локо потя́гне. Если уви́дят такую жабу* (в купальскую ночь), *забивают её* (Верх. Теребежов Столин. Брест.); "Так как колдуны и ведьмы могут превращаться в животных, то молодежь, находящаяся у купальских костров, бросает в огонь всякую живую тварь, которая появится вблизи" [Романов, 295]; "Если вблизи есть чаровник, явится к огню в виде лягушки, мыши и другого животного, — их ловят и убивают" [Шейн, 222]; "При варении "цедилки" молодежь собирается в один дом и не спит всю ночь <...> Случается, что на дворе в это время появится собака или кошка. С криком: "Ведьма пришла, ведьма пришла!" парни ловят животное и бьют или забивают насмерть" [Крачковский, 129].

С поверьями этого типа сопоставима большая группа купальских припевов, содержащих мотивы преследования и забивания животных — жабы, кошки, собаки, мыши, зайца, козы, лося [Виноградова 1989, 115]. Ср. также этнографические свидетельства ряда европейских традиций о сжигании в купальском костре жаб, ужей, черной кошки, черного петуха, лисиц [КОО, 23, 126—127, 176].

Отчетливо заметная по мотивировкам, терминологическим выражениям и повериям связь костров с нечистой силой может быть обнаружена и в локативных характеристиках, наиболее существенными мотивами которых оказываются: удаленность от села (*далёко од селá шчоб булó, купáло кладуть коб далёко от дярзўни, пуў-километра ў стóрону, далёко ад хатзў, пóза селóm*); границы села (*на краў селá, ў канцў дзярзўни, на окраинах*); вокруг села (когда несколько костров) (*окрўг селá кастрў, кругóm дерэвни, на кáждом прýселку кастёр*); возвышенные места (*на гóрци, на грудку, на высочўни, за канáвою на горў*); близость воды, болота (*кóло рэчки, на бэразе, де вóзеро, под болóтом*); близость высокого дерева или леса (*де дуб вельўки, коло леса, ў лясў*); места выпаса скота (*в конце выгона за околицей, на выгоне, на вўпасах, де худбба хóдить*); дороги или перекрестки (*на дарóге за сляóm, на розхíдних дорогах, на крыжóвэй дорóзи, при дорóге, на крзтóвёвых дорóги*). Изредка отмечался обычай варить "цедилки" и караулить ведьм — на кладбище или вблизи кладбища. В ряде комментариев сохранились указания, что в последнее время костры жгли прямо в селе (*абы ближей*), а раньше — непременно вдали, на окраине.

\* \* \*

Структурные разновидности купальского обряда определяются не только вариантами способов уничтожения предметов, символизирующих нечистую силу, но и разнообразием самих объектов уничтожения. К ним относятся прежде всего специально изготавливаемые ритуальные предметы, которые являются центральным символом купальского обряда (чучело, срубленное и украшенное деревце, пучки веток, цветов, зелени, укрепленные на шесте и т.п.); с ними участники обряда обходили село, устраивали хороводы и игры, после чего их уничтожали. Следующую группу объектов составляли сооружения, служившие основой костра (воткнутые в землю шесты, палки с укрепленными на них колесами, корзинами, конским черепом, рогатины, увешенные венками, лаптями и т.п., иногда использовались как основа костра и растущие деревья). Наконец, наряду с этими специально подготовленными объектами и сооружениями, в огне уничтожались многочисленные предметы хозяйственного обихода (веники, метлы, обувь, пряжа, нитки, бочки, бороны, мазницы, телеги, деревянная посуда, снятые с петель двери, лавки и т.п.).

Рассмотрим основные варианты обряда, различающиеся объектами уничтожения.

1. Чучело. Об изготовлении в украинско-белорусской зоне чучела по имени *Ведьма, Купала, Мара, Морена, Марина, Уляна, Катерина*, реже — *Иван, дед, черт* известно по многим этнографическим источникам (основные из них указаны В.К. Соколовой — 1979, с. 230—240). В ряде описаний отмечена связь чучела с обрядовым деревцем, на котором его в ряде случаев укрепляли, носили и совместно с которым уничтожали; при этом названия *Марена* и *Купала* могли смешиваться и обозначать то чучело, то деревце. Параллелизм между чучелом и деревцем как эквивалентными вариантами был оче-

видным для большинства собирателей и исследователей купальской обрядности, но не получил до сих пор удовлетворительного научного толкования.

По имеющимся у нас полевым материалам, в Западном Полесье распространен преимущественно тип чучел женского вида, называемых "ведьмой": *Хлопцы робили "ведьму": мешок напакуют сіном, в усё дыравое оденут. Подпалылы — и туда кыдае (в огонь), и кжуть: "Будеш ходитъ чи не будеш?" (Рясное Емильчиц. Житом.); Зроблять такую видьму, як жываа, нарысують лицо, венкі, лёнты чэплялы <...> и спалюють её, чтобы больше не ходила (Олтуш Малорит. Брест.); Гóлову видьми зробим такую, снапа возьмём ей, крыём цветкамі. Идём по селё с тою ведьмою и спиваем <...> хлопцы кыйкамі кидают на ту видьму, — и на костёр, шоб вона згорэла (Радеж Малорит. Брест.).*

Именно по отношению к чучелу способ уничтожения в костре часто заменялся битьем, выбрасыванием в воду, под мост, в канаву, забиванием камнями: *Роблят такую ведьму, нэсут её, вóзьмут палки звязуть, рúкы такі зделають, венка наложат на гóлову. Из деревни выносят туды, до мостка, де рúчка, вода йе. Побьють её чи палат (Радеж Малорит. Брест.); Бэруть кыёчка тóлстенького, друго́го кыёчка прыв'язывалы. Наложылы рубашку, выночка завьють, уквiтять, паўбирають. Вона ў шапки, платте наложат юй. Занэсут далёко и бють, шчоб вона не прышла. Побьють ведьму и пуд мóст кынуть (там же); Робили видьму, били её палками, приказуючи: "Купала била видьму забила", в огонь не кидали и в воду теж ні (Соловья Старо—Выжевск. Волын.).*

Иногда по отношению к действиям вынесения чучела из деревни использовались выражения с глаголом "гнать — изгонять": *Видьму робили. Шмóтки збирали и робили. Лátки ўсяки. Руки шiють, вони такі расставлены, гóлову зробят, хустку завьяжуть, венка вiлы, венка — на хустку, юбку одевали, на ноги — постóлы <...> ў вечор видьму гонiлы скрысь селó. Девчата видьму на тiчке несуть, а ззаду хлопцы камёнями кыдають (Орехово Малорит. Брест.); адевають андарак, чóрную хустку, разрисовывають лицо чóрной краской. За ей (ведьмой) с палками бегут, из дярэвни угоняют (Золотуха Калинкович. Гом.).*

В некоторых селах Восточного Полесья фиксировались варианты изготовления чучел мужского вида, называемого *Купало, Иван, Юрий, дед, черт*: *Чучалу палат на Купалу, с кулявой соломы. Зделаем з соломы "деда" такого, рубашку наденем, руки зделаем... (Картушино Стародуб. Брян.); "Делали чучело "чёрта" просто из тряпок, мешковины, набивали тряпками или кострою, прядвою — фигура мужская, хвост из льна, вымазывают сажей <...> и роги черные из палок" (Стодоличи Лельчиц. Гом.); "На Купального Ивана чучело делали: солóму навязуць будто руки, ноги <...> штаны надеваюць, лицо смешное зробляць — и в агонь или разорвуць, раскидаюць" (Голубица Петриков. Гом.); Робылы чúчэло из старых шапок, одэжи, солóмы, насáжувалы на палку чúчэло и водылы по сэлú (Клышки Шосткин. Сум.).*

Весьма существенной деталью обряда уничтожения чучела следует признать отмеченное в некоторых записях ношение его на длинной палке, на шесте, на срубленном деревце (*на длі́нну паўку на́ткнуць и несуть, укрепляли на жёрди, на тэчке несуть*). Если носимое на палке чучело топили, разрывали, избивали камнями, выбрасывали за пределы села, а затем еще раскладывали костер, то палку чаще всего сжигали: *Як відьму занесуть ў о́зеро, распáляць кастёр <...> Тэчку, на ко́ей відьму неслі, ў центр ставяць* (в костер). *Діты з голо́вёшкамі бігаюць, скачуть кругом. У костра веселілісь, шо забілі тую відьму* (Орехово Малорит. Брест.).

2. Зеленъ. Чучела, насаженные на палку, по ряду признаков аналогичны зеленому символу (пучкам веток, трав, цветов, укрепленных на шесте). С одной стороны, чучело могло изготовляться из пучков зелени, которым придавался антропоморфный вид: *Купа́йла* (= ромашки) *брали: один пучок — голова́, дру́ги — ру́ки ро́бляць, ещэ — ўсе́ тiло. Вместо юбки латкою замóтаюць, завя́жжүт хусткой, на длі́нну паўку на́ткнуць и несу́ць; нарвүт квиткі, звéжжүт их — вот и ўся "відьма"; Відьму делалі с цветү, с бурьянү; Вдзьму звяжжүт из травы́ какэй-нибудь, цвето́ў навя́жжүць...* С другой стороны, неоформленные пучки зелени, укрепленные на палке и называемые обычно *купа́йла*, осмыслялись в ряде случаев как "ведьма" или как ее атрибут: *Ў вэ́чори перед Иваном рвэ́м ўся́кэ зiлле, перепровя́жжүем ёго на такү тычку, свiчки туды. Такó тяжо́ло вонó, шо ў чоторóх нэсэ́мо <...> на пэрэ́хрэ́сных до́рогах и па́лымо, шоб так відьма згоры́ла* (Чудель Сарн. Ров.); в этом же селе бросали шест с зеленью, называемый *купа́йла*, в воду с мотивировкой *шоб плыла́ тая́ відьма ўме́сте з водо́ю*, а некоторые подбрасывали "купа́йла" во двор к соседке, подозреваемой в ведьмарстве. Представления о том, что "купа́йло" (зеленый символ) *быльш до відьмы касэ́ецца*, — проявляются и в предостережениях типа: *Сохрані бог, як ёго корова зйiсть! Для тогó ёго и па́ляць, шоб корова нэ зйiла* (Чудель).

Общими как для чучел, так и для пучков зелени, были и способы уничтожения — сжигание, выбрасывание в воду, разрывание на части, битье и т.п. Здесь следует отметить, что купальская обрядность включала в себя не только коллективное уничтожение венков, цветов, пучков зелени, ритуального деревца, но и ряд не объясненных до сих пор индивидуальных ритуалов — битье или сожжения папоротника (или некоторых других растений). Ср. зафиксированный в карпатской зоне обычай "*папороть бити*": на Яна Купалу собирают папоротник, жгут его на возвышении или забрасывают камнями [Kolberg, t. 54, 281] "збирають папороть а уклавши єі у стро́пи, запалюють" или: "бьють папороть на вхрест буком" [Шухевич, 261]. В Черниговской обл. был зафиксирован обычай "*цыбулю секці*" на Купалу, т.е. палками избивать растущий зеленый лук (Макишин Городнян.). В некоторых полесских селах считалось обязательным сжечь крапиву или папоротник в своей печи: *на пры́печке жгүт крапiву — от ведьм, шчо́б ў ха́ту не вошла* (Челхов Климов. Брян.); после сбора целебных трав хозяйка *приде́ и па́лить зелены́ папороть*, — *ў ко́мину засүнуть и поўну ха́ту ды́му напускаю́ць* (Сварищевич Дубров. Ров.).

На основе ряда поверий можно заключить, что зелень в Купальский период каким-то образом соотносилась с нечистой силой. Ср., например, следующее поверие: *лесная пѣпарать — это як ад русѣлок <...> ужэ пѣпарать цвѣтэ — то значить красѣется душѣ русѣлок; Русѣлки прѣсто дають свою красѣ пѣпарати* (Днепровское Черниг.). Ср. также любопытное свидетельство о том, что накопивший траву в Ивановскую ночь и сохранивший это сено отдельно становится обладателем "ивановской копны", в которой селятся черти, и если в сочельник Рождества ночью подойти к этой копне, то черти могут обеспечить хозяину богатство и удачу [Макаренко, 86—87].

3. Деревце. Очередным вариантом купальского обряда является уничтожение срубленного деревца, украшенного венками, цветами, лентами, свечами, фруктами, характерный преимущественно для Волынского Полесья. Обычно использовались береза, верба, хвойные породы. Ряженое деревце называлось *купайло, купальник, вѣлце, йѣльце*. Иногда вместо молодого деревца брали ветку, пучок веток; если их укрепляли на палке, то и по форме, и по названию этот зеленый символ совпадал с описанным выше (пучки зелени, цветов, крапивы, — укрепленные на шесте). Наиболее характерные для Волынского Полесья купальские обряды с деревцем и способы его уничтожения описаны в работе [Толстая 1982, 80—82].

Некоторые варианты обряда с украшенным деревцем (*купайлой*) буквально совпадают с уничтожением семицкой или троицкой березки: вырубание деревца, украшение его, обходы села с ним, установление его за селом, у воды, вождение хороводов, разряживание, бросание в воду или сожжение, разрывание на части и т.п. (преимущественная зона распространения троицких обрядов с деревцем — центральные русские области и Поволжье, где купальская обрядность практически отсутствует).

Следующим "шагом" видоизменения обряда являются действия возле растущего дерева: украшение его, частичное или полное сжигание самого дерева или поднятых на его вершину ритуальных объектов и утилитарных предметов (чучела, пучков зелени, цветов, венков, соломы, колес, бороны и т.п.). Ср., например, следующие варианты: "Огонь зажигали на вершине дерева за селом. Сухой хворост и солому клали на колесо от воза и поднимали его на вершину дерева. Зажигали хлопцы факелами из бересты" [Толстая 1982, 80 — Житом. обл.]; "У нас там была такая хвоя большая, высокая. Венок хороший сделаем, ленты такие красивые (для куклы Купалы) и на ту хвою несем. А хлопцы залезут туда наверх и там положат в тех "рассухах" и зажгут куклу, а она горит" [Тавлай, 157 — Брест. обл.]; "Куклу большую (1,5 м) и мальчика такого шили — двоих (т.е. делали два чучела). И сажали туда наверх и уже поджигали, и они горели на высокой хвое. Шили их из тряпок. Штаны верхние, шапку надевали, как пилотку такую — на мальчика, девушке — рубашку, платье, платок завязывали" [Тавлай, 157 — Брест. обл.].

Можно допустить такое предположение, что обычай поднимать чучело "ведьмы" или символизирующие ее объекты на вершину дере-

ва связан с широко бытующими поверьями о том, что в купальскую ночь все ведьмы слетаются на самые высокие деревья, где устраивают пиры и гулянья: *Под Галёўкой буў дуб, на Купаўного Івана они (ведьмы) собирались на праздник, на етый дуб* (Олтуш Малорит. Брест.); *На ровáх тры соснэ стояло, и на тые сósны на Івана Купáйло ўсі вѣдзьмы прилетáли* (Копачи Черноб. Киев); *Вѣдзьмы вси збыраються на дуб на Купáльного Івана* (Озерск Дубровиц. Ров.); *А ётые вѣдзьмы на Купáльного Івана злетáюца ўсе ў мѣсто, на ту дорóгу, дзе там стояла дзеревіна — топóля* (Стодоличы Лельчиц. Гом.); *Говóраць, на Купáйло идут вѣдзьмы и на берóзу садяца. Вѣдзьмы там танцовали, отмечали праздник свой* (Нов. Двор Пинск. Брест.); *У нас там дубы булы, с крыслами булы дубы* (= ветки наподобие сидений), *там я бачыла на тэмó дубовэ, тудá вѣдзьмы со вѣсёго свѣту злэтáлысз на Купáльного Івана* (Радеж Малорит. Брест.). Ср. аналогичные поверья о русалках, которые в последний день Русальной недели якобы собирались на высокие деревья (березу, дуб, ель), веселились и гуляли там, а затем исчезали [Виноградова 1986, 121—126]. Ср. также характерный для купальских и русальных песен мотив "купалочка-русалочка на дуб лезла" [Виноградова 1989, 112—112].

4. Венки. Особое место в ряду уничтожаемых предметов занимают венки, которые в купальском обряде редко выступают в качестве специального и единственного объекта уничтожения (их бросают в воду или в костер уже после сожжения основного ритуального символа — чучела, деревца, пучков зелени и т.п.). В большей степени они известны как знак ржания, как украшение участников обряда, купальских чучел, обрядового деревца, домашних построек или как принадлежность девичьих гаданий. Вместе с тем, над венками в конечном счете производились действия, сходные с общепринятыми для купальского комплекса способами уничтожения: их бросали в костер, в воду, разрывали на части, относили в огород, забрасывали на крышу дома и т.п.; *Кóжная диўчына сплэтэ соби винóчка, коло того "купáйла" похóдыть и ўжэ спáлюе чы ў вóду кѣдае* (Чудель Сарн. Ров.); *Венки плели, надевають на гóлову, а потом в огонь покидають* (Стодоличы Лельчиц. Гом.); *Як рэчка блізка йе, так бросáли венки в вóду* (Золотуха Калинкович. Гом.); *Венки плели, потом на воду бросают: "хай русáлки гуляют да нас не ганяют"* — *приговаривали* (Стар. Боровичи Щорск. Черн.); *Плели венки, а як жэ, але не паліли и по воде не пускáли, бо рэчки ў нас нема, а вѣшали венкі на дуб* (Киров Наровлян. Гом.).

Наряду с многочисленными свидетельствами о бросании венков в воду, в костер, на деревья, встречаются в этнографических источниках и более редкие варианты: забрасывание их в колодцы, на крышу дома [Куп. і пятр. п., 32], отнесение на кладбище [Тавлай, 13], перебрасывание над горящим костром и разрывание на части [Романов, 210]. Поднятый на вершину дерева большой венок выступал в качестве самостоятельного объекта для сожжения в интересном варианте купальского обряда, зафиксированного в юго-вост. Польше: на заходе солнца парни и девочки приносят к украшенному обрядовому

деревцу, называемому "купалой", венки из полевых цветов; самый большой из них водружают на верхушку деревца и все это зажигают; если венок сгорит до тла прямо на дереве, то все радуются, а если вдруг во время горения упадет недогоревшим, то огорчаются [Кгськ, 315].

В случае, если венки не все уничтожились в купальский период, а хранились как лекарственные травы, то их вешали под стрехой, на стены, над образами и затем в случае необходимости (при болезнях) сжигали, чтобы отогнать хворь. Характерно, что по истечении года (после Купалы) венки следовало обязательно сжечь, "бо вони свя-тѣи, их выбрасывать нельзя" (Спорово Березов. Брест.); "невикорис-тані трави купальського сбора спалюють. Викидати їх не можна, ина-че новіе трави не будут помогать" (Людвиновка Овруч. Житом.).

5. Лошадиный череп. Следующий тип обряда можно признать уникальным, встречающимся, по-видимому, только в Полесье. Речь идет о вариантах сожжения надетого на палку лошадиного черепа. Краткое описание такого обряда из Кобринского у. дано Д.К. Зелениным: "В ночь на Ивана Купала молодые парни кладут приготовленную лошадиную голову на тычку в полторы сажени длиною, вбивают тычку в землю, кладут вокруг ее голье с дерева и зажигают" [Зеленин 1914, 452]. Существенным моментом обряда было сбивание черепа в костер: "кидали в эту голову, швыряли кто чем, сбивали ее, называли эту голову ведьмою, это сама ведьма и ведьму надо сбить" [Толстая 1982, 77], *як ны зобьють, то будэ відьма цілыі рик лякы* (Симоновичи Дрогичин. Брест.). В некоторых вариантах обряда череп водружали на рогатину вместе с другими предметами: *Беруть такую острівину, на какой багато голья, закупають ў землю, начепляють кошелі, постолы — и запалять. На деревину чепляють постолы, можно и хвосты коньские чеплять, и черепки — коньские головы, як найдуть, дак почепляють, старые колёса, што негодяшче — почепляють* (Стодоличичи). В тех случаях, когда череп, надетый на палку, носили в руках или бегали с ним по селу, он тоже явно ассоциировался с ведьмой: "В купальскую ночь надевают на палку голову (=череп) коровы или лошади, поджигают ее и бегут с нею по деревне к купальскому костру с криком: "Змея бежиты!" или "На двурка вэдьма бежыты!" (Камень Пинск. Брест.). Ср. разновидность проводных ритуалов ("провода весны", "провода русалки"), в которых участники носили на палке лошадиный череп [Максимов 1903, 101].

6. Утилитарные предметы. Разновидностью обрядов уничтожения специально изготавливаемых ритуальных объектов является сожжение поднятых на дерево или укрепленных на шесте предметов хозяйственного обихода: венков, обуви, корзин, пряжи, колес, бороны и т.п.: *На Купайлу вострогу метроу з дэсять зробили, кошлэу старых, остопкоу, кумлей начепили, подпалили и, посядучы, спевают* (Стодоличичи); *Пасэрэдыни костра ставылы носылицу, стаўлять колёса зверху...* (Онисковичи Кобринск. Брест.); *На деревину с суччами лапти насаживали* (связанные большими связками) *кто старший — тот и зажигае* (Бостынь Лунинец. Брест.); *Тычину ставили, лапти вешали, зажигали <...> бегают, кричать: "Вэдьму палимо!"* (Нов. Двор Пинск. Брест.); *вкapyвали в землю*

жердь 4—5 м, обкручивали соломой, сверху укрепляли колесо, на него — мазницу, — *колісь такі ў нас былі мазніцы, вонá такá з мазею, — да и поставят тычку да и запáляць зверху* (Выступович Овруч. Житом.).

Функциональной заменой такого типа костров (зажигание предметов, укрепленных высоко на палке) можно считать купальские факелы, т.е. зажженные бересту, солому, старые веники, метлы, насаженные на палки: *На Купалу на горі запáляваюць дыркачы́* (= старые веники) *и бэгають на горі, гавóраць: "вэдму пáляць"* (Чухово Пинск. Брест.); *Деркачы́ палылы, бэгалі наклóло хаты, коб якáя ведьмáрка не вошла ў хату* (Хоромск Столин. Брест.).

В других вариантах сожжения этих же утилитарных предметов (без использования шестов) из них громоздили подготовленную для костра кучу, которую затем поджигали, или просто бросали их в горящий костер друг за другом.

Символические связи этого ряда предметов с нечистой силой не являются очевидными (хотя и могут быть отмечены по отношению к старой обуви, веникам, бороне и др.) и потребовали бы специального анализа. Полесский материал позволяет нам более подробно остановиться на семантике колеса как ипостаси ведьмы. Это тем более существенно, что зажженное колесо, поднятое на палке, традиционно рассматривалось в литературе в связи с солнечным культом, якобы определяющим для купальского обряда.

Массовым в полесской зоне являются поверия о том, что ведьма может принять вид колеса: *Відьма може перетворитися в колесо, а якщо бити колесо, то вона перетворюється в жінку* (Межирич Каневск. Черкас.); *Ведьма перекидається на лоша, на собаку, соломинку, колесом котиться* (Гостролучья Баршевск. Киев.); *Ведьма превращается в колесо, в овцу, в чего хош. Колесо котилось, а кто-то — хоп! Одну спицу (вырвал)... А женщина вот без руки и осталась* (Прудки Малоярослав. Калуж.); *Клубóчком чи дэжкою кóтится вэдьма* (в купальскую ночь). *В ката, в собаку обернеца, в клубок, в колесо* (Вел. Весь Репкин. Черн.); *Если увидишь на Купалу, як бежить колесо, дак взять и на верёвку и повесить — та ведьма и умрэ!* (там же); *На Купального Ивана мужики посéли да пилновáли видьмáрку, в полночь видят: по улице катится колесо, колесó избíли пáлкой — и зробíлась жáба страшна*, на следующий день заболела женщина, подозреваемая в ведьмарстве (Комаровичи Петриков. Гом.); *"На Ведьмина Ивана пошел мужик в хлев, а там под коровой — колесо, он его затащил в хату, а оно сделалось котом, начал бить kota, тот превратился в женщину, которая стала просить отпустить ее и обещала бросить ведьмарство"* (Золотуха Калинкович. Гом.).

Е.Р. Романов записал в Сенненском у. поверие, что если на Купалу пускать колеса по улице, то это причиняет ведьме нестерпимые боли (*праз гэта вэдьмы мучутца*) [Романов, 210].

В таком контексте колесо, поднятое на шесте и сжигаемое в купальском костре, логично продолжает ряд перечисленных ритуальных объектов, символизирующих ведьму и подлежащих уничтоже-

нию. Тот же набор символов (чучело — лошадиный череп — колесо — старые лапти) использовались в качестве апотропеев в магических актах, направленных на защиту своего хозяйства от бедствий. Ср., например, параллелизм действий с конским или коровьим черепом и колесом: *На Ивана Купалу сть́ркають галаву каро́вью* (= череп) *на кол <...> шоб уража́й, двор бага́тый буў. Кол тый на горо́де сабе станові́ли* (Стар. Боровичи Щорск. Черн.); *Таке колесо́ поставя́ть вы́соко, дак то, ка́жуть, ко́ршун не будзе хапа́ць курэ́й* (Кочище Ельск. Гом.); "Перед Купальным Иваном и перед Юрьм абносят (или катят) колесо вокруг дома — от ко́ршака, от всяких неприятных людей, от зверей. А потом ставят кол высокий и вешают колесо, и оно стоит да другого года" (Комаровичи Петриков. Гом.).

7. Ряжение. Наконец, несколько слов следует сказать и о таких ритуальных действиях, где нечистую силу символизирует ряженный. Если для большинства проводных обрядов Троицкого периода преимущественно характерны варианты вождения ряженого персонажа (русалки, Куста, Дремы, Тополи, Весны, Костромы и др.), то в составе купальского комплекса ряжение редко выступает центральным элементом обряда, оно лишь сопровождает акт уничтожения ритуального символа ведьмы и обычно включается в состав побочных действий игрового и шуточного характера: *Па́рубки придура́лись: зра́бят чу́чело ве́дьмы, коб дивча́та пужа́лись <...> Ё́бэрэ́ця мужча́йна ў саро́чку до́ўгу, подпоя́шеца и хо́дит как ве́дьма, настebáе ду́ча́т лази́ною — пужа́е... (Дягова Менск. Черн.); Горитъ костёр и коло його співають <...> Тоді хтось перебираеця у відьму. Вона така страшна, що діти тікають од єї. Відьма гонит усіх округ "купалочки"* (= украшенная вербовая ветка) (Билив Ров. Ров.).

Большая часть свидетельств этого типа отмечает, что ряжение не было обязательным моментом обряда, что оно происходило как бы стихийно во время игр и хороводов возле костра и включало моменты шуточной погони и пугания собравшихся: *Ё́бэрэ́ця яка́ ба́ба ды ляка́е децей, ё́бэрэ́ця ў до́ўгую сподны́цу, косы распу́стить — и гоня́еца за дэ́тьми* (Спорово Березов. Брест.); *Таке́и дэ́ўки ти жо́нки-молоди́цы соро́чки понаде́ють бе́лые да бе́гають, да метло́ю бя́юцца <...>, те утека́ють, а те догоня́ють* (Пирки Брагин. Гом.); парни наряжались ведьмами — *ве́дьмы наряжа́лись и пуха́ють ў ого́нь парне́й, дево́к* (Прудки Малоярослав. Калуж.).

Вместе с тем элементы обрядового инсценирования "изгнания ведьмы" можно заметить в тех описаниях, где специально отмечался обычай рядить "ведьмой" одну из участниц. Так, в с. Новополь (Чернях. Житом.) девушка, выделенная на роль ведьмы, изображала возле костра ряд "вредоносных" действий (делала вид, что вредит коровам, отбирает молоко и т.п.), а молодежь преследовала ее, била палками, волочила к костру [Голстая 1982, 79]. Подобного типа свидетельства известны и из этнографической литературы: "Приходит самая старая старуха за огнем, ее караулят, чтобы она, взявши огонь, не могла уйти не пойманною. Как только она возьмет огонь, ее начинают гнать и хлыстать полынью до тех пор,

пока не скроется "ведзьма" — как ее называют" [Дмитриев, 226—227].

Обычай купальского ряжения, закутывания в белое полотно или в белую одежду, использования масок, подкладывания горба и т.п. известен, по наблюдению собирателей, в Гродненской обл. и на Могилевщине. В Вилейском р-не рядились "ведьмой" и "чертом", в Могилевской обл. в роли ряженных выступала традиционная пара — "дед" и "баба" [Куп. і пятр. п., 35].

Большой интерес представляют некоторые литературные данные об обряде рядить на Купалу девушку в зелень и водить ее по селу: в Могилевской губ. перед рассветом Иванова дня девушки избирали из своей среды самую красивую, раздевали ее и окутывали цветами, венками, зеленью, называя "дзеўка-Купала" [Киркор, 264]. По материалам из Волковыского у. таким же образом рядили обнаженную девушку в цветы и зелень в день св. Яна и называли "кустом" или "Купалой"; если близко была речка, то "куст" вели к ней и толкали в воду [Federowski, 316]. Ср. сходные данные из Витебской губ.: "В канун Купалы одну из девушек "ображающ кустом", навешивая и опоясывая зеленью из трав, цветов и веток. В сопровождении толпы "куст" проходит всю деревню <...> Выйдя в чужое непременно поле (т.е. за границу села — Л.В., С.Т.), участники сжигают зелень и при пении и "скóках" через огонь проклинаят "видьмарóв" и "волков", которые тогда же начинают испытывать мучительные боли и даже "гíнуць" [Никифоровский, 251].

Бросание зелени, снятой с ряженого, в воду или в костер сближает "кустовые" ритуалы с прочими купальскими обрядами уничтожения объектов, символизирующих ведьму, из которых растительному символу придается особая роль (ср. отмеченную выше деталь о том, что сжигание зелени причиняет особые муки "видьмарам" и даже вызывает их гибель).

\* \* \*

Таким образом, если центральным актом обряда было уничтожение символа ведьмы, то ряд сопутствующих действий магического и игрового характера имел целью выслеживание, опознание, отпугивание, обезвреживание ведьмы или защиту от нее. Напомним наиболее типичные из этих действий: варили "цедилку" с иголками, муравьиную "кашу", нитки и т.п., чтобы причинить ведьме боли и заставить приблизиться к огню; бегали с факелами, отпугивая нечистую силу; гонялись друг за другом, бросались горящими венками; пугали собравшихся у костра (элементы ряжения, неожиданное появление в белом и т.п.); отгоняли женщин, пришедших к костру позже остальных участников, подозревая их в ведьмарстве; ловили и калечили или убивали животных, появившихся возле костра; обливались водой, "чтобы никакие чародейства не приставали"; производили сильный шум, отпугивая нечистую силу: били в сковороды, в косы, стреляли, звонили в церковный колокол, громко кричали (*скачуть, крычатъ — пужають ат дярзўни вёдьмаў*)

[Романов, 209]; боронили дорогу, места возле костра, возле подворий, вокруг села, чтобы узнать по следам ведьму или чтобы предотвратить ее возвращение в село.

Показательным является и вербальное поведение возле костра участников обряда: большая часть мотивов песен, приговоров, формул угроз и отсылок, фразеологических выражений и реплик так или иначе связана с идеей обезвреживания ведьмы: "Во время разгорания костра бегают, кричат: "Ведьму палимо!" (Нов. Двор Пинск. Брест.); *Заложать костра́ и ее* (ведьму) *пáлять на крэстовые доро́ги и скачуты и кричать: О, так вэдма скакала ко́ло коро́ў на Я́вана! Шчо́б ў вэдмы но́ги круты́лы, ты́и ру́кы покруты́лы, глаза́ вы́палылы! Мы то́бу спа́лымы! Ты больш нэ будзш скака́ты!* (Олтуш Малорит. Брест.); *Несу́ть* (чучело ведьмы) *селом и крычу́ть: "Все выхо́дыты вэдму бы́ты!"* (там же); "Хватают из костра головешки, бросают их в рожь и кричат: "Не йди, ведьма, ў маё жыта! Я ведьму карчаўнёю, галаўнёю!" [Романов, 211]; "Зашелестит что-нибудь вдали, веселая толпа (сидящих у костра) сразу затихает, все обращается в слух <...> молчание прерывается криками: "Ведьма идет, ведьма идет!" [Крачковский, 133].

Песенные куплеты, исполняемые возле костра, тоже разрабатывают мотивы, связанные с повериями о ведьме. Например, для зачинов песен характерны призывы: *купалу разложить, ведьму смаліць, вэдзьму спаймаці та й на вагонь пакласці*. Широко распространены мотивы высмеивания ведьмы, у которой "живот болит", пока горят костры, которая "на дуб лезла, кору грызла" и др. Известны также популярные формулы ритуальных проклятий в адрес тех, кто не вышел к купальскому костру и соответственно подозревался в ведьмарстве. Большая группа юмористических припевов содержит мотивы "изгнания", "преследования", "убиения" животных или "отправки их на дерево" (подробнее о песенных мотивах — Виноградова 1989, 109—119).

Во многом схожи с названными выше и мотивировки действий и запретов, связанные с моментом возвращения участников обряда от потухающего костра в село. Например, характерна мотивировка запрета оглядываться на потухший костер: "Уходя от купала, нельзя оглядываться, чтобы не догнала ведьма, которая обязательно там присутствует" [СХИФО 1907, 158].

Значительную сложность представляет расшифровка семантики обычая перепрыгивать через костер. Большинство мотивировок раскрывает охранительную и очистительную функцию этого действия: "прыгают девушки и попарно, и в одиночку через огонь, чтобы очистить себя и предохранить от немочей, порчи, заговоров" [Богданович, 116]; молодежь прыгает через костер "в том убеждении, что русалки не будут нападать и приходиться в течение года" [Булгаковский, 179]; "кому удастся ловко перепрыгнуть, тому Купало не в состоянии будет вредить в продолжение года" [Зеленин 1914, 452]; хлопцы "колышут" девушек над костром, а потом и прыгают через огонь с целью предохранения от колдовства [Романов, 295]; "коли огонь вигорае, пастухи скачут через него, щоби весь рік були здо-

рові і переганяють також худобу, щоб її чари не бралися" [Етн. зб. 1898, т. 5, 209].

С другой стороны, перепрыгивание через огонь рассматривалось как способ опознания ведьмы: "девушку, которая не перескочила через костер, называли "ведьмой" [Крачковский, 137]. Точно такие же поверия фиксировались в Польше: в Познаньском воев. колдуньей считали девушку, не сумевшую перескочить собутковий огонь [Zawistowicz, 483], а в Поморье считали, что если кому-то не удавалось перепрыгнуть через костер, это было знаком, что в доме у него живет ведьма [Stelmachowska, 172]. По-видимому, в обычаях перепрыгивать через костер, прогонять по углям от него домашний скот, качать над углями детей, приводить к костру больных для излечения можно усмотреть семантику очищения и избавления от вредоносных сил (нечистой силы, духов, болезней), т.е. все ту же функцию костра — "отгона", "уничтожения" злых сил, вызывающих все виды порчи, бед, болезней. Не перепрыгнувший через огонь рассматривался как не прошедший очищения, как опасный для окружающих, поэтому такого либо обливали водой, либо хлестали крапивой, что должно было заменить очистительное воздействие огня: *Хлопцы раскладають огонь, щоб усе перескикнули через его, а хто не — того били крапивою* (Киров Наровлян. Гом.). Апотропейные цели этого обычая подтверждаются свидетельством из Владимирской губ., где он практиковался как окказиональный обряд в период мора скота: "когда зарывают павшую скотину, коров и лошадей, то некоторые на свежей могиле раскладывают из можжушника костер и через него прыгают как мужчины, так и женщины, чтобы болезнь не пристала" [Завойко, 85].

Несколько особняком стоят варианты восточно-украинского обряда, в котором роль ритуального купальского символа выполнял букет зелени, закопанный в землю, и перепрыгивание происходило не через огонь, а через эту зелень. Чаще всего использовались жгучие и колючие растения (крапива, чертополох, бодяк, волчец), есть свидетельства и об использовании цветов, веток, огородных культур: *"голля встромляють (в землю), прикрашають квіточками, букет встромляли, цвіточками обкладали, цыбулю крадуть, маку повстромляють у "купала"*. После игр и забав возле такого зеленого символа, называемого обычно "купала", эта зелень уничтожалась традиционным способом (выбрасывалась в воду, разрывалась на части): *Поставят купалу — навієм віток різних, як віник, посеїдине крапівка, прыгаем (через нее), а таді тью купалу разрываєм гуртом* (Дягова Менск. Черн.); "Букет, насаженный на палку, *купайла*, втыкают в землю на лугу, прыгают через него, потом вытаскивают и бросают в воду" (Гостролучья Баршевского Киев.); "там, где прыгают не через костер, а через крапиву или будаки, растения эти относятся к реке и бросаются в воду" [СХИФО 1907, 158].

То, что мотив "уничтожения нечистой силы" в купальском обряде не является исключительно полесской чертой, доказывают многочисленные западнославянские параллели, из которых приведем лишь некоторые. Например, по данным из Польского Поморья, "разжигание свентоянских огней народ объясняет как средство против колдовства и способ отпугивания ведьм. Зажигая в Скорче костер, говорили, что "изгоняют ведьм" ("wypędzają czarownice") <...> В Пеньонжкове при зажигании смоляных бочек говорили, что "выжигают ведьм" ("wypalają czarownice") [Stelmachowska, 173]. В Моравии при разжигании костров молодежь поджигала старые метлы и подбрасывала их вверх, в некоторых селах при этом говорили, что это "летят ведьмы" ("létú čarodějnice"). Обычно задолго до праздника собирали все старые метлы, а накануне св. Яна их сносили в общую кучу к костру. В Рожновске при этом говорили: "Идем выбрасывать ведьм" ("Idem vyhazovat' čarodějnice"). В Пулчине подбрасывали горящие метлы, а с горки катали горящие бочки, о чем говорили: "летают ведьмы" ("lítají čarodějnice") [Tomeš, 95]. В Южной Чехии о разжигании янских костров говорили "сжигали ведьм" ("pálily čarodějnice") [Vančík, 51].

В Краковском воев. при разжигании костров производили шум, отпугивающий, как считалось, нечистую силу: шелкали бичами, кричали, стреляли из ружей; парни подбрасывали вверх горящие березовые метлы, бегали с факелами (называемыми *dziad*), выкрикивали отгонные формулы: "Uciekaj, Janie, w pole, bo cie dogonie i opole!" [Karczmarzewski, 99], "Uciekaj, kąkolu, bo cię będą polul (= palił)!", "Uciekaj, śnieciu, bo cię będą świciul (= swiecił)!". Считалось, что таким образом изгонялись сорняки с поля [Krčęk, s. 320]. В мазовецких селах при разжигании костра внимательно следили, все ли жительницы села собрались, отсутствующих женщин подозревали в ведьмарстве [Gloger, 238].

В приведенных выше материалах мотив уничтожения и отгона, проводов нечистой силы в рамках купальского обряда прослеживается на уровне терминологии всего обряда и названий, относящихся к костру, к другим реалиям, на уровне ритуальных действий и их мотивировок, на уровне верований и вербальных элементов обряда. Проводная и отгонная семантика этих компонентов купальского комплекса подтверждается тождеством многих из них с компонентами собственно проводных ритуалов типа западнославянского обряда вынесения из села Морены, восточнославянских — проводов Масленицы, Русалки, вождения Куста и т.п., а также со структурой окказионального обряда изгнания болезни в случае массовых эпидемий. Так, в с. Олтуш (Малорит. Брест.), по рассказам стариков, в 1918 году во время эпидемии лихорадки женщины "зробіли маленьку вѣдьмочку (= чучело ведьмы), занесли, спалили в концѣ сѣла, — лихорадка и кончилась, не стала свирепствовать" [ПА].

Вхождение купальского обряда в круг проводных ритуалов и особенно его близость к троицкой обрядности "проводов Русалки" отмечал Д.К. Зеленин, писавший, что "в купальской обрядности очень много черт, роднящих ее с русалиями, и нам думается, что будущие исследователи купальских обрядов найдут в них гораздо больше связи с русальными обрядами, чем это предполагается теперь" [Зеленин 1916, 212].

Дополнительным аргументом в пользу такого толкования может служить ареальное распределение различных проводных обрядов. "Необходимый" и достаточный стандартный набор ритуалов такой семантики и такого назначения на разных территориях закрепляется за разными обрядовыми комплексами и разными отрезками или точками календаря. В полесской традиции он закреплен преимущественно за купальским обрядом (Западное и Центральное Полесье) и за троицким комплексом проводных ритуалов (Восточное Полесье); в среднерусской зоне — почти исключительно за троицкими обрядами. По данным Фр. Крчека, собравшего материал об обрядовых "субтковых" кострах юго-вост. Польши, лишь в 14-ти пунктах они были приурочены ко дню св. Яна, а в 26-ти пунктах — к Зеленым Святкам (т.е. к троицкому периоду).

Подчеркнем еще раз, что предложенная здесь трактовка купальского обряда не претендует на исчерпывающую характеристику всего, чрезвычайно сложного комплекса его элементов, тем более, что некоторые из них, в том числе и очень существенные в общеславянской перспективе — такие, как мотивы зелени, сбора трав, солнца, матримониальные и др., — до сих пор недостаточно изучены со структурной и семантической стороны. Мы обратили внимание лишь на одну сторону семантики этого обряда, объединяющую его с другими обрядами "проводного" ряда и в конечном счете — с главным представителем этого ряда — погребальным обрядом. В этой связи нельзя не вспомнить выводы, полученные в результате музыковедческого анализа, который позволил обнаружить прямые связи основного купальского напева, распространенного на большей части Белоруссии, с интонациями традиционных похоронных плачей [Куп. і пятр. п., 41]. Уже давно привлекал внимание исследователей купальской песенности факт странного несовпадения между веселыми, шутливыми по содержанию текстами и заунывными мелодиями плачевых интонаций. По мнению некоторых музыковедов, ключ к разгадке смыслового назначения типового купальского напева, обнаруживающего явные черты традиционного голошения, следует искать в том, что ядром купальского обряда является сжигание или потопление ритуального символа, что сближает его с похоронными обрядами и соответствующими плачевыми интонациями [Тавлай, 70—71].

## Литература и принятые сокращения

- Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1890, т. XIII, вып. 3.
- Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Виноградова Л.Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской культуры. Источники и методы, М., 1989.
- Дмитриев М.А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного Края. Вильно, 1869.
- Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение, 1914, № 3—4.
- Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. I. Пг., 1914.
- Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916.
- Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Вестник РГО, 1857.
- КОО — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Купальскія і пятроускія песні: Беларуска народная творчасць. Минск, 1985.
- Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1913. Т. 36.
- Максимова С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверия. Витебск, 1897. ПА — Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР, проводимых под руководством Н.И. Толстого.
- Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильно, 1912.
- Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- СХИФО — *Иванов П.В.* Жизнь и поверия крестьян Купянского у. Харьковской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического об-ва. Харьков, 1907, кн. 17.
- Тавлай Г.В.* Белорусское купалье: Обряд, песня. Минск, 1986.
- Толстая С.М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Т. XV. Типология культуры: Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982.
- Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. I. Ч. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях.
- Шухевич В.* Гвццльшина. Львов, 1904. Т. 4.
- Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w lat. 1877—1891 przez M.F. Kraków, 1897. Т. I — Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki.
- Gloger Z.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczystej. W-wa, 1978.
- Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. Т. 54. Ruś Karpacka. Cz. 1.
- Krček Fr.* Sobótka w Galicyi // Lud. 1898. Т. 4. Z. 3. S. 308—322.
- Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Tomeš J.* Masopustní, jarní a letní obyčaje na Moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Vančik F.* Kalendářní obyčaje z Jihočeského Soběnova (Terénní vyzkum z let 1962—1963). Pr., 1969.
- Zawistowicz K.* Obrzędowość świętojańska // Wiedza i życie. 1929. R. 4. N 7.

## Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде

Отец мой, Илья Ильич Толстой, как мне помнится с детства, не мог видеть перевернутой буханки или булки хлеба на столе и всегда говорил, что класть хлеб верхней коркой вниз нельзя, "а то покойник в доме будет". Отец родился в 1897 г. в Чернском уезде Тульской губернии (сельцо Гринево), а детство и отрочество провел в имении отца Ильи Львовича Толстого в Калужской губернии (сельцо Мансурово или Дубровка Калужского уезда) или в Калуге, поэтому трудно сказать, тульское ли это поверие или калужское, возможно, оно характерно для обоих южнорусских краев. Я твердо воспринял этот запрет от отца, как и ряд других правил его религиозного и бытового уклада, но внутреннего его смысла, семантики долго не понимал. Материал, который я намереваюсь изложить ниже, раскрывает эту семантику.

Одним из важных, едва ли не кульминационным моментом славянского погребального обряда является вынос покойника из дома, начало его посмертного "странствования". Порог дома оказывается главным рубежом, отделяющим умершего от его дома, семьи и земной жизни. После перехода этого рубежа возврат покойника в дом нежелателен и опасен, кроме особых поминальных дней, когда "родители" (покойники) приглашаются в дом к столу. Переход покойника в другой мир обозначается действием переворачивания самого покойника или предметов, так или иначе с ним связанных. При этом под переворачиванием имеются в виду разного рода пространственные обращения: как по вертикали (сверху вниз, с ног на голову, вверх дном и т.п.), так и по горизонтали (справа налево, с запада на восток и т.п.) или по линии внутри — снаружи (выворачивание наизнанку). Ритуальное переворачивание известно почти во всех славянских традициях — у южных, восточных и западных славян, однако наиболее богатый материал дает сербская традиция. Материал вне славянской традиции нами не приводится, хотя он имеется, и потому описываемые ритуалы не следует считать исключительно славянскими.

В период агонии, чтобы ускорить и облегчить умирающему переход в мир иной, умирающего клали на земляной пол (на солому или на землю) и меняли при этом его положение тела так, чтобы ноги приходились там, где была голова, а голова — там, где были ноги. Обряд положения на землю известен у многих индоевропейских, семитских и других народов. В сочетании с переворачиванием он зафиксирован в Западной Сербии в районе гор. Ужице и Пожега [Благ. ОРЖС, 280] и в Восточной Сербии в районе гор. Заечар, где еще важно было положить покойника параллельно с потолочными балками [Зеч. СООЗ, 384], но, надо полагать, он известен и в других славянских зонах.

Следует отметить особый статус колдуна как человека, породнившегося с нечистой силой и как бы превратившегося в нее. Его перевернутость постоянна, но невидима. Так, по материалам Тенишевского архива, использованным С. Максимовым, в Пензенской губ., чтобы выявить и изобличить колдуна, пользовались тремя средствами — вербной свечой, осиновыми дровами и рябиновым прутом. Если зажечь умеючи (фитилем снизу? — *Н.Т.*) приготовленную свечу, то колдуны и колдуньи покажутся вверх ногами; если истопить в Великий четверг печь осиновыми дровами, то колдуны придут просить золы и если на пасхальную заутреню взять рябиновую палочку, то будет видно, как колдуны стоят задом к иконостасу.

При погребении колдуна переворачивают и в тех случаях, когда других покойников переворачивать нельзя. Так, в Вологодских краях колдун перед смертью велит не вносить его в избу, если он умрет в поле, а если умрет в избе, выносить его из избы не ногами вперед "по обычаю всех православных", а головой вперед, и у первой реки, заблаговременно остановившись, перевернуть в гробу навзничь, и подвязать пятки и подколенные жилы [Максимов 1989, 70]. Эти действия против вурдалаков известны и у южных славян.

Переворачивание лавок, табуреток или стульев, на которых в доме стоял гроб, известно в разных славянских традициях. Так, на русском Севере (дер. Степановское Череповецк. р-на) тотчас по выносе покойника из избы оставшиеся дома "перекубыривали" (опрокидывали ножками кверху) лавки, а затем мели и мыли пол, двери, окна, притом мести пол следовало от места, где лежал покойник, к порогу, а не иначе [Браг. ДЛО, 69]. У хорватов-кайкавцев, живущих севернее Загреба (с. Доня Стубица) в момент, когда нужно выносить покойника из дома и со двора, домашние стараются на мгновение присесть на табуретки или стулья, на которых стоял гроб с покойником, но те, кто выносят гроб, и другие стоявшие у гроба предупреждают их тем, что переворачивают табуретки. За процессией с гробом льют воду, "чтобы мертвец не возвращался" [Raj. NOBS, 193]. Черногорцы из племени Кучи до недавнего времени снимали с петель входные двери и переворачивали их, если в семье, где вымирало мужское потомство, скончался молодой мужчина [Дуч. ЖОПК, 248]. В России в новгородских деревнях и селах до недавнего времени, когда из избы выносили покойника, крестили дверь и "валили", переворачивали табуретки, на которых стоял гроб [Строг. ЭМНО]. Такой же обряд отмечен у поляков. На севере Польши переворачивали лавки, на которых стоял гроб, чтобы "nie usiadł na nich nieboszczyk" ("не сел на них покойник"), т.е. не приходил обратно в дом [Kar. TWKL, 103]. На юге Польши в Сондецких Бескидах совершался тот же ритуал переворачивания стульев и лавок, но ему не давалось никакого объяснения [Kow. WZŚ, 66].

Многие славянские местные традиции до недавнего времени соблюдали ритуал несения покойника до кладбища на руках, на носилках, на палках. Но в тех местах, где везли покойника на телеге или на санях даже в летнее время (а такой способ похорон на санях

справедливо считается весьма древним)<sup>1</sup>, встречался обычай переворачивания телеги и саней после похорон. Так, на юго-востоке Польши в зоне гор. Санока и Кросна воз, на котором везли покойника, переворачивали во дворе и так оставляли до следующего дня [Kolb. 49, 543]. То же самое делали на юге Польши, на реке Рабе, полагая, что "иначе на телеге будет тяжело ездить", т.е. она будет очень тяжелой [Fisch. ZP, 145]. В середине XIX в. в гор. Вельске Вологодской губернии покойника возили к церкви зимой и летом на дровнях, которые потом, на обратном пути, недалеко от дома оставались до сорокового дня опрокинутыми вверх полосьями и с обернутыми назад оглоблями; при этом верили, что "до сорокового дня мертвец каждоношно приходит к дровням, на коих везен был на кладбище, намереваясь ехать домой, но найдя оглобли обороченными, возвращается в могилу" [Зел. ОРУА I, 200]. В Восточной Сербии, в зоне Болевца сани, на которых везли на кладбище покойника, не возвращались в его дом, а переворачивались и оставлялись в таком положении на кладбище семь дней [Грб. СНОСБ, 250]. Умерших маленьких детей сербы относили на кладбище в их колыбелях, в люльках, в западной Сербии, в Ужицком крае и в других зонах люлька оставалась лежать перевернутой на могиле ребенка. Рассказывали, что раньше при эпидемии скарлатины можно было увидеть до семи таких рядком лежащих перевернутых люлек из одной "задруги", т.е. большой семьи [Благ. ОРЖС, 237].

Помимо переворачивания лавок, стульев, табуреток, дверей, телег, саней и детских люлек в славянском погребальном обряде известно и переворачивание посуды. Это действие может быть связано с выливанием воды и тушением огня в момент смерти в доме, как видно из свидетельства священника о. Дмитрия Булгаковского, собиравшего этнографический материал в Полесье на Пинщине в 70-х годах прошлого века. Он пишет о воззрении полешуков, по которому человек умирает от капли смерти, падающей с косы, находящейся в руках антропоморфной смерти. По тем же воззрениям, душа человека после смерти "погружается, или, как говорят, полощется в воде, находящейся в доме, и тем оскверняет ее. Напившийся той воды в скором времени умирает, вследствие чего перед смертью больного домашние выливают воду на двор и самые сосуды, в которых была вода, переворачивают вверх дном" [Булг. Пин., 190]. Однако, как показывает материал, переворачиванию сосудов может даваться и другая мотивация. Так, по материалам П.В. Шейна, на той же Пинщине в Радчицкой волости в конце 80-х годов XIX в. соблюдался обычай, по которому "за гробом несут в горшке святую воду, которой батюшка кропляет могилу, а что остается, то ее там же выливают, а сам горшок, повернув вверх дном, оставят в головах покойника сверху могилы. Это, говорят, для того, чтобы ему на том свете было чем пить воду" [Топ. ДУО, 10<sup>4</sup>]. В Полесье переворачивают также горшок или миску с углями. Так, в Замощье Гомельской обл. А.Л. Топорков видел на кладбище на могилах под крестом перевернутые глиняные миски, в которых во время похорон несли за гробом горячие угли [Топ. ДУО, 105]. Сведения из той же

зоны (быв. Климовичский уезд Могилевской губернии) имеются в архиве П.В. Шейна: "По зарытии могилы на ней ставится черепочек с жаром и на этом жару сжигается солома, принесенная из дома и взятая из-под тела покойника" [Шейн АМ, л. 15]. Аналогичный обряд совершался на русском Севере. Так, по свидетельству Г.И. Куликовского из конца прошлого века, в Вытегорском уезде Олонецкой губернии горшок с угольями был непременно атрибутом похоронной процессии; посе похорон горшок ставили на могиле вверх дном, и угли рассыпались. Благодаря этому обстоятельству кладбище имеет необычный и оригинальный вид: крестов почти нет, но зато на каждой могиле лежит лопата и стоит кверху дном обыкновенный печной горшок" [Кул. ПООК, 53].

Переворачивание посуды с появлением покойника в семье известно и у сербов, однако оно происходит только в доме, а не на кладбище. Так, в центральной Шумадии, в Груже, в предсмертные минуты зажигается свеча и ставится в изголовье умирающего, а тотчас после кончины руки покойника перекрещиваются на груди, свеча ставится между пальцами и одновременно переворачиваются все зеркала, корыта, ведра (казаны) и ими не пользуются до конца похорон [Пет. ЖОНГ, 286]. А в северо-западной Сербии в районе гор. Шабац посуда, из которой брали воду для омовения покойника, должна быть перевернута и оставаться перевернутой до следующего дня [Мил. ЖСС, 342].

В наше время у славян, вероятно, только в сербской среде, и то достаточно архаической, сохранился кое-где (Босния, Поморавье) обычай носить в виде траура вывороченную верхнюю одежду. Так, в центральной Боснии в Високской Нахии женщины в трауре носили все черное — вывороченную верхнюю одежду, чаще всего "джермеру" (безрукавку), но на голове имели белый "чембер" (повойник) под черным платком, а мужчины — вывернутые наизнанку "джемадан" (куртку) или "гуневицу" (кафтан) [Фил. ЖОНВН, 75]. В соседней восточно-боснийской зоне в горном районе Гласинац, соблюдая траур, мужчины не брились сорок дней и ходили в вывернутых "гунях" (кафтанах) и "джемаданах", а женщины те же сорок дней — в вывернутом "зубуне" (безрукавке) с распущенными волосами, покрытыми черным платком [Фил. БНЖОГ, 130]. В Восточной Сербии в Лесковацкой Мораве (села Мала Копашница, Накривня и Чуکلеник) до недавнего времени в знак траура женщины носили вывернутые наизнанку "антерии" (полукафтаны) и "елеки" (безрукавки), а мужчины — вывернутые шапки [Борб. ЖОНЛМ, 508]. Известный немецкий этнограф Э. Шневайс, указывая, что у сербов бытовал обычай выворачивать наизнанку одежду в знак траура, замечает, что это делается, "чтобы не было видно золотой мишуры и канители и деталей верхней одежды красного цвета". Трудно определить, принадлежит ли это заключение самому Э. Шневайсу или он его слышал от информатора, во всяком случае, даже если он получил такое объяснение из уст народных, то оно вторично и второстепенно [Шнев. ГЕСО. 268].

Нарушить покой погребенного в земле покойника считалось всегда

великим грехом, и исключения составляли те случаи и те зоны, в которых бытовал обряд вторичного погребения. Однако в отношении зарытых в могилу колдунов, ведьм и вурдалаков была другая норма поведения: если они начинали "ходить" и беспокоить разными способами своих близких и односельчан, с ними поступали довольно решительно — помимо других действий переворачивали в земле (в гробу) со спины ничком. Сербский этнограф М. Филипович свидетельствует, что в зоне Нового Пазара (юго-западная Сербия) "вештицей" (ведьмой) считали старую седую с длинными патлами женщину, долго живущую (что считалось признаком вековости). Если такая женщина являлась людям после своей смерти, на ее могилу забивали кол из боярышника. Если же это не помогало, раскапывали могилу в глухую пору ("глуво доба" — после полуночи до первых петухов) ночи и переворачивали труп со спины на живот [Фил. РЕГ, 202]. Лицом вниз хоронили колдунов в Полесье (собств. запись). Нам известно большое число подобных примеров, из коих некоторые засвидетельствованы сербской художественной литературой (Милованом Глишичем). Таким образом, переворачивание нечистого покойника играет уже особую и иную, чем в других описанных выше случаях, — апотропеическую роль. Впрочем, едва ли можно отрицать наличие подобной функциональной направленности и во всех вышеприведенных случаях, ибо всякое содействие покойнику в его пути на "тот свет" есть в то же время известная "гарантия", что он не задержится на "этом свете".

Чисто апотропеическую цель преследует белорусский ритуал, записанный в середине XIX в. на Витебщине (с. Вымно) Н.Я. Никифоровским, направленный на то, чтобы отогнать нежелательного спутника-животное. Согласно записи, "когда вслед за путником "увяжитца" какое-нибудь домашнее животное, например, собака, лошадь, овца, — и нет возможности отогнать его и воротить назад, что грозит опасностью и путнику, и животному, чтобы последнее ушло и унесло прочь намеченное злослучение, путник должен махать на неотвязчивое животное вывороченным платком или шапкой, а затем, одев их в вывороченном виде, продолжать путь" [Ник. ППП, 122]. Неотвязчивое домашнее животное довольно очевидно, в соответствии с представлениями белорусских крестьян в XIX в., могло восприниматься как проявление или даже воплощение нечистой силы, а выворачивание одежды — как способ ее отгона, как воздействие, под влиянием которого и сама нечистая сила должна вернуться в свой первоначальный облик. Такое предположение подтверждается фактами из сербского этнокультурного региона. В северо-восточной Сербии, в Хомолье, по свидетельству С. Милосавевича (начало XX в.), "многие люди, когда им нужно ночью куда-нибудь пойти, выворачивают шапку, "гунь" (кафтан) или иную одежду, потому что вампир на вывороченное не идет. И в доме, в который ходит вампир, вечером переворачивают горшки, миски, ведра и медные казаны и другую посуду [Мил. ОСНСХ, 298]. Параллель с погребальным обрядом и с трауром очевидна и не требует особых объяснений. Приведем одну быличку из западной Сербии (зона Ужиц

и Пожеги), в которой одновременно "действуют" ходячий покойник и покойник, еще не погребенный.

Жили дед и баба в большом согласии и любви. При жизни они обещали друг другу, что если из них кто-то умрет, то оставшийся в живых будет часто ходить на могилу умершего. Но баба не сдержала слова и ни разу не навестила могилу деда. Однажды ночью дед приехал домой верхом на коне и повез бабу на кладбище. Когда они прискакали к могильной яме, баба попросила деда, чтобы он спустился в нее первым, а она бы пошла за ним следом. Как только дед спустился, баба его быстро засыпала землей и еще быстрее побежала к себе домой. По дороге, пока бежала в кромешной тьме, баба наткнулась на какой-то дом, в котором горел свет. Войдя в дом и заперев за собою дверь, она увидела, что на столе лежит мертвец. Тут вновь прискакал на коне дед, стал стучаться в дверь и просить покойника встать и открыть ему дверь. Покойник не мог встать, потому что баба все в доме перевернула вверх дном. Все же какую-то вещь она забыла перевернуть, и мертвец встал и открыл дверь. Так дед увел бабу в свой вечный дом [Кост. ГОУПКК, 308].

Однако переворачивание некстати, вне ритуала, как и переворачивание хлеба, может привести к беде. Так, по верованию сербов из южной Шумадии (зона Левач и Темнич), если малый ребенок после еды переворачивает миску, либо кладет ее на голову или под ноги, этот ребенок будет несчастным или его действия предсказывают нищету [Миј. НМССЛТ, 398]. Иное дело переворачивание в поминальные дни, когда за стол приглашаются "родители"-покойники. Так, в Полесье на "деды", чтобы угостить покойников, садились на лавках на некотором расстоянии друг от друга, чтобы могли "сесть" и "родители", и клали ложку обязательно перевернутой, т.е. тыльной частью вверх: тогда "в это время деды едят"; если же положишь ложку, как обычно, — умрешь (с. Спорово Березовского р-на Брестской обл. — Сед. ОТСОТ). В Полесье в селе Чудель Ровенской обл. во время ужина с "дедами" переворачивали не только ложки, но и пироги и скатерть (Полесский архив, с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.). Как видно, в поминальный день переворачивание пирога было ритуально и потому уместно, в иной же день оно навлекало смерть или, как полагали поляки в Мазовии, с перевернутым хлебом хозяйство в доме "перевернется" и пойдет на убыль [Kolb. 42, 400].

Что же касается переворачивания одежды, то по славянским народным верованиям, оно помогает не только от нежелательных провожатых — домашних животных, но и в тех случаях, когда человек заблудился в лесу. На русском Севере на Пинеге полагают, что "если заблудишься, одежду вывороти — и выйдешь" или: "заблудишься в лесу, поворотить надо стельки, чтоб выйти" (с. Киглохта и Немнюга — Сим. ЭМП). В этих верованиях также незримо присутствует нечистая сила и прежде всего леший, который способен "завести" человека в лесу и "водить" его по беспутью.

Переворачивание и выворачивание одежды использовалось при "лечении" детских болезней и недугов. Так, на Витебщине, когда

у ребенка заболел живот от сглаза ("суроцьв"), на него надевали вывернутую наизнанку рубашечку ("кошульку"). а на голову вывороченную шапку и в таком виде переносили задом через дорогу три раза. Затем при входе в дом брали ведро ("коновку"), в котором находилась вода из трех различных мест (источников), обносили ведро вокруг ребенка и выливали воду под порог трех различных дверей. "Ночницы" (детскую ночную бессонницу или беспокойный сон с криками) на той же Витебшине лечили тем, что клали ребенка в колыбели ножками в "головашки", надевали на него вывернутую рубашечку рукавами на ножки, днем занавешивали окна и создавали полумрак, а ночью старались создать усиленное освещение [Ник. ППП, 36, 38]. В Польше в Мазовии больного ребенка, страдающего сухоткой ("suchoty"), просовывали через дужки двух ведер и под столом, а затем стол и ведра переворачивали; в Мазурах же и в Пруссии в первой половине XIX в., чтобы изгнать из ребенка "ангельскую болезнь" (рахит), ставили стул и два ведра по сторонам и клали ребенка под дужкой второго ведра, затем переворачивали стул (табуретку) и оба ведра [Bieg. MDz., 334].

Нетрудно заметить, что в описанных выше ритуалах переворачивание и выворачивание одежды совершается в ряду других обратных действий, таких, как перенесение задом, положение головы на место ног, надевание рукавов на ноги и т.п. В качестве еще одного подобного обратного действия можно привести зажигание свечи на обидчика. Это действие-ритуал зафиксировано у русских и украинцев. Так, в Ярославских краях "свеча за обидящего" ставилась чаще всего перед царскими вратами, т.е. перед иконой Тайной вечери во время службы и притом "вверх пятой", а торчащим фитилем в подсвечник [Кост. МО]. В Саратовских краях такая свеча называется "забидящей" и ставится она "забидящему Богу" во время молебна верхом вниз, чтобы оградить молящегося в напастях и тяжбах и чтобы враги молящегося поклонились ему и не могли сделать ему зла [Зел. ОРУА III, 1274]. На Харьковщине в Купянском уезде был обычай служить молебен св. Иоанну Воину, чтобы отыскать "уворованную" вещь или хотя бы отомстить вору. При этом перед иконой этого святого ставилась свеча нижним концом вверх и зажигалась с этого конца. Полагали при этом, что пока горит свеча, вор должен испытывать страшные мучения и возвратить украденную вещь, если она у него [Им. ЖПКХ, 166]. У сербов в зоне Лесковацкой Моравы для того, чтобы проклясть вора, зажигают свечу "наоборот". Такая свеча, обращенная фитилем вниз, называется *клетвена свећа* и зажигается в церкви, иногда трижды [Ђорђ. ЖОНЛК: 124].

Естественно, что приведенными примерами не ограничиваются случаи переворачивания, бытующие в славянской народной традиции. Известны примеры переворачивания в родинном (чтобы дальше не рождались девочки) и в свадебном обряде (чтобы обезвредить колдуна) и т.д. Нами приведены некоторые ритуалы переворачивания вне погребального обряда, чтобы показать, в каком ряду находятся переворачивания, связанные со смертью человека.

Вообще переворачивание предмета (тела) есть действие, включающееся в более широкую семантическую и семиотическую сферу действий преобразования, превращения, метаморфозы, принятия иного обличья, перехода из одного состояния в другое, наконец, в сферу общения "этого света" с "тем светом". Переворачивание предмета с чисто внешней, ритуальной стороны, впрочем, как и со стороны внутренней, смысловой, тесно связано с большим кругом обрядовых актов, известных под названием *rites de passage*. Переворачивание предметов в этом ряду или в этом диапазоне имеет исключительное значение и особенно интересно потому, что предметы сами по себе совершенно конкретны и материальны и имеют, каждый в отдельности, свое бытовое и мифологическое применение и осмысление независимо от функции и семантики переворачивания и помимо ее. В переворачивании предмета наблюдается как бы простейший и случай символизации предмета и конкретного, притом единственного, физического действия, равно как и простейший вид "преобразования" предмета, его перехода в иное физическое положение и тем самым и состояние. В отличие от ряда семантически близких переходных или преобразующих ритуалов и акций, например, некоторых звеньев или блоков родинной, свадебной и похоронной обрядности, имеющих эволюционный характер и состоящих из определенной последовательности действий, переворачивание предметов представляет собой действие однократное, обычно моментальное, в результате которого смена лишь одного признака на противоположный ("прямой" — "перевернутый") происходит при сохранении всех остальных признаков и свойств, характеризующих ритуальный предмет или лицо в ритуальной ситуации — его физическую сущность, место, отношение к другим предметам или лицам и т.п. (ср. иное положение при сжигании, бросании, разрывании, съедании, раздевании, обливании предмета или лица). Этой единственной смене признака достаточно для того, чтобы вся семантика ритуала была полностью выражена.

Переворачивание предметов, характерное для погребального обряда многих славянских зон, фиксируется и в других обрядах, в том числе и окказиональных — в обрядах защиты от града<sup>2</sup> и в ритуалах, связанных с лечением ребенка. Переворачивание предмета при этом может выступать как отдельный микрообряд без широкого обрядового контекста или вне его. Число предметов, которые переворачиваются (или выворачиваются), невелико, это: при погребении — сани, телега, детская колыска, ведро, котел, корыто, стол, стул (табуретка); при лечении ребенка — ведро, стол, стул; при отгоне градовой тучи или какой-либо напасти — треножник, трапезный столик, миска, котел, сани, сошник, ярмо; при защите от вампира — ведро, котел, посуда, одежда; для наказания вора, обидчика — свеча и т.д. Это число можно было бы увеличить, но незначительно, что говорит о его ритуально заданной ограниченности.

Переворачивание посуды следует рассматривать в одном ряду с ритуальным битьем посуды в похоронном и свадебном обряде и с обычаем выливать всю воду из сосудов сразу же после кончины

одного из членов семейства. Выворачивание одежды в знак траура непосредственно связано с выворачиванием шуб святочных и иных рязных, демонстрирующих, видимо, представителей хтонического мира, и опосредованно — с сажанием молодых на вывороченную шубу в свадебном обряде.

Отметим в заключение, что корреляция *прямой* — *перевернутый* входит в одну цепь корреляций с такими парами, как *живой* — *мертвый*, *правый* — *левый*, *мужской* — *женский*, *хороший* — *плохой* и т.д. Характер семантико-мифологической связи таких коррелятивных пар исследован мною на сербском материале в другой работе<sup>3</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> *Gavazzi M. Pogrebne saonice*//Зборник Етнографског музеја у Београду. 1901—1951. Београд, 1951. С. 238—243.

<sup>2</sup> *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах//Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 79.

<sup>3</sup> *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый* — *левый*, *мужской* — *женский*//Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169—183.

## Принятые сокращения

Благ. ОРЖС — *Благојевић Н.* Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у Титовоужичком, Пожешком и Косјеричком крају//ГЕМБ. 48. Београд, 1984. С. 209—310.

Браг. ДЛО — *Брагина Н.А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. Филолог. факультет МГУ. М. 1980. Рукопись.

Бул. ПИН. — *Булаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.

ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926 —

ГЗМС — Гласник Земљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Нова серија. Сарајево, 1946 —

Грб. СНОСБ — *Грбић С.М.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког//СЕЗБ. XIV, Београд, 1909. С. 1—382.

Дуч. ЖОПК — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча//СЕЗБ. XLVIII. Београд, 1931.

Ђорђ. ЖОНЛМ — *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави//СЕЗБ. LXX. Београд, 1958.

Зел. ОРУА — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого Архива Императорского русского географического общества. Пг., 1914—1916. Кн. I—III.

Зеч. СООЗ — *Зечевић С.* Самртни обичаји у околини Зајечара//ГЕМБ. 42. Београд, 1978. С. 383—398.

Ив. ЖПКХ — *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

Кост. МО — *Костоловский И.В.* Месть за обиду//ЭО. 1902. № 4. Кн. 55 М., 1903. С. 115—116.

Кост. ГОУПКК — *Костић П.* Годишњи обичаји у Титовоужичком, Пожешком и Косјеричком крају//ГЕМБ. 48. Београд, 1984. С. 311—339.

Кул. ПООК — *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края// ЭО. 1890. № 1. С. 44—60.

Миј НМССЛТ — *Мијатовић М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу и Темнићу//СЕЗБ. 1909. XIII. С. 259—482.

Мил. ЖСС — *Милићевић М.Б.* Живот Срба селяка//СЕЗБ I. Београд, 1894.

Мил. ОСНСХ — *Милосављевић С.М.* Српски народни обичаји из среза Хомольског//СЕЗБ. XIX. Београд, 1914. С. 1—442.

Ник. ППП — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.

Пет. ЖОНГ — *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи//СЕЗБ. LVIII. Београд, 1948.

Сед. ОТСОТ — *Седакова О.А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Дис. ...канд. филол. наук. М., 1983.

СЕЗБ — Спрски етнографски зборник. Београд, 1984 —.

Сим. ЭМП — *Симина Г.Я.* Этнографические материалы с Пинеги. Рукопись.

Строг. ЭМНО — *Строгова В.П.* Этнографические материалы из Новгородской области. 1987. Рукопись.

Топ. ДУО — *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX — начало XX в.): Дис. ...канд. филол. наук. Л., 1986.

Фил БНЖОГ — *Филиповић М.* Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу//ГЗМС. X. Сарајево, 1955.

Фил. ЖОНВН — *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији//СЕЗБ. LXI. Београд, 1949.

Фил. РЕГ — *Филиповић М.С.* Различита етнолошка грађа//СЕЗБ. LXVIII. Београд, 1955.

Шейн АМ — *Шейн П.В.* Архивные материалы, хранящиеся в Ленинградском отделении Архива АН СССР. Ф. 104, оп. 1, ед. хр. 344.

Шнев. ГЕСО — *Шневајс Е.* Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата//Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1929. Књ. V. С. 263—282.

ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1890—1916.

Bieg. MDz — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.

Fisch. ZP — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Kar. TWKL — *Karwicka T., Cherek J.* Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej. Toruń, 1982.

Kolb. — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1961—1985. T. 1—60.

Kow. WZS — *Kowalska-Lewicka A.* Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią//Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego Wrocław etc. 1985. S. 53—90.

Raj. NODS — *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice// Narodna umjetnost. 10. Zagreb, 1973. S. 153—216.

*Т.Н. Свешникова*

## Волк в контексте румынского погребального обряда

Среди румынских мифологических представлений о волке выделяется несколько, так или иначе связанных с погребальным обрядом. Прежде всего следует отметить, что волк входит в круг животных, которые сопровождают умершего по дороге на тот свет. Ср. в частности, следующий плач, где в качестве таких провожатых выступают волк, лиса и выдра;

*Scqală, cutare, scqală,  
Că sqareleş-apune,  
Calça 'n codru-ți tună,  
Codru țieste mare  
Și lumină n-are,  
Codru țieste des,*

Вставай, нямярек, вставай,  
Солнце заходит,  
Дорога в лес тебя зовет,  
Лес велик  
И темен,  
Лес густой,

Întri, nu măi ieși,  
 Capu să-l apleci,  
 Nainte să mergi,  
 Țar samă să-ți ieși,  
 Că îi va ieși  
 Lupu înainte,  
 Să nu te spăimînte,  
 Mîna să-ți întinz,  
 Bun frate să-ți prinz,  
 Că Țel Țar că știe  
 Sama pădurilor  
 Și a potețiilor  
 Și a colinelor.  
 Înainte să mergi,  
 Țar sama să ieși,  
 Că tot Ți va ieși  
 Vulpea înainte,  
 Mîna să Ț-o întinz,  
 Bună soră să prinz,  
 Că Ța Țar că știe  
 Tot sama potețiilor  
 Și a apelor.  
 Înainte să mergi,  
 Țar sama să-ți ieși,  
 Că îi va ieși  
 Tot vidra înainte.  
 Mîna să-ți întinz,  
 Bună soră să prinz,  
 Că Ța mi Țe-o duce  
 Pi la poduri nalte,  
 Pin ape vârsate  
 Pe tine mi Țe-o trece.  
 (Gîlcescu, 262—263)

Войдешь и не выйдешь,  
 Склони голову,  
 Иди вперед,  
 И знай,  
 Что тебе навстречу  
 Выйдет волк,  
 Не бойся,  
 Протяни руку,  
 Стань ему братом,  
 Ведь ему ведомы  
 Тропинки,  
 И леса,  
 И холмы.  
 Иди вперед,  
 И знай,  
 Что тебе навстречу  
 Выйдет лиса;  
 Протяни руку,  
 Стань ей братом,  
 Ведь ей ведомы  
 Тропинки  
 И воды.  
 Иди вперед,  
 И знай,  
 Что тебе навстречу  
 Выйдет выдра.  
 Протяни руку,  
 Стань ей братом,  
 Она проведет тебя  
 Через мосты высокие,  
 Через воды широкие,  
 И ко мне тебя приведет.

Тем же собирателем и в тех же местах (Горж, Олтения) был записан другой плач с упоминанием волка, который, сделавшись побратимом человека, ведет его по запутанным тропинкам через темный лес, участвуя тем самым в переходе человека в мир иной; ср.: *Scoală, Nicolăie, scqală, / Scqală dze iăș afară, / Că sqarele apune, / Colă codru ună. / Codru Țeste mare, / Fără luminare, / Codru Țeste dzes, / Dzin Țel nu măi iăș. / Naintse să merzi, / Tot sama să-ți ieși, / Că tot Ț-o iăși / Tot lup înainte, / Ca să Țe nspăimîntse. / Să nu kiotșești, / FrăȚior să-l fași, / Că Țel știe bine / Sama văilor / Și-a colnișelor* (Gîlcescu, 269) 'Встань, Николае, встань, / Встань и выйди наружу, / Солнце заходит, / Лес туда зовет. / Лес большой, / Темный, / Лес густой, / Из него не выйти. / Иди вперед, / И знай, / Что тебе навстречу / Выйдет волк, / Испугает тебя. / Не пугайся, / Стань ему братом, / Ведь он знает / Долины / И холмы'.

Этот не часто встречающийся тип плача относится к жанру так называемых "зорь" (*zorile*), которые исполняются группой женщин

ранним утром, на заре, перед восходом солнца, в течение всех трех дней, предшествующих погребению, или только в последний день, а в некоторых зонах Баната — в первый день после похорон [ср. Birlea, 430; Gîlcescu, 250; Bot, 463—487]. *Zorile* бывают разных типов; приведенный выше текст удалось встретить еще в двух собраниях плачей [см. Brăiloiu, 113; Kahane, Georgescu-Stănculeanu, 597]. В тексте, записанном Брэилойю, человека по пути на тот свет сопровождают выдра и волк, который выводит его на дорогу, ведущую в рай; ср.: *Și-ți va mai ieși/Lupul înainte,/Ca să te spăimînte./Să nu te spăimînți,/Frate bun să-l prinzi,/Că lupul mai știe/Seama codrilor/Și-a potecilor./Și el te va scoate/La drumul de plai,/La un fecior de crai,/Sa te ducă-n rai,/C-acolo-i de trai* [Brăiloiu, 113] 'И тебе навстречу/Выйдет волк,/Испугает тебя./Не пугайся,/Стань ему братом,/Ведь волк знает/Все леса/И тропы./Он выведет тебя/На большую дорогу,/К царскому сыну,/Тот отведет тебя в рай,/Там ты будешь жить'.

Таким образом, побратимство и посестримство с дикими животными, хорошо знающими все особенности пути на тот свет, играет благоприятную роль в ритуале перехода человека в новое его состояние [ср. Coman, 141; Buhociu, 19—20; 32—33].

Тесная связь существует также между погребальным обрядом и различными представлениями о волках-оборотнях. Считается, что некоторые мертвцы становятся оборотнями и начинают преследовать своих живых родственников, приняв облик волка, собаки и других зверей и даже насекомых; ср.: *Mortu să face în mai multe "colori": mîșă, capră, cal, muscă* [Pavelescu, 109] 'Покойник принимает разные формы: кошки, козы, лошади, мухи'. Поэтому существенную часть румынского погребального обряда составляют ритуалы, призванные помешать превращению покойника в оборотня. Так, широко распространен обычай сторожить покойника (*priveghi; privigherea mortului*) особенно в первую ночь после смерти, чтобы кошка или мышь не перепрыгнули через него, а собака не проскочила бы под ним; в противном случае он становится оборотнем [см. Laugier, 38; Vasiliu, 24—25; Cosac-Brăila, 246; Căndrea, 148; Șezătoarea III, N 2, 3, 46]. Ср.: *Omu-al se mțafe, dă nu-l păzășce să nu triacă mîșu ori țrăce prăstia țel ori sub țel, să fașe muroș* [Pătruț, 367] 'Покойник, если не следить, чтобы кошка или мышь не прыгнули на него или не пробежали под ним, становится оборотнем'. Ср. также: *Sî fac unii strigoî cîndu-î mort în casî și sî sar mîșî, cîni pisti țel. Cîndu-î mort în casă nu sî primești mîșî or cîni în casî, și atunș ți pazi mari 'n casî* [Densusianu, 314]. Кошки, собаки и мыши считаются "нечистыми" животными, поэтому существует опасность, что душа человека, превратившегося в оборотня, может поселиться в одном из них [см. Olinescu, 316].

У арумын покойника не оставляют одного до самого погребения [Cosmulei, 34—35]. Та же традиция существует у румын; ср.: *...strigoî este acela care în timpul când era mort și ne 'ngropat, a trecut peste el o pisică* [Izvoarașul, 1925, N 2—3, 10]. Считается также, что покойника, чтобы его не похитили оборотни, нельзя оставлять одного и что ему следует связать ноги [Costin 81].

Ночное бдение возле покойника часто сопровождается играми и

шутками. Если покойник молодой человек или девушка, то вечером, перед ночным бдением, парни и девушки украшают синей и красной бумагой ель, — как на свадьбу [Cosac-Brăila, 246].

Из других превентивных мер следует отметить использование колющих орудий и колючих стеблей некоторых растений. Так, перед выносом покойника в пупок вонзают иглу, веретено, гвоздь [Laugier, 39, спицу Dumitrașcu, 3], в грудь или в сердце втыкают серп, вбивают металлический гвоздь [Pavelescu, 109; N 195; Izvoarașul, 1937, N 6, 220], спину пронзают железным прутом [Mușlea, 48]. Ср.: *Bagă o seciri la irima dînsului, dacă ice că-i strigojū* [Petrovici, 166] 'Вонзают серп ему в сердце, если известно, что это оборотень'; *Cînd moare omu, ca să nu să facă strigoîni îi pun în copârseu cuiți dă fier. Unii îl împung și cu sula în coastă, după ce o murit omu, îndată. Atunci mortu are pace. Nu mai visează nimeni, nimica, cu el* [Clopotiva II, 441] 'Когда умирает человек, то, чтобы он не стал оборотнем, в гроб ему кладут железные гвозди. А то и вонзают шило в бок, сразу же, как только человек умирает. Тогда покойник обретает мир. И никто, никогда не видит его во сне'.

Магические действия осуществляют не только в отношении самого человека, но и его могилы. Так, в могильный холм втыкают три веретена, — в изголовье, в середину и в изножье [Laugier, 39]. Вообще веретено, как можно было заметить, является одним из атрибутов румынского погребального обряда. В то же время, орудия прядения — это и атрибуты самой смерти, как об этом свидетельствует текст одного из плачей; ср.: *Mi se bat cîini, se bat, / Parcă-î un lup turbat; / Nu îe lup turbat, / Și îe Samodiva. / Cu tojagu 'n mînă / Și cu furca 'n brîțu / Cu un cajer de lînă* (Gîlcescu, 261) 'Лают у меня собаки, лают, / Словно чуют бешеного волка; / То не бешеный волк, / То Самодива (смерть [см. Gîlcescu, 252]). / С посохом в руке / И с прялкой у пояса / С шерстяной куделью'.

Интересен отмеченный Т. Памфиле обычай использовать колющее орудие для защиты от ночной бабочки, в которую, по существующему поверию, переселяется душа человека, ставшего оборотнем. Пойманную бабочку прикрепляют иглой или гвоздем к балке или стене дома. Характерны названия этого насекомого: *strigoieș* (уменьшительное от *strigoî* 'оборотень'), *strigă* 'женщина-оборотень', *cap de mort* 'голова мертвеца', *cap de moarte* 'голова смерти', *capul morților* 'голова мертвецов', *fluturul morții* 'бабочка смерти', *suflet de strigoiu* 'душа оборотня' [Pamfile, 137].

Как уже говорилось, для защиты от оборотней используют и колючие растения, особенно стебли ежевики, ветки шиповника и шипы от них. Существует обычай перевязывать тело покойника стеблями ежевики [Gorovei, Lupescu, 116], класть их в полы его одежды [Candrea, 250] и между ног [Petrovici, 1935, 57]. Ветки шиповника кладут в гроб, строго следя за тем, чтобы стебель по своей длине соответствовал росту усопшего [Izvoarașul, XVI, N 6, 220]; вместо шиповника с той же целью используют колючие ветки ежевики [Izvoarașul, V, N 2—3, 10]; шипы от ежевики кладут в гроб вместе с другими острыми предметами [Conea, II, 441].

В тех же целях применяют остро пахнущие вещества и растения,

особенно ладан и чеснок [Densusianu, 244; Vasiliu, 25]. Ср.: *Cînd moare cineva, se pune tîmîie pe cuptor, ca să nu se apropie de casă strigoii* [Costin, 81, N 4] 'Когда кто-нибудь умирает, на печь кладут ладан, чтобы к дому не приближались оборотни'. Большую роль в магической практике играет чеснок. Ср., например, ответы информантов на предложенные Брэилойу вопросы: *Ce se face împotriva strigoilor? — Se pune aî. Dacă mișcă, îi pune aî în gură* [Brăiloiu, 268] 'Что делают для защиты от оборотней? — Кладут чеснок. А если он шевелится, ему кладут чеснок в рот'. Иногда чеснок кладут не в рот, а в уши [Densusianu, 246].

Из других растений используют любисток (*levisticum officinale*), корни которого кладут вокруг гроба покойника, чтобы он не сделался оборотнем [Gorovei, Lupescu, 116]. С той же целью около усопшего кладут речные камешки, а нос, рот и уши наполняют зернышками ладана или проса [Dumitrașcu, 3]. Этот ритуал имеет специальное, трудно поддающееся переводу название: *dresul* (от *a drege* 'приводить в порядок'). Ср. его подробное описание: 'Как умрет человек, ему вонзают в пупок спицу; потом наполняют ему нос, уши и глаза камешками и зернышками ладана; а за пазуху кладут два кольца из веток шиповника. Многим кладут в гроб мутовку или втыкают ее в могилу [Dumitrașcu, 20].

В Банате существуют подробно разработанные обряды, которые учитывают все возможные способы защиты от оборотней и которые совершают специально этим занимающиеся женщины-ворожеи. Для того, чтобы человек не сделался оборотнем, на следующий после похорон день к могиле приходят две женщины и приносят с собой ладан и оставшуюся от мытья посуды воду. При этом, как по дороге на кладбище, так и по пути домой, они хранят ритуальное молчание. Подойдя к дому, останавливаются перед дверью и кричат тем, кто находится внутри: *Bună vremea!* 'Хорошая погода!'. Им отвечают: *Nebună* 'Нехорошая'. Вопрос повторяется три раза, после чего произносится заключительная фраза: *Ne bună să fie pîna-î lumea și pămîntul. Acolo să zădă mortul* 'Пусть не будет хорошей (погоды), пока есть белый свет и земля. Пусть покойник остается там, где ему следует быть'. Если известно, что покойник превратился в оборотня, совершаются следующие магические действия: ворожея идет на кладбище, неся с собой острый лемех от плуга, 9 гвоздей, нож, ладан, порох и помой. Подойдя к могиле, она говорит: "*Eu cu canură nu te împiedec. Numai cu lucrul bun îți fac*". Общий смысл этой фразы состоит в том, что ворожея обещает оборотню для защиты от него использовать принесенные ею предметы, а не очесы от овечьей шерсти (*canură*), которых он больше всего на свете боится [Novacovicu, 1933, 29]. Ср. использование тонких черных нитей с той же целью; в гроб к покойнику кладут две черные фильдекосовые нитки в форме креста: *Nușt'i arniciu n'egru puri-aclo la mortu în copîrșău, așa crucișu. Așa-î zice pîișină. D'im batrîn' o ramas iușu* [Petrovici 166, 173].

Кроме перечисленных выше средств, применяют и более радикальные меры. Так, у сербских румын существует обычай после смерти человека, которого при его жизни считали оборотнем, чтобы он не был

им после своей смерти, зажигать его шапку и одежду и с образовавшимся таким образом факелом обходить дом: *După se țuțafe țel ț-ap-rind cásula, țuțalil' i ș-a fost pi țel șl dă ocol la casă. Șl țel nu măi vițe, nu sa măi fasé moroň* [Pătruț, 367]. В Олтении прибегают к еще более решительному средству, выкапывая и сжигая покойника [Laugier, 39] или снимая с него кожу. Ср.: *Mortu, care-i strĩgoi, sã-l desgropi, sã-i spargi chelea. Oamenii țic cã dracu nu sã poate naște în pielea lui* [Pavelescu, 109].

Для защиты от оборотней, чья смерть вызывает разгул природных стихий, существуют особые, тщательно продуманные меры. Так, например, считается, что если оборотень связан с огнем (*strĩgoi de foc*) и его смерть ведет к вселенскому пожару, его следует ночью, так чтобы никто об этом не знал, перевернуть ртом вниз (*cu gura 'n jos*), а в рот положить чеснок [Cristescu-Golopenția, 32].

Все превентивные меры, которые осуществляются для того, чтобы помешать покойнику стать оборотнем, находятся в тесной связи с глубоко укоренившимся поверием, согласно которому при определенных условиях покойник превращается в оборотня, который приносит вред оставшимся в живых. Чтобы обезопасить себя, родственники умершего совершают обряды, главная цель которых — помешать покойнику вернуться в родной дом. Так, например, во время ночного бдения около умершего все присутствующие опускают ему в рот серебряные монеты, которые могут понадобиться на пути в мир иной [Costin, 102; Olinescu, 315]; в гроб кладут тряпичные куклы, каждая из которых получает имя одного из близких покойного [Costin, 102]; во время выноса разбивают глиняный горшок, чтобы никто из близких покойного не отправился за ним следом [Densusianu, 314]; с той же целью перевертывают в доме все столы и стулья [Tudor Pamfile, 1923, N 7, 102]; на деревянную колоду надевают одежду умершего, колоду уносят в лес и оставляют там [Petrovici, 165].

Изложенные выше частные наблюдения являются фрагментом исследования, посвященного культу волка в румынской фольклорной традиции, чрезвычайно интересной и неисчерпаемо богатой. Данные, относящиеся к отдельным аспектам темы, можно найти в некоторых из опубликованных ранее частей работы [см. Свешникова, 1979, 1980; 1983; 1987].

## Принятые сокращения

- Birlea O.* Folclorul românesc. Momente și sinteze. I. Buc., 1981.  
*Bot N.* Contribuții la cîntecele zorilor // Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1961—1964. Cluj, 1966.  
*Brăiloiu C.* Opere. V. Buc., 1981.  
*Buhoциu O.* Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească. Buc., 1979.  
*Candrea I.-A.* Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Buc., 1944.  
*Coman M.* Mitologie populară românească. Viețuitoarele pămîntului și ale apei. I. Buc., 1986.  
*Conea I.* Clopotiva, un sat din Hațeg. I—II. Buc., 1940.  
*Cosac-Brăila P.* Studiu de etnografie medicală română. Descîntece și leacuri băbești din România/Mișcarea medicală română. 3—4. 1935.  
*Cosmulei D.* Datini, credințe și superstiții aromânești. Buc., 1909.  
*Costin L.* Mărgăritarele Banatului. Timișoara, 1926.

- Cristescu-Golopenția Șt.* Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș). Buc., 1940.
- Densușianu O.* Graiul din Țara Hațegului. Buc., 1915.
- Dumitrașcu N.I.* Strigoii. Din credințele, datinile și povestirile poporului român. Buc., 1929.
- Glăvescu T.* Folklor din Gorj. Bocete//Grai și suflet. VII. 1937.
- Gorovei A., Lupescu M.* Botanica poporului român. Folticeni, 1915.
- Izvoarașul.* Revista de muzică, arta populară și folklor. Bistrița; Mehedinți.
- Kahane M., Georgescu-Stănculeanu L.* Cîntecul zorilor și bradului. (Tipologie muzicală). Buc., 1988.
- Laugier Ch.* Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei. Craiova [6. r.].
- Mușlea I.* Șcheii de la Cergău și folklorul lor//Dacoromania. V. 1928.
- Novacovicu E.* Din comoara Banatului. Folclor. Partea II. Oravița, 1926.
- Novacovicu E.* Folclor Bănățan. Partea III. Oravița, 1933.
- Olănescu M.* Mitologie românească. Buc., 1944.
- Pamfile M.* Mitologie românească. I. Buc., 1916.
- Pavelescu Gh.* Cercetări folklorice în sudul județului Bihor//Anuarul Arhivei de Folklor. VI. Sibiu, 1945.
- Pătruș I.* Folklor dela Români din Sârbia//Anuarul Arhivei de Folklor. VI. Buc., 1942.
- Petrovici E.* Folklor din Valea Almăjului//Anuarul Arhivei de Folklor. III. Buc., 1935.
- Petrovici E.* Folklor dela Moșii din Scărișoara//Anuarul Arhivei de Folklor. V. Buc., 1939.
- Șezătoarea.* Revistă pentru literatură și tradițiuni populare. Fălticeni, 1892—1929.
- Tudor Pamfile.* Revista de limbă, literatură și arta populară. Dorohoi, 1923—1928.
- Vasilii D.A.* Sufletul românului în credințe, obiceiuri și datine. Cercetări de folklor. Buc., 1942.
- Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын//Balkanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 208—221.
- Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней)//Структура текста. М., 1980. С. 211—227.
- Свешникова Т.Н.* О группе румынских заговоров с вопросо-ответной структурой//Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 179—184.
- Свешникова Т.Н.* Об одном фрагменте народного календаря: "волчьи дни" у румын//Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 266—277.

# 3 Погребальный фольклор



Л.Г. Невская

## Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры

Настоящая публикация представляет собой резюме<sup>1</sup> специального монографического исследования жанра причитания в литовском и восточнославянском фольклоре, проделанного с ориентацией не на сравнительно-историческую языковую перспективу, а на реконструкцию семантики ритуального текста, являющегося вербальным кодом погребального обряда. Постулируется двустороннее взаимоотношение смысла обряда и семантики обрядового текста: текст определяется системой представлений, релевантных данной культурной традиции, но и сам конкретизирует семантику обряда, эксплицируя неосознанно употребляющиеся — как правило, наиболее архаичные — элементы.

Работа строится на выявлении сходжений в литовском, белорусском, украинском и русском текстах. При этом оказывается, что текстовые пересечения происходят в семиотически максимально нагруженных точках. Такие наблюдения над общими переживаниями в духовной жизни балтов и славян — скромный шаг по пути воссоздания некогда единого текста, ныне функционирующего в нескольких языковых воплощениях.

Ключевой фигурой обрядового текста является оплакиваемый, во всех рассматриваемых текстах именуемый "гостем". В самой лексеме манифестируется глубинная семантика, отражающая происходящую в процессе обряда перемену статуса человека, превращение его из принадлежащего своему социуму в "чужого" и фиксируется самый момент этого изменения, зыбкое соединение обоих смыслов: ср. обычный зачин литовских плачей: *Motinėle viešnele, o mano motinėle keliauninkėle* [Juška, 281] 'Матушка-гостийка, о моя матушка путешественница', *O mano broleli, mano vėlių sveteli* [Там же, 331] 'О мой братец, мой духовный гостюшко' с русским: *Дорогой гость, почтенный мой, Погости-ко, мой батюшка, Во своем благодатном дому Во постальные, последняя, Погости-ко, погляди свой благодатный дом* [Костромские причитания, 80] и белорусским:

Пакідаеш нас, татулечка, Ты ж наш госцічак, наш міленькі: нямнога табе ў нас гасцяваць [Галашэнні, 210]. Обращение к покойному как к гостю позволяет констатировать такую денотативно-сигнификативную соотношенность, при которой для текстов данного круга становится релевантным признак 'уже не принадлежащий семье, дому, коллективу, социуму, становящийся чужим'. Сигнификативная связь объединяет с этими представлениями и самое смерть: лит. *Paskutiniai svečiai: greitai man pareis paskutiniai svečiai* [Paulauskas, 254] 'Скоро ко мне придут последние гости'. Соответственно этому и русское *собираться в гости* в плачах используется как метафора смерти, аналогичная *собираться в дорогу*: ...уж куда ты сурядилася, Уж куды да ты сподобилася? В котору путь-дороженьку, В каки гости незнакомыи, Незнакомыи да нежеланныи? [Барсов, 162].

Мотив чествования "гостя"-покойного как вступающего в сонм умерших предков-покровителей (наделяющих "долей"), реализуется как перечисление черт, идеальных с точки зрения данного социума, независимо от реального характера оплакиваемого, а также в универсальном для переходных обрядов приеме повышения его социального ранга: *Княгине моя люба... Що ти мене так облишила? Ой, кнезю мій, кнезю, яку ти собі кнезюню обібрав?* [Свенціцкий, 59].

Относящийся к этому же кругу представлений сюжет "ожидание покойного в гости", единообразно представленный в ритуальном фольклоре балто-славянского ареала, содержит ряд архаизмов, возможно, более глубоких, чем балто-славянский. В нем эксплицированы, по крайней мере, два представления: "приход в гости" понимается как упорядочивание нарушенного смертью равновесия: *Tai supra-rėdkavokia mano buitėli* 'Так наведи порядок в моем житье-бытье' [цит. по: Лауринкене, 87], а мотив угощения, сопутствующий первому, включает обряд, как он отражен в плаче, в более широкий контекст "эквивалентности при взаимном обмене" (по Бенвенисту) [Benveniste, 87—101, особ. 92—94], обыкновенно осуществляемой именно посредством пира-угощения: *O motinėle, tu prakalbėkie, tu pasakykie, kada man tavę lauktie ir iš katro kraštėlio pareisi? ...iš rytėliu... iš vakarėliu?..* [Raudos, 38] 'О матушка, ты проговори, ты промолви, когда нам тебя ожидать и с какой сторонужи ты придешь — с восточной ли (= утренней), с западной ли (= вечерней)?.. Ты скажи да нам светушко пожалуйста, Когда ждать тебя в любимое гостибуще... В понедельник по утрышку ранешенько, Аль во вторник по вечеру поздешенько, Аль в полдень во середу красного ждать солнышка; Хоть чистым полюшком лети да черным вороном, Ко селу лети ведь ты да ясным соколом, Ко крылечуку скачи да серым заюшком, По крылечушку скачи да горносталюшком; Не убоюсь того белая лебедушка, Выду, стричу на крылечике переном, С тобой сдию тут доброе здоровыце — укр.: Відкілля мені тебе вигляда і де мені тебе пізнавать? Чи мені... з поля, чи мені з моря? Чи мені з глибокої долини, чи мені з високої могили? І коли задля тебе столи застипать і кубочки наповнять? — блр. А калі ж мне цябе ў госці

ждаць? Я б вулачкі навывмятала б, Дарожачкі навывсынала б, Я б мамачку ў госці ждала І столікі б пазасцілала, І кубачкі паналівала б [Галашэнні, 233].

Преображение покойного из "своего" в "чужого" достигается в результате преодоления "дальней дороги"<sup>2</sup> — в ритуальном понимании этого термина как связующего элемента области жизни и области смерти, основного концепта похорон как переходного обряда и центрального образа причитания: *Tėvulis iškėliausi dzidelėn kelionėn — in aukštą kalnelį po siera žemeį* 'батюшка отправляется в дальнюю дорожку — на высокую горушку в сырую земельку' — *Куда снарядилась, куда сокрутилась, Моя красна красигорка? Во котору путь-тропу, широкую дороженьку? Во которо хорошо гостыбице любимое? — У какую ты дарожаньку адпраўляешся, у дарожаньку невазвратицкую? — А деж ты ся выбираеш в дорожейку — в сырую земляйку, в зеленую муравейку?* (из-за клишированного, формульного характера текстов высокой частотности указание на источник опускается).

В причете представлен обычный для мифопоэтического балтославянского сознания способ организации пространства, при котором движение начинается из сакрализованного центра — красного угла дома (или его семиотических эквивалентов) и идет через ворота — границу своего и чужого, отмеченную знаком принадлежности к миру мертвых *vėlių varėliai* и далее через семиотически отмеченные места: болото, лес, гора, море и т.д., семантика которых в реальных текстах сближена в общем значении 'отдаленное, чужое и чуждое пространство': *Приукрылся наш желанной родной дядюшка Он за темные леса за дремучия, За высокие горы за толкучия, За синие моря за глубокия, Ко луны он наш свет до подвосточной — (тапо dukrelė) i aukštą kalnelį, i siera žemeį* 'моя доченька на высокой горушке, в сырой земельке', — *З якой старонкі нам цябе пераймаць? Ці з тэй, дзе ясна сонца ўсходзіць? А ці з тэй, дзе ясна сонца заходзіць?, Закацілась жа ты За цёмныя лясочки, За шэрыя барочки — братика випроважати такую дороженьку — чи до чистого поля, чи до синього моря? Чи до червоної каліні, чи до чорной могили...* Эти тексты свидетельствуют об амбивалентности противопоставления 'верх/низ', 'водная/воздушная преграда' при локализации "того света". Также и вещая птица-вестница смерти может быть связана и с "верхом" и с "низом": *По утрышку по раннему Налетела птичка вешая, Птичка вещь подземељная. Она крылышки расправила, по окошечку ударила* [Азадовский, 89] и в этом же контексте *птица поднебесная*. В связи с локализацией "того света" особую значимость имеет блр. *вырай*<sup>3</sup>, обычно помещаемый как будто бы в небесах: *усе птушачкі ў вырай паляцелі, і ты ўслед за імі* [Галашэнні, 212], но ср. двусмысленное в этом отношении: *А ўсе птушачкі з выраю ляцяць, І мурашачкі з выраю ідуць* [там же, 329] (два разных *вырая* — для птиц и насекомых?).

Основная характеристика дороги в погребальном фольклоре — ее однонаправленность от центра, безвозвратность и растворение в неопределенности "того света".

Встреча с "родителями" (т.е. всеми умершими родственниками) на том свете как конечная цель путешествия и начало "второго, векового неизвестного живленьица", а также "послание к родителям" с просьбой о покровительстве (*скорописчатая грамотка, marga gramatèle*<sup>4</sup>) — еще один общий балто-славянский блок текстов.

Дом, где совершается обряд и откуда начинается "путешествие", является одним из важнейших концептов в причети.

Основное функциональное назначение дома в плаче — защита живых людей от смерти. Обычные операции при этом — запираание дверей: *Кабы знала я горюша про то ведала, Я сегодняшнего денечка Господнего На пяту да новых дверей не откинула б, Я железны бы заложечки задвинула, Не пустила б этой птиченьки незнамой, Уж я этой злодей-скорой смертушки* [Барсов, 212] и "откуп от смерти": *Кабы видели злодийную смертушку, Мы бы ставили столы да ей дубовыи, Мы бы слали скатерти да тонкобраныя... Отходящи бы ей низко поклонялся, И ласково бы ей тут говорили... Ты возми, злодей-скорая смеретушка... Ты жемчужную возми мою подвесочку... Не бери столько надежной головушки, Не сироть только сиротных малых детушек* [Барсов, 4]. Поэтому смерть может попасть в дом или пользуясь оплошностью людей (незапертые двери), или используя нерегламентированный вход (окно), или же — в более общем виде — особый статус смерти позволяет ей т а й к о м преодолевать все границы: *Нонь-ко крадци пришла скоряя смеретушка, Пробралась в наше хоромное строеньце* [Барсов, 167].

В причети описывается "идеальный дом" с максимальным набором элементов, необходимых живым для жизни: *Там построено хоромное строеньце — Прорублены решетчаты окошечка, Врезаны стекольчаты околелка, Складены кирпичны теплы печеньки, настланы полы да там дубовыи, Перекладинки положены кленовыя... Поразставлены там столики точеные, Поразосланы там скатерти все браныя. И положены там кушанья сахарныя, И поставлены там питьица медвяныя, Круг стола да все ведь стульице кленовое. У хором стоит крылечко с переходами* [Барсов, 26—27].

Дом как хранитель жизни противопоставлен гробу как посмертному жилищу<sup>5</sup>, которое описывается набором тех же элементов, но отсутствующих: *Ай же, плотнички-работнички!... Что вы деете холодную хоромину — не мишону; Не обнесены брусовы белы лавочки, Не прорублены косевчаты окошечка, Не врезаны стекольчаты околелки, Не складена печенька муравленая, Не услана перинушка пуховая, Не собраны утехи вси с забавушкой* [Там же, 100]; *Žinai, motule, stato tau namelius šešių lentelių, pušų šakelių — Ažuolinėm dūrelėm, be stiklo langelių, be vario dūrelių* [Mirusiųjų garbstymo gaudos, 522] *Знаешь, матушка, тебе ставят новый домик из шести досок, из сосновых ветвей, — С дубовыми дверцами, без стеклянных окошек, без медных дверей' — Збудаваі табе свяцёлачку цёмнаю, нявіднаю... Няма ні дзвярэй, ні вакошачак, Што не зайдзе яснае соўнейка, Ні ветрык не навее, ні дожджык не зайдзе* [Галашэні, 299] — *Якоі хатки ти собі загадала? Новенької, маленької — без*

дверец і віконец, щоби сонце не загріло, вітер не завіяв [Свенціцький, 51].

Смерть хозяина создает диссонанс между внешним видом дома и его изменившейся сущностью: *Нонь гляжу-смотрю печальна горе-пашаца, Я на это на хоромное строеньцо, По вону стоить палата грановитая, по нутру стоить тюрма заключевная* [Барсов, 20]; *Я зглянула на хоромное строеньцо: приуныв стоить строеньце пустылое, Отдали стоить палата белокаменна. Облиз стоить тюрма (так!) да заключевная, заключевная тюрма да подземельная* [Там же, 88—89].

Осиротевший дом, дом без хозяина, перестает выполнять свое основное назначение — защиту живых: *Visi lieteliai mane užlis, visi vėjeliai užrūs, tu mūs pastogėlę palieki* [Juška, 305] 'Все дождички меня зальют, все ветерочки завеют, ты покидаешь наш кров'.

Общая идея дома как сохраняющего и ограждающего жизнь внутри себя повторяется в представлениях об отдельных его элементах: окно, дверь/ворота с запорами и замками; особенно прорабатывается "пограничная зона" дома — сени и крыльцо как элементы, связывающие собственно жилую часть с пространством вне дома. Идеи иного рода, детерминированные сакрализацией места покойного, диктуют необходимость выделения и особой проработанности верха дома: горница, светлица. При этом между отдельными элементами дома возникают отношения особого рода, при которых горница и светлица, стол, лавка оказываются изофункциональными, т.е. каждый из них является центром своего, концентрически замкнутого в другом, пространства и имеет общее значение центра дома как места покойного и самых важных событий обряда.

Итак, концепты "дорога" и "дом" моделируют основной смысл обряда через пространственные отношения<sup>6</sup>. Однако бинаристическое балто-славянское мышление может моделировать обряд и обрядовый фольклор иным образом — через основное противопоставление "свой — чужой", "живой — мертвый". Так возникают блоки синонимичных микросюжетов, построенных на преобразовании некоего положительного признака, семиотически значимого для балто-славянской культурной традиции, в противоположный. Эти преобразования происходят, главным образом, в рамках предикативных конструкций, и с лингвистической, и с логической точек зрения являющихся ядром сообщения, "носителями мысли". При всем многообразии конкретных текстов число предикатов ограничено несколькими семантическими сферами.

1. 'Быть теплым' — 'быть/стать холодным'. В рассмотренных текстах эти предикаты сопряжены со следующими субъектами: лето, ветер, дом (метонимически также стена и печь): *Įsaus žilta vasarėlė* [Juška, 285, также 315] 'Похолодает теплое летичко', блр. *Не навеюць на іх (= сирот) ветры цёплыя, А навеюць ўсё халодныя* [Галашэнні, 291], укр. *Лижши в хаті тепленькі, а тепер в хату таку холодну ідеш* [Свенціцький, 36]. Однако в тексте рассматриваемое, а также и другие преобразования, могут присутствовать лишь имплицитно, а оппозиция редуцируется за счет позитивного члена: блр. *Наша*

(= сирот) печачка халодная [Галашэнні, 204], маркированный же негативный признак может разворачиваться в сюжет типа укр.: *До кого-ж мені прихилить ся і притулить ся? Чи мені до холодної стіни, чи мені до чужої чужини? Що холодна стіна, не нагріє, а чужая чужина не пожаліє* [Свенціцький, 74]. Употребляемый в реальных текстах чаще всего вне противопоставления негативный предикат 'быть холодным' является атрибутом сферы смерти вообще: лит. *o visi šiaurūs vėjeliai užpučia, o vis ant siratėlių...*, *Visi skaudūs lieteliai užlyja* [Juška, 297] 'Все холодные ветерочки задувают, и всё на сирот...', 'Все жестокие дождички заливают' — блр. *Ідуць дожджы халодныя На маіх дзетушак-сіротушак* [Галашэнні, 291]. Самая Смерть (в персонафицированном облици) наделяется этим атрибутом: *Подходила тут скоряя смерётушка... Со чиста ли поля шла да вєдь холодна-я* [Барсов, 2], см. также такие наименования гроба, как *хата, домина, горница холодная*, могилы как *земелька холодная*. В исключительных случаях в тексте причети вне противопоставления употребляется позитивный член: *теплая горница, теплое гнездышко* — это всегда дом живого человека.

2. 'Быть светлым' — 'быть/стать темным'. Это преобразование, воплощающее одну из основных семиотических оппозиций, находящуюся в одном парадигматическом ряду с оппозицией 'жизнь — смерть', реализуется прежде всего в паре с преобразованием 'день — ночь', семиотически ему эквивалентным: *Без тебя, болезно дитяtko, Белы дни стали темнехоньки, Темны ноченьки светлехоньки* [Костромские причитания, 96]. Аналогичным образом трансформируется дом: *Подхожу-ко я, родимая, Да к своей белой горнице, Там темным темнехонько* [Там же, 58], а также дом, метонимически обозначенный через окно: лит. *Bus ktornos dieneles, Bus tamsus langelis Man, senai motulei, Be savo dukrelės* [Mirusiųjų garbstymo raudos, 533] 'Будут хмурые денечки, Будет темное окошечко для меня, старой матушки, без своей доченьки', ср. рус. *Я глядела во косевчато окошечко Сквозь туманную стекольчату околєнку* [Барсов, 218]. Вне преобразований, в "изначально" семиотически негативном для балтославянского мифопоэтического сознания значении употребляются лексемы семантического поля 'темный': 1) в сочетаниях типа *ночь темная* (лит. *O ir atlėkė Trys raibas gegos Vidur tamsios naktelės* [Juška, 325] 'Ой, прилетели три рябые кукушки среди темной ночи', см. также *черная ночь* как обозначение смерти: *Заря зарница выходит, как красная девица, а ты не взойдешь: с черной ночьюю сдружилась* [Терещенко, 101]), *туча темная, черная* (блр. *А наша сонейка закацілася, А нам жа цёмная хмарачка найшла* [Галашэнні, 210]), 2) как различные обозначения локусов смерти типа блр. *А мая мамулечка... А куды ж ты ад нас паляціш? А ў цёмныя лясочкі* [Там же, 229] и укр. *братика випроважати ... чи до червоної калини, чи до чорні могили* [Свенціцький, 122], а так же 3) как обозначение чужого мира и социума (в частности, деревни мужа), в народном представлении изосемантического пространства смерти: *Я приехала, горька сирота, Из-за лесу-то лесу темного..., из-за грязи ли, грязи черные* [Костромские причитания]

Преобразования 'быть теплым' — 'быть/стать холодным', 'быть светлым' — 'быть/стать темным' выстраиваются в парадигматический ряд, элементы которого по вертикали семиотически уравниваются; так создается набор синонимических средств, которые в реальных текстах могут или заменять друг друга, или выступать вместе, усиливая смысл повторением: *Во дому-то благодатном Без тебя-то темнехонько, Холодным холоднехонько* [Костромские причитания, 81] — блр. *У такую дамiну цёмную пасялiўся, Цёмнаю ды халодную* [Галашэўнi, 325].

Парадигматический ряд противопоставлений положительного признака в отрицательный может быть увеличен, при этом создается открытый список преобразований, конкретное значение которых нивелируется, и которые превращаются в способ кодирования основного смысла — противостояния жизни и смерти. Принципиальная открытость этого списка порождает неповторимое многообразие конкретных текстов, как за счет разнообразия кодирующих приемов, так и возможного их монтажа. См., например, литовский плач, построенный на комбинации противопоставлений:

Aš pažiūrėsiu	
Savo mergelės..	Mano mergelės
Ar žiba žiedai,	
Ar skautūs veidai,	Blednas veidelis,
Ar žaliuoj vainikėlis?	Pavytęs vainikėlis
	[Juška, 353]

'Я взгляну на свою девицу.., сверкают ли перстни, свежее ли (красивое) личико, зелен ли веночек? — У моей девицы бледное личико, завядший веночек'.

Рассмотренные выше преобразования детерминированы характерным для балто-славянского мифопоэтического сознания бинаризмом. Он не только структурирует семантику соответствующих текстов, но определяет их синтаксис, строящийся на повторении однотипных синтагм с противоположным по значению предикатом (примеры см. выше). Однако специфическое содержание причитания может воплощаться за счет предикатов иного рода и иного (не по принципу оппозиции) их соединения. Предварительный анализ семантики предикативных конструкций в литовской, белорусской, украинской и русской причети позволил свести их кажущееся многообразие к нескольким инвариантным смыслам. Прежде всего это 'прекращение (об обычном, характерном действии)'.  
Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Предпринятый ранее анализ предметно-атрибутивной сферы причитания [см. Невская, 1985, 53—60] показал, что она распределяется соответственно всего нескольким семантическим полям почти без остатка: природа и космос, локусы с сепаратным фрагментом 'дом — двор — улица — дорога' (см. выше), терминология родства (в том числе в метафорических заменах), части тела и некоторое количество абстрактных и конкретных лексем преимущественно в символическом использовании. Тем самым очерчивается круг тем и мотивов, составляющих плач, который строится как соединение в разных комбинациях ука-

занных предикатов с выделенным номинативно-атрибутивным инвентарем, и эти комбинации становятся как бы синонимичными кодами общего смысла. Подобие изменений, совершающихся в разных предметных сферах, порождено свойственным мифопоэтическому сознанию неразличением идеального и реального, временных и причинно-следственных отношений, представлением об изоморфизме человека и космоса, дома и т.д.

Предикат 'прекратиться (об обычном, характерном действии)' в причитании соединяется с двумя семантическими сферами: космос (месяц, солнце, звезды) и части тела (глаза, руки—ноги, сердце): *Отсветил да светел месяц, Отогрело да красное солнышко, Отжила да ты, родимая, Да моя мамонька* [Костромские причитания, 57, а также 68, 88 и др.] — блр. *Закаціліся яны зоркі ясныя, Ля мяне сіраты нашчасныя* [Галашенні, 195] — укр. *Сонейко без тя зайшло* [Свенціцький, 45], см. также блр. *Не відала я цёпла лецічка, Не свяціла мне ясна соўнейка, Што так рана яно закацілась, Што мне свяціць перастала Сталі цёмныя ўсе дзянёчкі* [Галашэнні, 352]. Та же модель используется в случае "космического кодирования" терминов родства: мать — солнце (блр. *Закацілась маё цёплае краснае соўнушка. Не стала яно нас, сіротушак, грэць, Маё цёплае сагрэзішча* [Галашэнні, 269]), дочь — заря (укр. *Зірочко моя! Ти-ж то мені ясно засвітила, Тай скоро й загасла.* [Свенціцький, 47]) и др.

Этот предикат в соединении с названиями частей тела, метонимически подменяющими в данном случае человека вообще, порождает словосочетания, являющиеся в сущности метафорическими наименованиями смерти. В реальных текстах в соответствии с характерным для фольклорного синтаксиса "нанизыванием" сближенных по смыслу словосочетаний реализуются одновременно целые ряды уподобленных концептов, см. блр. *Галовачка ж мая буйная! А зараненька ж ты скланілась. А вочачкі мае яркія, Зараненька вы зачынілісь, А ручачкі ж мае белыя! Зараненька ж вы сашчапілісь, А ножачкі мае борздыя! Зараненька вы падламлілісь* [Галашэнні, 247—248], ср. аналогичное укр. *Отходили твої ніженьки, одробили твої рученьки, оддивились твої оченьки. Занімили твої губочки, заплющились твої оченьки, закріпились твої рученьки* [Свенціцький, 103] — рус. *Отходили-то ноженьки По новой-то горнице, Отмахали-то белы рученьки* [Костромские причитания, 101].

В сфере действия этого предиката варьируется также конкретная лексика, а образующиеся при этом окказиональные словосочетания приобретают метафорический смысл: укр. *дзвони не дзвонять* [Свенціцький, 66], *запылетця тее дилечко, що ты робив* [Брайловский, 183].

Этот же предикат реализуется в характерной для причети форме 'прекратить исполнять привычную работу, выполнять обязанности перед родными и т.п.', разнообразие манифестаций которой отражает многообразие былой деятельности оплакиваемых субъектов: *Земли матери теперь да он не пахарь, Не кормитель вам желанным родителям* [Барсов, 206]; *Отложила, родима матушка, Все свое ты попеченьице Ты по нам да все желаныице* [Костромские причитания, 62]. Оппозиция 'жизнь—смерть', выраженная через проти-

вопоставление 'исполнение—неисполнение хозяйственных работ' порождает текст, подобный укр.:

Ти мені уже послужила,  
Ти мені ватерку наклала,  
Ти мені водиці принесла,  
Ти мені дривець наносила...

Ти уже мені ватерку ни накладеш,  
Ти уже мені водиці ни ўнесеш,  
Ти уже мені дривець ни принесеш,  
Їсточки ни приставиш

[Свенціцький, 39]

Одна из модификаций этой модели связана с домом таким образом, что 'ходить по дому /горнице/ двору' = 'жить', 'прекратить ходить' = 'умереть': *Отходили-то ноженьки По новой-то горнице И по новой-то светлице* [Костромские причитания, 101], блр. *Не ступяць больш ваши ножанькі цераз парог* [Галашэнні, 220], укр. *Хто-ж по цьому двору ходите-ме? Хто-ж цьому хозяйству порядок давати-ме?* [Свенціцький, 78].

Преобразования следующего типа связаны с деструкцией природных объектов (дорога, дерево) и жилища, хозяйства. Одним из основных преобразований является здесь 'возвращение в "дикое состояние"', обусловленное отсутствием человека и обуславливающее в свою очередь окончательное разделение сфер жизни и смерти. Прежде всего это относится к дороге как основному медиатору этих сфер: *Užžels takeliai žaliais žolynėliais, užžels kapelis baltais dobilėliais, o aš savo motinėls daugiau nematysiu, daugiau nesutiksiu* [Juška, 289]; 'Зарастут дорожки зелеными травинушками, зарастет могилка белым клевером, а я свою матушку больше не увижу, больше не встречу'; *Užžels grūžučiais takeliai, erškėčiais keleliai<sup>8</sup>, o jau daugiau nepareisi tu, mano baltasis gulbinėli* [Там же, 297] 'Зарастут стежки боярышником, а дорожки терновником, а ты не вернешся уже, мой белый голубочек' — блр. *Мая ж цяпер дарожка зарасце ельнічкам* [Галашэнні, 214]; *Ох, мамка мілая, Твае слядочки пазарастаюць, За мохам не будам відзець* [Там же, 276] — укр. *...ваши стежечки травов заростя, а доріжки листом западя* [Свенціцький, 87], *Позарастают ти стежки-доріжки, де ты ходив, заплетця тее дилечко, шо ты робив* [Брайловский, 183] — *А к тебе-то, дорогой, Западет путь-дороженька* [Костромские причитания, 95].

Предикаты в семантическом поле "дом" двояким образом характеризуют предмет: 'подвергнуться различным разрушениям' и 'опустеть'. Наиболее проработан первый мотив ("изменушка в хоромном во строеньце") в севернорусской причети: *Как зглянула в хоромное строеньце, Што строенье приклонилось ко сырой земли* [Барсов, 149], *Без тебя... развилося, раззорилося Наше вито-тепло гнездышко, Все столбы да пошатилися, Все тынышки роскатилися* [Там же, 73], *Я пошла-то во свою ли да горьку хату, Во свою ли да погромлену* [Леонтьев, 122]. Нарушается связь по линии 'внутренний — внешний', см. сюжет отторжения от дома крыльца, являющегося медиатором в пространстве 'дом — улица': *Отшатилося крыльцо переное от этого хоромного строеньца* [Барсов, 20], прерывается связь с внешним миром и родственниками: *Как послы тебя любимая семеюшка... Как ко нашему крыльечку*

переному Заколодила путь широка дороженька, Отрекнлася вся порода именитая [Там же, 184], Приуныв стоить висока горница... Прирассыпалася частоступенчатая лесенка [Русские плачи, 205]. Прекращение связи 'внутренний — внешний' осуществляется и за счет таких элементов дома, как окно и дверь: *A теперь без тебя, моя кормилица, Ужь закроются окошечки И затворятся все двери* [Костромские причитания, 97]. Деструкция отдельных элементов дома символизирует изменение статуса, в частности, осиротевших детей: *sunkus suolelis siratėlio, i suoleli sėdau — suolelis linko* [Juška, 283] 'Тяжела сиротская скамеечка, села бы на скамеечку — скамеечка согнулась'.

Предикат 'стать/быть пустым' определяет изменение из 'наполненной жизнью' в 'безжизненный': лит. *Oi, tai sugriūtu in tuos namelius, tušci kampeliai, liūdni laukeliai, kad jau mes neturim savo gaspadorėlio* [Raudos, 24] 'Возвращусь я в этот домик, пустые уголки, печальные пашенки, когда нет уже у нас нашего хозяина' — блр. *Последняя й гадзінка... Сваю й матаньку бачу... Куточак будзе й парожні* [Галашэнні, 256] — *Опусталася наша бела горница Без родимого батюшка* [Русские плачи, 213], *Погляди-ко, кормилец мой, Ты на свой благодатный дом. Во твоих-то новых горницах Уже все не по-старому, Что во них-то не по-прежнему, Запустел благодатный дом* [Костромские причитания, 52]. Эти изменения захватывают не только пространство дома, но и его ближайшие пределы: блр. *Запусцець жа твая цёплая ізобушка, Широкая вулушка, гладкай дварочак* [Галашэнні, 232]. Итак, в пределах этого предикативного типа можно восстановить следующую парадигму преобразований с общим смыслом 'деструкция', с разных точек зрения кодирующих идею умирания: дороги зарастут, дерево сломано, срублено, вырвано с корнем, зеленое растение завяло, пожелтело, дом разрушился, опустел. Конкретные тексты используют частичный или максимальный набор этих блоков как различных вариантов одного инвариантного смысла. Говоря иными словами, соединение всего нескольких предикатов с несколькими же предметно-атрибутивными элементами порождает некоторый (открытый) набор микросюжетов, произвольный монтаж которых в максимальном или редуцированном виде и лежит в основе реальных текстов. Нетрудно заметить, что текстовые схождения литовского, белорусского, украинского и русского причитания происходят в точках, семиотически максимально маркированных для балто-славянского мифопоэтического сознания. Таким образом, текст строится вокруг основного противопоставления 'жизнь—смерть' многократным в разных кодах повторением этого смысла, захватывающим человека и ближайшее (часто неотделимое от него) пространство дома, а также природу и космос. Событие конкретной смерти, в тексте причитания включенное в цикл отождествлений ряда последовательно отстоящих от человека сфер, приобретает значение бывшего всегда, вечного, приравнивается к прецеденту.

## Примечания

<sup>1</sup>Этим объясняется отсутствие здесь ссылок на работы, способствующие выработке взглядов автора как на возможность такой реконструкции, так и по частным аспектам темы.

<sup>2</sup>В этом смысле лит. *vieškelis* 'гостинец, большая столбовая дорога, (по которой везут покойника)' манифестирует как идею отдаленности "того мира" (даже при реальной близости кладбища), так и весь комплекс, связанный с "гостем": ...*až nubarscytai žaliais žolynėliais viesųjį kelalį* [Raudos, 46] 'я усыплю зелеными травками большак, букв. дорожку гостей!'

<sup>3</sup>О его литовском эквиваленте: *dausd, dausos* в связи с рус. *дух, душа* см. *Būga*, 553—554.

<sup>4</sup>Специально о лит. *margas* в связи с представлением о мраке, слепоте, смерти см. *Невская 1984*, С. 130—137.

<sup>5</sup>См. некоторые названия гроба: *дом, домовина*, лит. *amžinas namas, amžinai namai* 'вечный дом', *namo eiti, važiuoti* 'умирать, букв. идти, ехать домой' [Paulauskas, 178], брестское *поглядцаў до дому* 'о старом и больном человеке' (материалы О.А. Сedaковой), *темная хоромина*. См. также лит. *tėviškė*, внутренняя форма которого не только мотивирована идеей "отчего дома", но связана также с "родителями" — *tėvai: dėsas keliauti tolimą kelęį į tavo tėviškę* [Mirusiųjų garbystumo gaudos, 531] 'время отправляться в дальнюю дорогу, в твой отчий дом'.

<sup>6</sup>В более общем виде о пространственных отношениях как наиболее ранних схемах осознания мира и своего места в нем см. *Байбурич, 70*.

<sup>7</sup>О реконструкции \**beľь* \**světь* как обозначения мира живых существ в противоположность миру мертвых, атрибутом которого является отсутствие света, тьма см. *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание: IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 157—158. См., впрочем, случай, когда в фольклорном языке происходит десемантизация смысла и превращение атрибута в "постоянный эпитет" и возобладание последнего над мифопоэтическим смыслом: ...*проводим-то, батюшко, во дальну путь-дороженьку... На тот тебя белый свет* [Костромские причитания, 80].

<sup>8</sup>Признак 'колючий, создающий непреодолимое препятствие' является случайным для классификаторов этого рода, ср. хотя бы создание с их помощью "зоны временной смерти" в сюжетах типа "Спящей красавицы".

## Литература

*Байбурич А.К.* Причитания: текст и контекст // *Artes Populares*, 14. Budapest, 1985.

*Барсов* — Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1.: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

*Брайловский С.* Похоронные причитания Южного края // РФВ. Варшава, 1884. Т. XI, № 12.

Галашэніні — Беларуская народная творчасць: Пахаванні. Памінкі. Галашэніні. Мінск, 1986.

Костромские причитания — *Смирнов Вас.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.

*Лауришкене Н.* Похоронные причитания Пелясы // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.

*Леонтьев* — Печорские былины и песни / Записал и составил Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979.

*Невская Л.Г.* Лит. *margas* (семантические связи постоянного эпитета) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнолингвистическом аспекте. М., 1984.

*Невская Л.Г.* Материалы к реконструкции балто-славянской причеты: Атрибутивные словосочетания // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.

Русские плачи (причитания) [Б.м.] 1937.

*Свенціцький* — Похоронні голосія/Зібрав др. Іляріон Свенціцький // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32.

*Терещенко А.* Быт русского народа. Спб., 1848. Ч. I—VII.

*Benveniste É.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris, 1969. V. I: Économie, parenté, société.

*Būga K.* Senovės lietuvių "rojaus" vardas // Būga K. Rinktiniai raštai, Vilnius, 1958. T. I.

Mirusiųjų garbstymo raudos // Lietuvių tautosaka. Vilnius, 1964. II tomas: Dainos. Raudos.

*Paulauskas J.* Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Kaunas, 1977.

Raudos — Lietuvių raudos iš visur surinktos su d-ro J. Basanavičiaus prakalba. Vilnius, 1926.

## 4 Эволюция археологических форм обряда



*А. Бутримас, А. Гирининкас*

### Старые местные и новые погребальные обряды в неолите Литвы

Предлагаемое исследование неолитических погребальных обычаев основывается на материалах трех могильников, которые были открыты в 1979—1982 гг. в восточной (могильник в поселении Крятуонас IА, IБ)<sup>1</sup>, центральной (могильник Плинкайгалис)<sup>2</sup> и западной (Дуонкалнис — могильник-жертвенная гора)<sup>3</sup> частях республики, а также случайно найденных восьми поздненеолитических погребений, обнаруженных ранее по всей территории республики.

В могильнике Крятуонас IБ обнаружены среднеолитические погребения, Плинкайгалис и Дуонкалнис — поздненеолитические, а Крятуонас IА — погребения ранней бронзы. Первый из них отражает обряд захоронений местной нарвской культуры, второй — Плинкайгалис — погребальные обряды, связанные с традициями нового пришлого индоевропейского населения — культура прибалтийской шнуровой керамики, а Дуонкалнис и Крятуонас IА — традиции балтского погребального обряда, связанные с приморской (Жуцевской) культурой.

Источником, позволяющим судить о миропонимании и погребальном обряде в поселении нарвской культуры Крятуонас IБ, являются обнаруженные там 6 погребений. Костяки лежали на спине в вытянутом положении, руки сложены в области таза (рис. 1). Во всех погребениях обнаружен погребальный инвентарь — изделия из кости (кинжал с выявленной рукояткой — погр. № 1, долото с округленными лезвиями — погр. № 4, клык кабана — погр. № 5) и кремневый ланцетовидный наконечник — погр. № 2. В погр. № 3 в области шеи и виска, в погр. № 4 в области груди обнаружены зубы лошади.

Выделяется женское погребение № 1, которое находилось отдельно от остальных — мужских и детского погр. № 6. Все мужские костяки ориентированы головой на СЗ за исключением костяка № 5, который ориентирован на ЮВ, и женского № 1, ориентированного на ЮЗ. Ориентировка последних позволяет сделать вывод, что они

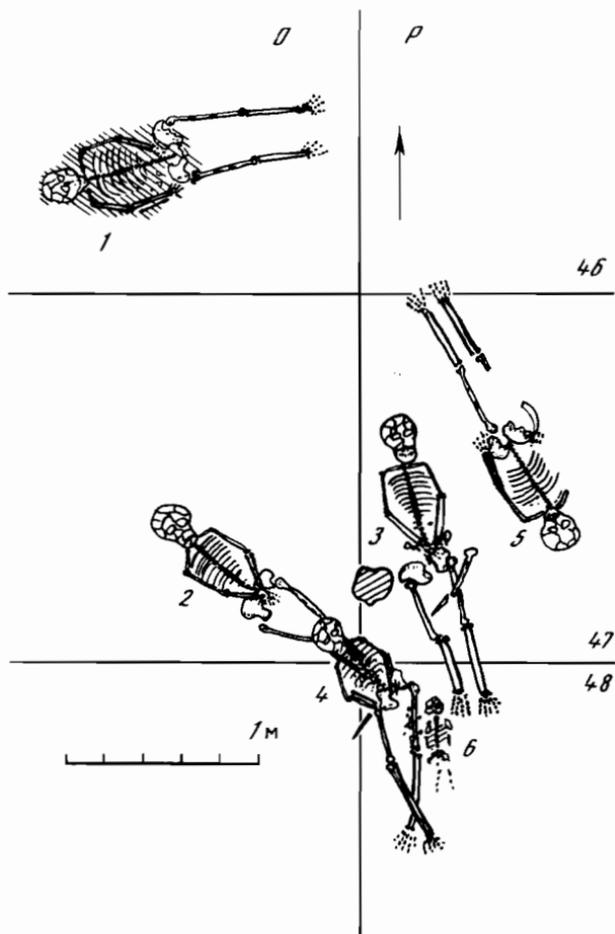


Рис. 1. Групповое погребение из поселения Крятуонас IБ.

имели между собой какие-то более тесные отношения. При этом сходится и возраст погребенных — около 25 лет.

Для понимания существовавших тогда погребальных обычаев и скрытого за ними характера верований существенным является установление связи захоронения с поселением. Было ли совершено захоронение в то время, когда на поселении еще жили люди, или после того, как они оставили его? На связь этих захоронений с поселением указывает идентичность погребального инвентаря с инвентарем из поселения, в культурном слое которого и найдены захоронения.

Захоронение в черте поселения или рядом — явление довольно типичное для неолитических поселений нарвской культуры — Вальма<sup>4</sup>, Тамула<sup>5</sup>, Нарва I, III<sup>6</sup>, Звейниэки — III группа<sup>7</sup>, а также и для других неолитических памятников лесной зоны СССР — Репище<sup>8</sup>, Кубенино<sup>9</sup> и др. На территории поселений хоронили своих сородичей и жители

поздненеолитической приморской (жуцевской) культуры, которая унаследовала много черт материальной и духовной жизни нарвских племен. Одним из наиболее выразительных памятников, отражающих эти традиции, является поселение Сухачь (ПР), где восточнее 14-ой постройки около порога обнаружено захоронение — отдельно череп и рядом с ним кремневое долото и янтарное ожерелье<sup>10</sup>.

Рудименты погребения под порогом жилища отражены в литовской народной сказке "Сигуте". Эта сказка рассказывает о разногласиях в семье (племени), где мачеха-ведьма представляет чужую семью (племя), а вырытая под порогом яма с горячими углями, в которую попадает сирота Сигуте, вылетающая затем из нее в виде утки, отражает аспекты похоронной обрядности, содержащей рудименты кремации, а также представление об уходе на "тот свет".

Между костяками № 2, 4 и 5 было обнаружено небольшое углубление 20 × 24 см, которое было заполнено охрой (рис. 1). Его можно интерпретировать как символический очаг, сооруженный для всех погребенных. Интересно отметить, что в среднем неолите в погребениях на поселении Крятуонас IБ, как и в могильнике Звейннеки (III группа)<sup>11</sup>, засыпка охрой в погребальном обряде использовалась уже редко.

С середины III тысячелетия до н.э. на территории юго-восточной Прибалтики, издавна населенной жителями нарвской и неманской неолитических культур, появились новые племена шнуровой керамики и боевых топоров. Все случайно найденные погребения сведений о погребальном обряде дают мало. Тем существеннее исследование археолога В. Казакивичюса, который в могильнике железного века Плинкайгалис обнаружил группу из 4 поздненеолитических погребений. Умершие похоронены в ямах на глубине 40—65 см в скорченном положении на правом боку. Ноги сильно притянуты к груди (рис. 2), головами на СВ, ЮЗ, СЗ. У погребенных обнаружены ножевидные пластины, кремневый втулчатый топор четырехугольного сечения и небольшие куски охры у головы в погребении № 4. Данный погребальный инвентарь и обряд захоронения характерны как для погребений культуры ладьевидных топоров (могильника Арду, Кунила, Вискауты — совр. Моховое, Лаукнаей, Краупишкеная — совр. Ульяново и др. на территории Эстонии и бывшей Восточной Пруссии), так и для других восточноевропейских культур шнуровой керамики — фатьяновской, среднеднепровской. Обряд захоронения в могильнике Плинкайгалис не имеет ничего общего с местными нарвскими традициями.

Вторая половина III тысячелетия до н.э. в истории всей Восточной Прибалтики очень сложный этап не только в этническом плане (формирование балтов), но и по столкновению двух мировоззрений: местных племен охотников и рыбаков и пришлых земледельцев и скотоводов. Эта сложная эпоха должна была отражаться и в погребальном обряде. Интереснейший материал в данном отношении представляет могильник, поселение и жертвенная гора — Дуонкалис на острове бывшего суббореального озера Биржулис (Западная Литва, Тельшайский р-н)<sup>12</sup>.



Рис. 2. Погребение № 317 в могильнике Плинкайгалис.

Среди 14 погребений только 8 не разрушены. Погребения не составляют единой группы, а располагаются по краям поселения. Среди них выделяется парное захоронение. Оба умерших похоронены в одной яме  $220 \times 160$  см. Здесь захоронен мужчина 20—25 лет, головой на запад. Его голова и тело симметрично украшены амулетами: 57 резцов лося, тура, кабана (рис. 3, 4). Рядом с ним в южной стороне ямы у его ног лежит женский скелет в скорченном положении. При нем погребального инвентаря не обнаружено. Возраст погребенной 25—30 лет. Засыпка охрой женского погребения значительно слабее мужского. У северного края могильной ямы на расстоянии 80 см от головы мужчины обнаружен символический очаг, сложенный из расколотых камней и посыпанный красной охрой.

Среди других захоронений выделяется четвертое погребение мужчины 50—55 лет. Это погребение старого опытного охотника и воина. В погребении найдено 83 амулета из резцов лося и тура. Погребение обильно засыпано охрой. На черепе палеопатологи обнаружили следы скальпирования<sup>13</sup>. Этот обряд в балтийском археологическом и этнографическом материале зафиксирован впервые, но, возможно, этот обряд является разновидностью своеобразного культа культурной группы людей Серово (бывш. Цедмар) Калининградской обл., где на поселениях А и В открыто 17 характерно отсеченных сводов черепа<sup>14</sup>. Захоронение только человеческих голов встречается в первой балтийской археологической — приморской — культуре<sup>15</sup>. О том, что приморская культура шнуровой керамики переняла старые местные традиции захоронения человеческих голов, свидетельствует наход-

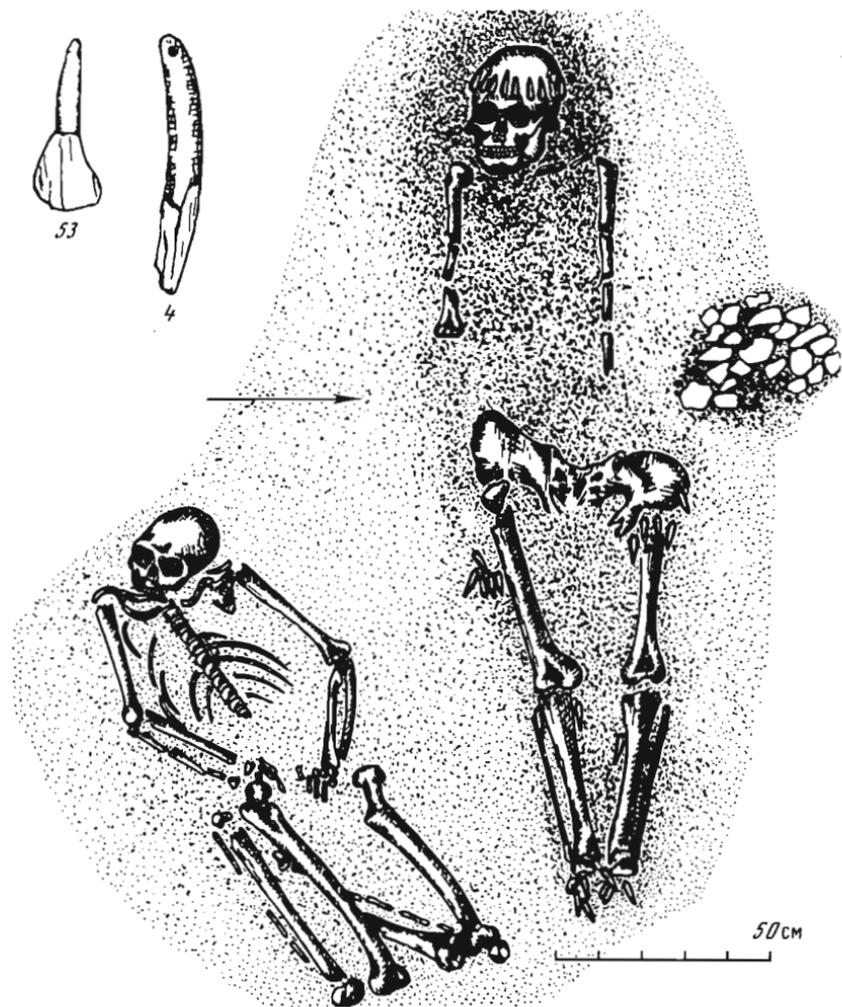
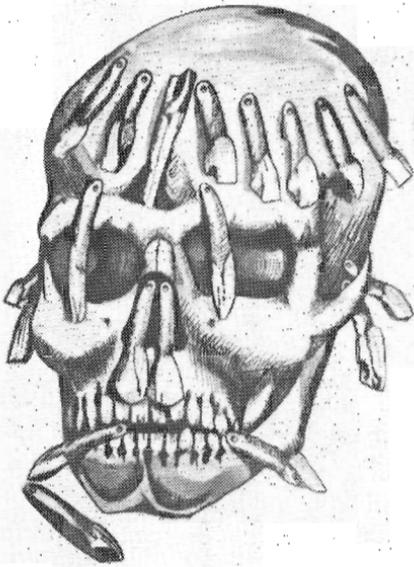


Рис. 3. Парное погребение № 2—3.

ка таких погребений в Швянтойи (поселение 23, нарвская культура), радиоуглеродная дата которой  $2240 \pm 80$  лет до н.э. (Vib. I)<sup>16</sup>.

О погребальном обряде говорит уже само географическое положение могильника — на острове в северной части озера около устья р. Друя. Обычай сооружать могильники на островах озер в северной Европе известен со времен мезолита: Оленеостровский могильник в Онежском озере<sup>17</sup>, могильник Звейниекы у оз. Буртниеку на правом берегу р. Руя<sup>18</sup> и др. Обычай этот сохранился в позднем неолите, особенно в культурах, развившихся из старых северноевропейских культур, как например, могильник Крейчи (Восточная Латвия, оз. Лудза)<sup>19</sup>. Могильник Дуонкалнис по обряду захоронения близок могильнику Осторф (северная часть ГДР)<sup>20</sup>. Следовательно, такой обряд



не является случайным: по представлениям многих северных народов, сохраняющимся вплоть до наших дней, мир умерших отделен от мира живых водой. Самое название острова, на местном жемайтском диалекте *Dónkalnis* (здесь  $o < a$ ), содержит корень *dan-*, являющийся древним индоевропейским гидронимическим корнем, обозначающим реку, воду<sup>21</sup>. Все слово переводится как 'гора, окруженная водой', что полностью подтверждается выводами палеогеографических исследований: в эпоху суббореала, когда здесь были совершены первые захоронения,

во время озерных трансгрессий, *Donkalnis* был окружен водой со всех сторон, а во время регрессий только узким перешейком соединялся с полуостровом Калнишкяй<sup>22</sup>.

Парная могила с символическим очагом и ее место в могильнике указывают на то, что захороненные здесь люди выделялись среди своих сородичей. Как было сказано выше, своеобразный инвентарь мужского погребения позволяет думать, что при жизни мужчина занимал в обществе особое положение, а то, что рядом с ним в скорченном положении захоронена женщина без погребального инвентаря, довольно закономерно. Захоронение женщины рядом с мужчиной свидетельствует о таком религиозном воззрении, по которому умерших мужчин, игравших особую роль при выполнении религиозных обрядов, своего рода "хранителей веры", в другой мир должны были сопровождать их близкие. В литовском этнографическом материале данные о принудительной смерти не зафиксированы, и только в литовских народных сказках можно найти намеки на умерщвление стариков<sup>23</sup>. По-видимому, не случайно в жемайтском диалекте вместе со словом *mirtis* сохранились и *nõvyti, nõvytojas* 'убивать, уничтожать, умерщвлять', см. также прусск. *nowis* 'труп'<sup>24</sup>. Данное слово зафиксировано и в других индоевропейских языках — славянских, германских<sup>25</sup>.

Об особом отношении умерших к огню свидетельствует символический очаг. Аналогичные очаги, принадлежащие к могильной конструкции, известны в погребениях среднего неолита на о. Готланд—Вестербьерс—Готем, Ире и в Оленеостровском могильнике<sup>26</sup>. Без сомнения, культ огня был известен и балтам. Об этом свидетельствует обычай, зафиксированный в XVII в. М. Преториумом: при совершении погребения свечи должны сгорать до конца — даже после

похорон. Уже к среднему палеолиту относятся погребения, расположенные рядом с очагом, видимо, с целью "согреть покойника". В групповом захоронении на поселении Крятуонас ІВ обнаружен небольшой очаг, вокруг которого расположены погребения. Это, видимо, также следует отнести к вышеупомянутому обычаю. Охра в этих очагах, без сомнения, символизирует огонь. Возможно, это был один из способов возратить жизненные силы умершим, а красная охра воплощала воскрешающую роль крови.

Выяснилось, что перед захоронением умерших охрой засыпали могильную яму, а после и все тело умершего, особенно голову. По прошествии некоторого времени охра посредством диффузии достигала скелета умершего и окрашивала его. Этот обычай можно рассматривать и как своеобразный способ консервации. У балтских племен зафиксированы попытки длительного хранения тела покойника: в IX в. Вульфстан, путешествовавший по северо-западной окраине земли пруссов, писал: "Есть у них своеобразный обычай: когда человек умирает, его держат в жилом доме среди родственников и друзей несожженным в течение месяца или двух. Королей и знать оставляют на более длительное время — в зависимости от того, как тотый богат... Эсты обладают также искусством производить холод, и поэтому мертвецы лежат долго и не разлагаются, так как их замораживают..."

Известен также обычай сохранять умершего, нанося на его тело особым способом сваренный мед, а нос и уши заклеивая воском<sup>27</sup>. Видимо, подобным образом можно интерпретировать погребение № 2, в котором у погребенного все органы, которыми человек ощущает мир, были заткнуты.

90% всех амулетов, найденных в погребениях Дуонкалнис, изготовлено из резцов лося. Этот зверь играл главную роль в экономике и искусстве поздненеолитических жителей Прибалтики, его, без сомнения, считали "хозяином" зверей, его культ в это время имел господствующее значение. Это нашло отражение и в погребальном обряде. У пос. Громово (совр. Калининградской обл., недалеко от границы с Литвой) обнаружены два захоронения позднего неолита. Рядом с ними и уникальное захоронение лося<sup>28</sup>. Это также указывает на связь старых и новых обрядов. Один из известнейших классиков старой литовской литературы Ионас Бреткунас в хронике прусского края упоминает, что судувы особенно почитали лосей, и никто не имел права охотиться на них<sup>29</sup>.

Интересно захоронение № 7. Здесь погребен мужчина пожилого возраста лежа на спине в вытянутом положении. Возле стопы правой ноги обнаружен сердцевидный наконечник стрелы, нижняя челюсть медведя и амулет — клык медведя. Амулет и челюсть принадлежат второму по важности зверю позднего неолита и ранних металлов Прибалтики — медведю, широко известному и по археологическим материалам Литвы.

В европейской лесной зоне черепа медведя, клыки, его кремневые и янтарные скульптурки, ритуальные фаллические находки указывают на существование культа медведя. Ритуальные комплексы, связанные

с ним, обнаружены в Восточной Прибалтике и в Волго-Окском междуречье на волосовских памятниках<sup>30</sup>. О культе медведя на территории Литвы говорит кремневая статуэтка с неолитического слоя поселения Маргяй I и найденные в ранних литовских городищах (I тысячелетие до н.э.) амулеты из медвежьих клыков<sup>31</sup>. Ионас Ласицкис в XVI в. описал следующий обряд: в Жемайтии в заключение свадебного обеда молодоженам приносили фаллосы медведя или козла, что гарантировало плодovitость<sup>32</sup>. Этот обряд, без сомнения, известен балтским племенам со времен каменного века, он связан с размножением животных.

В восточной части поселения Дуонкалнис был оборудован большой жертвенный очаг, основанный теми жителями, которым принадлежало поселение и могильник. Но жертвенное место существовало здесь более длительный период, нежели поселение, — до последних веков до н.э., почти 2000 лет (до времен керамики с шероховатой поверхностью).

Главный объект жертвенника — большой очаг № 1, длиной 9 м, шириной 6 м, глубиной 110 см. Разрез его северной части свидетельствует, что очаг состоял, как будто, из трех частей. Он заполнен расколотыми камнями, некоторые из которых обожжены, в нем много керамики, костей, непросверленный резец лося. К жертвенному очагу относится и скопление столбов, углубленных до 30—45 см.

На территории Литвы известны еще три жертвенника эпохи неолита: два в Каунасском р-не — Паштува и Клангяй. Здесь они существовали лишь недолгое время в позднем неолите во время функционирования поселения. И один многослойный, большой, отдельно от других стоящий очаг на позднеолитическом поселении Нида (приморская культура, I—II четверть II тысячелетия до н.э.) также может быть зачислен в группу жертвенных очагов<sup>33</sup>. Большой жертвенный очаг, остатки постройки и погребения составляют один большой ритуальный комплекс, связанный с погребальными обрядами и культурными праздниками балтов. На это указывает и размер жертвенного очага, его продолжительное использование, говорящее о преемственности религиозных традиций.

Комплекс Дуонкалнис раскрывает архаичность и другого балтского обряда — поминок. В нескольких местах поселения под культурным слоем обнаружены овальные углубления, засыпанные красной охрой и наполненные мелкими костями животных, черепками сосудов. Одна такая яма найдена при расчистке края карьера. Она овальной формы, кроме мелких костей, черепков сосудов, охры и кремней в ней обнаружен один амулет из резца лося и челюсть шуки. Обряд поминок у балтов зафиксирован Вульфстаном в IX в., историческими документами XIV в. и этнографическими наблюдениями авторов XVI—XX вв.

Donkalis — памятник очень важный для понимания этнической истории и религии древних балтов по следующим причинам: этот холм, имеющий древнее индоевропейское название, стоит на правом берегу р. Друя (связано с др.-инд. *draváh*, *drávati* 'бежит, течет'<sup>34</sup>). Столь близкое расположение двух старых индоевропейских назва-

ний — гидронима и связанного с ним топонима, густое заселение микрорегиона оз. Биржулис в период формирования балтов (2400—2100 гг. до н.э.), многочисленные памятники уже балтской — приморской — культуры (2100—1500 гг.) данного региона, а также нахождение здесь в двух расположенных рядом могильниках (Ряшкета-Патилис и Дуонкалнис)<sup>35</sup> исходного балтского антропологического типа — все это определяет важность этого памятника как опорной точки для решения многих проблем в области исследования балтов. Археологи важнейшим этническим критерием считают керамику: по ней доказывают появление этнокультурных групп, их развитие, культурную преемственность. Но Дуонкалнис дает не только это: здесь удалось проследить преемственность идеологии с позднего неолита до римской эпохи. Если жители какой-то местности почти 2000 лет приносили жертвы на одну и ту же жертвенную гору, на один и тот же жертвенный очаг — это доказательство не только преемственности традиций, но и яркий показатель одноэтничности населения.

На рубеже нашей эры, в субатлантический период, Дуонкалнис теряет свое значение как жертвенная гора. Может быть, это можно объяснить и климатическими причинами: влажный климат субатлантики поднял уровень озера. Болота вокруг оз. Биржулис захватили большие пространства и сильно изменили гидрографию. Гора стала труднодоступной. Но на расстоянии 800 м от Дуонкалниса находится высокая и легкодоступная священная гора Алкакалнис. Заболоченная низина между оз. Биржулис, горами Алкакалнис и Дуонкалнис местными жителями на жемайтском наречии именуется *Alkālės* — топоним, как и *Alkākālnis*, довольно распространенный на территории Жемайтии, и, безусловно, связанный с культовым местом древних жителей окрестностей оз. Биржулис. Между прочим, название *Biržulis* автором XVI в. Ионасом Ласицкисом записано как название божества, но каковы его функции, автору определить не удалось<sup>36</sup>. Будем надеяться, что археологические исследования будущего позволят связать *Dōnkālnis* и *Alkākālnis* в единую цепь развития культового места, начиная с позднего неолита до исторических времен.

На поселении Крятуонас IА открыта могила периода конца позднего неолита—ранней бронзы, в которой обгоревшие человеческие кости обнаружены в урне, обложенной камнями. Около отверстия урны найден обшук небольшого каменного топорика четырехугольного сечения. По форме урна напоминает кубок с повышенным дном и с расширяющимися сверху стенками (рис. 5). Похожие глиняные горшки в Восточной Прибалтике пока неизвестны. Близкие по форме аналоги обнаружены в кругу дунайских культур в Польше. Исследование данного погребения позволяет сделать вывод, что появление жителей культуры шнуровой керамики на территории Восточной Литвы сильно изменило погребальный обряд, хотя рядом продолжала существовать поздненарвская культура<sup>37</sup>.

При переходе к бронзовому веку, когда изменились балтские представления о загробном мире, когда на покойника перестали смотреть как на "живого мертвого", у которого "душа отделилась от тела", — обряд трупосожжения стал господствующим. Очаги в центре

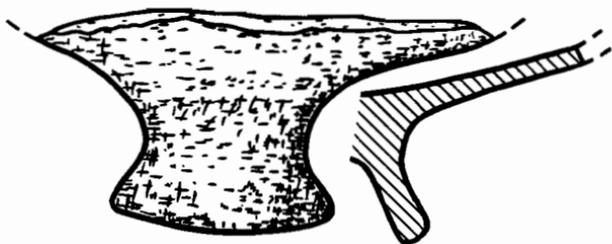


Рис. 5. Урна из погребения в поселении Крютуонас IА.

погребений (Крютуонас IБ) и символический очаг в парном захоронении (Дуонкалнис), имевшие лишь символическое значение, превращаются в очаги окончательного трупосожжения. Умерших стали хоронить не в поселениях, а за их пределами, часто под курганами, сожженных в урнах. Особенно эти обычаи распространились в среднем и позднем бронзовом и раннем железном веках в землях западных балтов.

### Примечания

<sup>1</sup>Girininkas A. Kretuono I-os gyvenvietės viduriniojo neolito kapai (Šventionių raj. Rėškutėnų apyl., Rėškutėnų km.) // Lietuvos archeologija. IV. Vilnius, 1985. P. 5—9.

<sup>2</sup>Butrimas A., Kazakevičius V. Ankstyvieji virvelinės keramikos kultūros kapai Lietuvoje. Archeologiniai tyrimai // Lietuvos Archeologija. IV. Vilnius, 1985. P. 14—19.

<sup>3</sup>Butrimas A. Duonkalnis: vėlyvojo neolito gyvenvietė, alkas ir kapinynas. Archeologiniai tyrimai // Ibid. P. 30—49.

<sup>4</sup>Янитс Л.Ю. Неолитическое поселение Вальма // Труды Прибалтийской экспедиции М., 1959. Т. I. С. 38—39.

<sup>5</sup>Янитс Л.Ю. Поселение эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайгы. Таллин, 1959. С. 101—102.

<sup>6</sup>Гурина Н.Н. Из истории древних племен западных областей СССР // МИА. № 144. Л., 1967. С. 166—167.

<sup>7</sup>Zagorskis F. Zvejnieku akmens laikmeta kapulauka apbedījumu tipoloģija un hronoloģija // Arheoloģija un etnografija. XI. Rīgā, 1974. L. 14—19.

<sup>8</sup>Зимина М.П. Могильник на стоянке "Репище" // КС, № 177. М., 1984. С. 63—71.

<sup>9</sup>Фосс М.Е. Неолитические культуры севера европейской части СССР // СА. 1947. № 9. С. 29—46.

<sup>10</sup>Ehrlich B. Succase, eine Siedlung der jungsteinzeitlichen Schnurkeramiker im Kreise Elbing // Elbinger Jahrbuch. 1936. 12/13. S. 41—98, особенно с. 53.

<sup>11</sup>Zagorskis F. Op. cit. L. 14—19.

<sup>12</sup>Butrimas A. Duonkalnis... P. 30—49.

<sup>13</sup>Butrimas A., Jankauskas R. Duonkalnio neolito gyventojų gyvenimo sąlygos ir paleopatologija // Jaunųjų istorikų darbai. Vilnius, 1984. P. 100—102.

<sup>14</sup>Wiślański T. Krąg ludów subneolitycznych w Polsce // Prahistoria ziem Polskich. Wrocław etc., 1979. 2. S. 319—336.

<sup>15</sup>Okulicz J. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VI w.n.e. Wrocław etc., 1973. S. 131.

<sup>16</sup>Rimantiėnė R. Šventoji. I. Narvos kultūros gyvenvietės. Vilnius, 1979. P. 85.

<sup>17</sup>Гурина Н.Н. Оленеостровский могильник // МИА, 1956. № 47.

<sup>18</sup>Zagorskis F. Op. cit.

<sup>19</sup>Zagorskis F. Kreiču neolita kapulauks // Arheoloģija un etnografija. 1961. III. L. 3—18.

<sup>20</sup>Bastian W. Das jungsteinzeitliche Flachgraberfeld von Ostorf. Kreis Schwerin // Jahrbuch für Bodendenkmalpflege in Mecklenburg, 1961. S. 7—130.

<sup>41</sup>Vanagas A. Lietuvių hidrinimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981. P. 80.

<sup>22</sup>Kunskas R. Biržulio ežeras prieš 4000 metų // Mokslas ir gyvenimas, 1983, 2. P. 23—24.

<sup>23</sup>Gailestingas sūnus // Gulbė karaliaus pati. Lietuvių liaudies pasakos. Vilnius, 1980. P. 283—286.

<sup>24</sup>Mažiulis V. Prūsų kalbos paminklai, II. Vilnius, 1981, P. 285.

<sup>25</sup>Eckert R. Die Naminalstämme auf -i im Baltischen unter besonderer Berücksichtigung des Slawischen // Linguistische Studien, Reihe A, 106. Berlin, 1983. S. 30—33.

<sup>26</sup>Janzon O. Gotlands mellanneolitiska gravar. Stockholm, 1974.

<sup>27</sup>Alseikaitė-Gimbutienė M. Pagoniškosios laidojimo apeigos Lietuvoje // Gimtasai kraštas, 1943. P. 3—30.

<sup>28</sup>Okulicz J. Op. cit. S. 132.

<sup>29</sup>Bretkūnas J. Rinkiniai raštai. Vilnius, 1983. P. 27.

<sup>30</sup>Крайнов Д.А. Новые исследования стоянки Сахтыш II-7 // КСИА, 1982, № 169. С. 79—86.

<sup>31</sup>Grigalavičienė E. I tūkstantmečio pr.n.e. Lietuvos piliakalnių kaulo dirbiniai (Papuošakiai) // MADA, 1976, 3(56). P. 69—89.

<sup>32</sup>Lasickis J. Apie žemaičių dievus. Vilnius, 1969. P. 32.

<sup>33</sup>Rimantienė R. Akmens amžius Lietuvoje. Vilnius, 1984. P. 266.

<sup>34</sup>Vanagas A. Op. cit. P. 92.

<sup>35</sup>Česnyš G. Duonkalis: vėlyvojo neolito gyvenvietė, kalnas ir kapinynas. Antropologiniai tyrimai // Lietuvos archeologija, IV. Vilnius, 1985. P. 49—65.

<sup>36</sup>Lasickis J. Op. cit. P. 21.

<sup>37</sup>Гирининкас А.А. Поздний неолит Восточной Литвы. Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Вильнюс, 1982. С. 17.

### Я. Граудонис

## Погребальные обряды на территории Латвии в эпоху поздней бронзы и раннего железа

В Восточной Прибалтике в разные исторические времена скрещивались разные, даже резко отличающиеся культурные течения. Отметим лишь то, что около середины III тысячел. до н.э. на этой территории с С-СВ пришли носители культуры ямочногребенчатой керамики. К концу того же тысячелетия с Ю-ЮВ сюда проникли носители культуры шнуровой керамики. Аборигены и пришельцы, принадлежа к разным этническим группам, имели различия в материальной и духовной культурах. Сложные этнические процессы (местные миграции, ассимиляция) здесь переплетались с радикальными изменениями в хозяйственной жизни (переход к производящему хозяйству, использование металла — бронзы) и в общественных отношениях (переход к патриархату), менялась топография поселений. Все это в большей или меньшей мере повлияло и на формирование погребальных обрядов. По всей вероятности, именно этим и следует объяснить большое разнообразие этих обрядов на небольшой территории Латвии в эпоху бронзы и начала железа.

В эпоху неолита жители Латвии хоронили умерших в грунтовых могилах. Погребальные традиции того времени имели аналогии в обширных областях Северо-восточной Европы.

Во второй половине II тысячелетия до н.э. упомянутые выше изменения достигли известного завершения: господствующую роль стало занимать производящее хозяйство, завершался переход к патриархату, произошло изменение топографии мест поселений и могильников. Именно в это время можно констатировать сложившиеся новые погребальные традиции, характерные уже для более узких регионов.

Большой интерес на территории Латвии представляет Кивуткалнский грунтовый могильник, который был расположен на высоком, сухом песчаном берегу староречья Даугавы<sup>1</sup>. Выбор места для могильника, аналогичного месту поселения скотоводов-земледельцев II—I тысячелетия до н.э., указывает на то, что в сознании людей того времени существовала вера в одинаковость "миров" живых и мертвых. Захоронения Кивуткалнского могильника были обнаружены под культурным слоем укрепленного поселения в могильных ямах, вырытых еще в материке на глубину 0,3 — 1,2 м. Благодаря такой глубине могил (2,5 — 4,5 м под дневной поверхностью) очень хорошо можно было проследить погребальные традиции. В этом могильнике для каждого покойного, будь то мужчина, женщина или ребенок, выкапывалась отдельная могильная яма. В зависимости от роста умершего размеры могильных ям были от 100×40 см до 320×140 см. Они прямоугольные с округленными концами. Глубина могильных ям в Кивуткалнском могильнике не связана ни с ростом, ни с полом покойного, не отмечается также различий могильного инвентаря в погребениях той или иной глубины. Поэтому здесь не может быть речи о том, что глубина ям была показателем общественного положения покойного, как это имеет место в могильниках балановской культуры<sup>2</sup>. В этом могильнике могильные ямы, сходные с ямами труположений, выкапывались и для некоторых трупосожжений. В таких случаях кости сожженного располагались в гробах в анатомическом порядке. Сходные по форме и размерам могильные ямы для труположений и трупосожжений обнаружены и в других грунтовых могильниках Латвии (Раганукалнс)<sup>3</sup>, в Калининградской области и в Швеции, а также в могильниках культуры воронковидных кубков Богемии и Моравии<sup>4</sup>.

При подготовке мест захоронений в Кивуткалнском могильнике характерным была посыпка могильных ям специально подготовленным белым песком. Такая посыпка связана с представлением о том, что могила — загробный дом умершего — должна быть чистой и светлой. Посыпка могильных ям песком, мелкозернистым гравием или измельченной белой глиной известна так же в могильниках фатьяновской культуры<sup>5</sup>, среднеднепровской культуры<sup>6</sup>, в курганах полтавкнской культуры, обнаружена в Ланкишском грунтовом могильнике под Начей в БССР<sup>7</sup>.

Для погребальных обычаев, представленных в Кивуткалнском могильнике, характерны каменные конструкции особой формы. В

ямах камни размером с человеческую голову, изредка покрупнее или поменьше, клали по одному или по несколько возле гробов — у изголовья, в ногах, сбоку, по одному или по обе стороны изголовья, или в обоих концах могильной ямы. Сходные каменные конструкции констатированы в грунтовых и курганных могильниках эпохи бронзы Латвии, в упомянутом выше Ланкишском могильнике. Различные каменные конструкции известны также в могильниках первой половины II тысячел. до н.э. в Дании<sup>8</sup>, в погребениях унитецкой культуры Средней Германии и Австрии, а также среднегерманской культуры шнуровой керамики<sup>9</sup>.

В устройстве могильных ям применялась также красная глина. Глиняным слоем толщиной 10—20 см покрывались наклонные стены могильных ям, иногда слоем глины покрывались захоронения и сверху. Глиняный покров, покрывающий захоронения со всех сторон, следует рассматривать как особый вид устройства могильных ям. Аналогичное явление констатировано в могильниках фатьяновской культуры, в захоронениях унитецкой культуры в Центральной Европе<sup>10</sup>.

В Кивуткалнском могильнике впервые в Прибалтике установлено захоронение умерших в колодовидных гробах. Размеры гробов в основном соответствовали росту погребенных: детские были длиной 60—150 см, шириной 18—40 см, для взрослых — длиной 175—260 см, шириной 40—55 см, глубина от 5—7 до 25—30. У части гробов длина выемки точно совпадала с ростом погребенного, но во многих — она превышала его рост на 15—30 см. Такие удлиненные гробы изготавливались для того, чтобы поместить в них заранее предусмотренный погребальный инвентарь. Так, в гроб одного погребения была вложена половина черепа свиньи, другого — лукошко, в котором находился глиняный горшочек с едой. Применение колодовидных гробов в низовьях Вислы известно в эпоху ранней бронзы, в Швеции и Дании даже уже в эпоху неолита<sup>11</sup>. Гробы готовили из дуба. В Кивуткалнском могильнике в некоторых захоронениях обнаружена деревянная встройка вокруг прилегающей к гробу части могильной ямы. Такие встройки в могильных ямах обнаружены в могильниках фатьяновской культуры, культуры колоколовидных кубков в Моравии, культуры воронковидных кубков в Средней Германии, культуры шнуровой керамики Финляндии<sup>12</sup>.

Существенным моментом в погребальных обрядах является ориентация погребений. В Кивуткалнском могильнике преобладала ориентация в направлении ВЮВ—ЗСЗ. Возможно, что такая ориентация являлась отражением культа солнца: желание похоронить покойника головой в ту сторону света, где восходит животворное небесное светило. Возможные поправки к этому направлению вызваны желанием сориентировать погребение параллельно берегу и течению р. Даугавы. Известно, что у некоторых народностей Сибири выбор ориентации могил определяется направлением, в котором, по их представлению, находится загробный мир<sup>13</sup>.

Могильный инвентарь — костяные булавки, янтарные украшения, глиняные горшки — обнаружен только на 27% погребений. По всей вероятности, погребения в более тщательно устроенных могильных

ямах и с упомянутым инвентарем представляют собою могилы более видных членов общества. Кивуткальский грунтовой могильник датируется последней четвертью II тысячел. до н.э. Описанные выше погребальные обряды имеют аналогии в довольно обширном ареале, однако только в ареале культур шнуrowой керамики. Можно отметить и то, что на этом могильнике сохраняется тенденция класть покойников в скорченном положении, но применяя деревянные колоды, это возможно только частично.

Около середины — второй половины II тысячел. до н.э. в южной части бассейна Балтийского моря распространились курганные могильники. Наиболее ранний — Пукульский курганный могильник<sup>14</sup>, обнаружен в ЮВ части Латвии. Курганы высотой 0,6—1,35 м и диаметром 10—15 м насыпаны из желтовато-коричневого песка. Основу курганов образовали каменные конструкции — весьма неопределенные, уже более сложные или даже из 1—5 слоев камней. Местами между камнями выделялись ящикообразные углубления — места захоронений. В могильнике обнаружены труположения и трупосожжения. Более ранними являются труположения. Трупосожжения представлены небольшими гнездами кальцинированных костей, но иногда косточки разбросаны в насыпи курганов. Пукульский курганный могильник относится к середине — второй половине II тысячел. до н.э. Аналогии такому памятнику известны в Западной Литве, в низовьях р. Вислы. Регион распространения таких погребальных традиций уже более узкий по сравнению с погребальными обрядами эпохи неолита.

Дальнейшее развитие курганных могильников представляет Резнеский курганный могильник в низовье р. Даугавы ок. 20 км к востоку от Риги<sup>15</sup>. Курганы высотой до 2 м,  $\Phi$  — 8—16 м здесь насыпаны из желтого песка. Погребения в этих курганах образовали три яруса. Древнейший нижний ярус содержал только труположения без каких-либо каменных конструкций. В некоторых курганах (1, 2, 6) выделялось центральное погребение в прекрасно построенном каменном ящике. Остальные покойники были похоронены на спине в вытянутом положении и положены радиально, с головами к центральному захоронению, но в 1—1,5 м от центрального ящика. Второй ярус захоронений образовали трупосожжения — в виде гнезд кальцинированных костей. И в этом ярусе каменные конструкции не обнаружены. В верхней части курганов слой толщиной до 0,75 м образовывали каменные ящики с трупосожжениями и позже, наконец, опять — с труположениями. Во всех трех ярусах погребений обнаружены следы огневых ритуалов. Могильный инвентарь — каменные топоры, высверлины, кремневые наконечники стрел, скребки, янтарные украшения, но уже и предметы из бронзы (пинцетки, пуговицы, бритвы). По этому инвентарю слой труположений датируется последней четвертью II тысячел. до н.э., трупосожжения — первой четвертью и ярус с каменными ящиками — второй четвертью I тысячел. до н.э.

Появление курганных могильников на территории Латвии соответствует времени распространения курганного обряда в восточной части Прибалтийского региона.

Несколько позже, т.е. с начала I тысячел. до н.э., новые погребальные традиции появились и в Северной Латвии. Здесь распространились так называемые курганы, т.е. захоронения в каменных ящиках в курганах с каменным покровом<sup>16</sup>. Курганы этого типа диаметром 6—14 м, высотой 0,5—2 м по одному или небольшими группами расположены близ речных долин (Буллюмуйжа), озерных низменностей (оз. Баужу), редко среди полей (Алояс Буктес). Устройство этих курганов представляется следующим образом: на выбранном для захоронений месте обрисовывали круг, снимали там дерн, края круглой площадки немного углубляли, а центр подсыпали, создавая сферический первичный курган высотой 0,3—0,4 м. У основания этого кургана из крупных валунов устраивали каменный круг. После этого в центральной части первичного кургана проводили огневой ритуал. В подготовленном таким образом месте на вершине первичного кургана располагалось первое захоронение. Для этого тщательно строился каменный ящик, располагавшийся затем в С—Ю направлении. Обычно вокруг этого центрального, наиболее тщательно построенного ящика, обнаруживаются несколько других погребений в более скромных ящиках или на простых каменных кладках. После завершения похорон весь район засыпали желтым песком. Песчаная насыпь перекрывала все каменные конструкции и весь первичный курган до внутренней стороны каменного венца. Строительство кургана завершалось сложением каменного покрова. Плотная сложенная кладка камней толщиной 0,2—0,7 м полностью покрывала весь курган и даже каменный венец. Так образовался сферический курган.

Такие каменные курганы распространены в Северной Латвии, Эстонии и в юго-западной Финляндии. В Финляндии они появляются уже в конце II тысячел. до н.э. В Эстонии наиболее древние курганы этого вида относятся к IX—VIII вв. до н.э., но на территории Латвии они появляются несколько позднее. Для более ранних курганов характерны труположения, для поздних — трупосожжения. Могильный инвентарь (черепки глиняных сосудов и др.) встречается редко.

Одновременно с каменным курганом Северной Латвии в ЮЗ части Видземе — в низовье р. Гауи были распространены курганы, насыпанные из светлого песка с каменным венцом в основании<sup>17</sup>. Известные под народным названием "Батарини", эти курганы по одному или небольшими группами были расположены по берегам приледниковой ложбины р. Гауи. Диаметр их 7—18 м, высота — 0,7—2,0 м. Захоронения — труположения и трупосожжения — обнаруживаются в каменных конструкциях в В—З направлении или без таковых. В одном кургане найден наконечник бронзового копья IX—VIII вв. до н.э., но в большинстве случаев могильный инвентарь не обнаружен.

В северной Курземе известны т.н. "чертовы ладьи" — могильники с ладьевидной каменной надстройкой<sup>18</sup>. Захоронения — трупосожжения — обнаруживаются в центральной части этих "ладей". В вырытую там яму встроены каменные камеры, в которые поставлены урны с кальцинированными костями. Ладьевидные могилы датируются

950—700 гг. до н.э. Могилы с ладьевидной надстройкой имеют ближайшие аналогии на о. Готланд и считаются памятниками скандинавских пришельцев.

Каменные курганы северной Латвии принадлежат к памятникам западнофинских племен, а грунтовые могильники средней Латвии и курганы с многоярусными погребениями имеют аналогии в Западной Литве и в низовьях Вислы. Они принадлежат к кругу памятников балтской культуры юго-восточной Прибалтики. Итак, погребальные обряды эпохи бронзы, при всем их многообразии, можно разделить на группы, связанные с определенными этническими единицами.

Дальнейшее развитие хозяйства, общественных отношений и этнических процессов в раннем железном веке (II—IV вв. н. эры) привели к новым изменениям погребальных обрядов. В Северной Латвии характерными стали развивавшиеся из каменных курганов могильники с каменными оградами. Умерших хоронили в четырехугольных оградках-камерах, которые были сложены из крупных камней, и сверху покрывали их камнями меньшего размера. Построенные рядом друг с другом, такие камеры образуют невысокие, вытянутые в направлении с В на З каменные могильники. В могильном инвентаре этих погребений обнаруживаются железные орудия труда, однако более характерными для них являются бронзовые украшения. Подобные могильники известны и на территории Эстонии. Они являются памятниками западнофинских племен.

В юго-восточной части Латвии известны погребения (труположения) в могильных ямах, над которыми еще наблюдаются невысокие насыпи. Могильный инвентарь — железные ножи, втульчатые топоры, наконечники копий, начиная с III в. — косы, бронзовые браслеты, булавки, характерные миниатюрные глиняные сосудики, встречаются римские монеты. Аналогии таким могильникам обнаружены в западной Литве.

В это же время в южной и центральной Латвии распространились песчаные курганы с каменным венцом у основания и с коллективными погребениями. В могильном инвентаре и в этих могильниках встречаются железные втульчатые топоры, ножи, серпы, мотыги, даже ножницы, наконечники копий, красивые бронзовые шейные гривны, браслеты, фибулы, булавки, подвески. Аналогичные могильники известны в северной части Литвы (земли древних земгалов и селов).

Все сказанное выше свидетельствует о большом разнообразии погребальных обрядов на территории Латвии в эпоху поздней бронзы и о том, что в период раннего железа на этой же территории по погребальным традициям выделяются только два региона, население которых примыкает к балтскому или финскому этническим массивам.

## Примечания

<sup>1</sup> *Граудонис Я. Я.* Поселение и могильник Кивуткалнс // Археологические открытия, 1967. М., 1968. С. 270; см. также: *Graudonis J.* Doles Kivutkalna arheoloģisko izrakumu rezultāti // Zinātniskās atskaites sesijas referātu tēzes... Rīgā, 1968. Lpp. 21—25.

<sup>4</sup>Бадер О.Н. Балановская культура // СА, 1961, № 4. С. 63.

<sup>5</sup>Граудонис Я. Латвия в эпоху поздней бронзы и раннего железа. Рига, 1967. С. 64, рис. 49.

<sup>6</sup>Engel S. Typen ostpreussischer Hügelgraber. Neumünster, 1962. S. 18; Stenberger M. Vorgeschichte Schwedens. В., 1977. S. 149; Primas M. Untersuchungen zu den Bestattungssitten der ausgehenden Kupfer- und frühen Bronzezeit//Bericht der Römisch-germanischen Kommission. Mainz am Rhein. Bd. 58, I Teil. S. 79.

<sup>7</sup>Крайнов Д.А. Памятники фатьяновской культуры. Ярославско-калининская группа//САИ, VI—20. М., 1964. С. 15—16.

<sup>8</sup>Армененко И.И. Неолитические стоянки и курганы эпохи бронзы близ с. Ходовичи Гомельской обл. БССР//Памятники каменного и бронзового веков Евразии. М., 1964. С. 31—86.

<sup>9</sup>Szukiewicz W. Smentarzysko neolityczne w Lankuszkach pod Nacza//Pamiętnik Fizyograficzny. T. XXIII. W wa, 1916. Rys. 4.

<sup>10</sup>Brøndsted J. Nordische Vorzeit. Bd. I. Neumünster, 1962. S. 253.

<sup>11</sup>Primas M. Op. cit. S. 33, 60.

<sup>12</sup>Крайнов Д.А. Указ. соч. С. 15; Гадляцкая О.С. Фатьяновский могильник балановского типа в Ивановской области//СА, 1963. № 1. С. 284—285, рис. 1.

<sup>13</sup>Engel S. Op. cit. S. 14, 15; Stenberger M. Op. cit. S. 98, 147, 149—150; Brøndsted J. Op. cit. Bd. 2. S. 28 ff.

<sup>14</sup>Бадер О.Н. Балановский могильник. М., 1963. С. 79 и далее, рис. 67, 69 и др; Крайнов Д.А. Указ. соч., С. 16—19, рис. 6—8, табл. 4; Primas M. Op. cit. S. 22, 66—67.

<sup>15</sup>Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981. С. 248.

<sup>16</sup>Васк АРаскопки Пукульского курганного могильника//Археологические открытия 1980 г. М., 1981. С. 367—368.

<sup>17</sup>Граудонис Я. Латвия в эпоху поздней бронзы... С. 34—39.

<sup>18</sup>Там же. С. 41—47.

<sup>19</sup>Там же. С. 50 (Мелкертский мог.), с. 58—60 (Яунамуижский мог.).

<sup>20</sup>Там же. С. 68—73.

<sup>21</sup>Latvijas PSR arheoloģija. Rīgā, 1974. Lpp. 102—108, 27—34 tab.

Л.В. Дуцич

## Курганы белорусско-литовско-латышского пограничья

Под белорусско-литовско-латышским пограничьем понимается территория современной северо-западной Белоруссии, включающей часть бассейна Западной Двины (реки Дисна, Друйка, Аута, Мнюта, Дрисса, Сарьянка с их притоками). Здесь имеется около 40 курганных могильников, хронологические рамки которых ограничиваются VI—XII вв.

В большинстве могильников сохранилось от 20 до 80 насыпей. Их форма в плане круглая, овальная, иногда близкая к прямоугольной и удлинённая. Есть несколько длинных курганов (длина не более 30 м). Преобладают сферические насыпи. Овальные и удлинённые, как правило, вытянуты по линии запад — восток. Высота курганных насыпей от 0,4 м до 1,5 м. Около Чернович известен курган высотой 3 м. В 30-е годы он был раскопан Е. Цегак-Голубович и В. Голубовичем. У основания насыпи обнаружены зольно-угольные прослойки. Следов погребений не зафиксировано. Вдоль основания большинства курганов отмечены ровики и перемычки. Есть ровики глубиной до 0,5 м. Могильники расположены как на возвышенных местах, так и на

низменных, чаще вблизи водоемов и вытянуты цепью вдоль дорог. Курганные могильники, которые можно было бы связывать с поселениями городского типа, неизвестны, за исключением курганов в урочище Заборные Гумна близ Браслава, относимых многими исследователями к Браславу. Сельские поселения, связанные с могильниками, пока не изучались.

На рассматриваемой территории есть несколько сопкообразных насыпей (Струсто, Прудники, Сарья), но ни одна из них не раскапывалась.

Выделяются также курганы, расположенные непосредственно на берегах Западной Двины. Они или "пустые", или содержат каменные вымостки и поздне-средневековую керамику, а также не имеют ровиков (Вята, Чемеры, Чурилово).

Погребальные памятники региона издавна привлекали внимание ученых. В конце XIX столетия раскопки курганов проводились Ф.В. Покровским<sup>1</sup>, в 30-е годы нашего столетия Е. Цегак-Голубович и В. Голубовичем<sup>2</sup>, в 70-ые — 80-ые годы — З.М. Сергеевой<sup>3</sup> и автором<sup>4</sup>.

Изучение погребальных памятников рассматриваемой территории связано с проблемой расселения славян и их взаимоотношений с балтскими племенами. Вопрос об этнической принадлежности погребенных был поднят еще Ф.В. Покровским. Затем его рассматривали Е. Цегак-Голубович и В. Голубович, в 40-ых — 50-ых годах его касались Ф.Д. Гуревич<sup>5</sup>, Р. Куликаускене<sup>6</sup> и С.А. Тараканова<sup>7</sup>, в 70-ых — В.В. Седов<sup>8</sup>.

Ф.В. Покровским был сделан вывод, что курганы с трупосожжением принадлежат балтам, а курганы с трупоположением — славянам. Эту точку зрения поддержали Ф.Д. Гуревич, Р. Куликаускене и С.А. Тараканова. Е. Цегак-Голубович и В. Голубович отметили сходство инвентаря из курганов с кремацией и ингумацией и сделали вывод об отличии этих памятников от памятников балтов. В.В. Седов курганы с трупосожжением отнес к культуре длинных курганов, которая соответствует той эпохе, когда кривичское население формировалось из пришлых славян и аборигенных балтских и западно-финских племен, а более поздние курганы с трупоположением — кривичам.

К настоящему времени раскопано более двухсот курганных насыпей. Для большинства из них, в том числе и без следов погребений, характерны зольно-угольные прослойки. Они есть и в подкурганных ямах. Почти во всех могильниках встречены как погребения по обряду трупосожжения, так и погребения по обряду трупоположения. Четвертая часть курганных насыпей без следов погребений, но в некоторых из них обнаружены вещи. Например, в Рацком Бору, в одном из курганов был обломок лепного сосуда, в другом — два проволочных кольца и в третьем — пять бубенчиков. В Лесной в одном кургане найдены обломки лепного сосуда, в другом — маленькая подковообразная фибула со спиралевидными концами.

Закономерности в топографическом размещении курганов с различными обрядами захоронений не наблюдается.

Среди погребений, совершенных по обряду трупосожжений на

стороне, выделяются остатки кремации, помещенные в неглубоких ямах, диаметром 0,7—0,9 м и глубиной 0,2—0,4 м, на материке, в насыпи и у вершины кургана. Преобладают остатки кремации на материке. Зафиксировано несколько случаев с 2—4 захоронениями под одной насыпью (Белмонты, Опса, Рацкий Бор). В большинстве случаев пережженные кости помещались в лепные сосуды или сосуды, перевернутые вверх дном, ставились над кучкой костей. Есть сосуды приземистые и близкие по форме к сосудам пражского типа. По форме венчика сосуды подразделяются на четыре типа: с прямым краем венчика, со слегка загнутым внутрь краем венчика, с отогнутым наружу краем венчика и слабопрофилированные. При изготовлении погребальных урн в глину добавлялась мелкая дресва и песок. Обжиг горшков слабый. Орнаментированных сосудов не отмечено. Для погребального инвентаря характерны также ножи, у которых линия кромки спинки непосредственно переходит в черенок, а режущая часть соединяется с черенком асимметричными уступами, калачевидные кресала, различные железные и бронзовые пряжки, проволочные кольца и узкопластинчатые височные кольца с заходящими крючкообразными концами, проволочные и пластинчатые браслеты, подковообразные железные фибулы. Шейные украшения представлены уплощенными бронзовыми гривнами с прикрепленными к ним трапециевидными подвесками, иногда украшенными штампованным орнаментом или из нанизанных на шнурок спиральных пронизок. Среди подвесок встречены также колокольчики и грибовидные подвески. В одном из олсовских курганов обнаружены гирьки-разновески. В нескольких захоронениях были кости животных и птиц.

По всем признакам вышеописанные курганы с трупосожжениями относятся к культуре длинных курганов, памятники которой большинство исследователей справедливо относит к той эпохе, когда формировалось кривичское население.

Погребения по обряду трупоположения есть на материке и в ямах. Встречены единичные впускные и парные захоронения. Преобладают трупоположения на материке с западной ориентировкой. Положение рук у погребенных в большинстве случаев вдоль тела. Другие случаи (руки на животе, руки согнуты в локтях и кистями касаются плеч) единичны.

Инвентарь при трупоположениях представлен следующими категориями вещей: предметы быта и орудия труда, оружие, украшения, лепные и круговые сосуды. Среди первой категории находок выделяются ножи, калачевидные кресала, точильные бруски, топоры, серпы. В Черневичах найден ключ. Местоположение ножа возле погребенного — у правого плеча, у левой руки, у пояса, у ног. Острие ножа направлено вверх или вниз. Ножи есть как в мужских, так и в женских захоронениях. Кресала во всех случаях найдены у левого бедра покойника. Оружие немногочисленно и представлено втульчатými наконечниками копий с удлиненными ланцетовидными клинками, за исключением одной сулицы в Кублицино.

Украшения и принадлежности одежды включают пряжки (железные и бронзовые прямоугольные, лировидные, лучистые), браслеты, фибу-

лы, кольцообразные и браслетообразные височные кольца, бубенчики, спиральные пронизки, перстни витые и широкосердцевидные, витые шейные гривны с петлеобразными концами, стеклянные, сердцевидные и янтарные бусы. Разнообразны браслеты: витые из двух проволок, гладкие проволочные, пластинчатые, звериноголовые орнаментированные (сегментовидные в сечении). Фибулы подковообразные бронзовые со спиралевидными концами; в сечении круглые или прямоугольные. Одна фибула тордированная и одна с маковидными головками. Фибулы, как правило, коррелируются с браслетами, перстнями, кресалами и оружием. Среди височных колец проволочные перстнеобразные, браслетообразные, а также несколько лунницеподобных.

При труположениях встречены приземистые лепные и круговые сосуды. Их количество почти одинаково. Лепные горшки с отогнутым наружу краем венчика или слабопрофилированные. У круговых сосудов хорошо выражено плечико, край венчика загнут внутрь или отогнут наружу. Выделяется мискообразный тонкостенный сосуд в Лесной. По форме он напоминает зарубинецкую керамику. Число орнаментированных сосудов невелико. Орнамент на них линейный, волнистый и в виде насечек. Встречены в погребениях с труположениями и лепные сосуды, орнаментированные насечками.

Основная масса находок в курганах имеет широкий ареал распространения. Ряд вещей, обнаруженных в курганах, не известен на городищах. В черневичском могильнике в одном мужском захоронении у ног погребенного был найден череп овцы, а в другом — череп барана.

Наблюдается эволюционная связь курганов по обряду погребения и инвентарю. Хронологически выделяются курганы VI—IX вв., X — нач. XI в. и XI—XII вв. В количественном отношении разница между ними незначительна. При отнесении курганов к первой группе датирующими предметами были грибовидные подвески, V-образная пряжка, ножи (I тип по классификации Р.С. Минасна)<sup>9</sup> и погребальные урны, большинство из которых по форме близки сосудам пражского типа. Вторую группу памятников характеризуют приземистые горшки со слегка отогнутым наружу краем венчика и слабопрофилированные сосуды, височные кольца с крчикообразными концами, гирьки-разновески, сосуществование и могильниках двух обрядов погребений. В погребениях с труположениями встречается керамика, идентичная керамике в погребениях с трупосожжениями. Есть и трупосожжения с круговой керамикой. Третья группа характеризуется обрядом труположений.

Эволюционная связь между курганами по обряду трупосожжений и труположений наблюдается в следующем: во-первых, курганные насыпи разной формы встречаются вперемешку; во-вторых, лепная керамика из погребений с трупосожжениями идентична керамике из погребений с труположениями; в-третьих, в обоих типах захоронений на погребальных площадках зафиксированы валуны и булыжники, расположенные в виде оградок или вымосток, а также кости животных и птиц; в-четвертых, генетическая преемственность просле-

живается в погребальном инвентаре, что особенно выражается в наличии ножей (изменяется только их форма), калачевидных кресал, железных прямоугольных пряжек, спиральных пронизок и стеклянных бус.

Принадлежность курганов с трупоположениями на изучаемой территории кривичам не вызывает сомнений. Это подтверждается и сопоставлением их с курганами в округе Полоцка<sup>10</sup>. Но, в отличие от полоцких курганов, здесь кривичи намного больше впитали элементы балтской культуры.

Трупоположения в ямах на северо-западе Белоруссии появились в XI в., и обычай помещать инвентарь вместе с умершим не исчез. Раннее появление трупоположений в подкурганных ямах, вероятнее всего, связано с близостью латгальской территории, а не с влиянием христианства.

Среди погребальных памятников очерченного региона выделяются четыре группы с присущими каждой из них локальными различиями: дисненская, brasлавско-миорская, освейская и богинская. Они разделены между собой географически (реки, болотные массивы). Наиболее близки между собой дисненская и освейская, несмотря на разделение Западной Двиной. Здесь для женских комплексов характерны браслетообразные височные кольца, а также малоинвентарность или безынвентарность мужских захоронений. Курганы brasлавско-миорской группы выделяются наличием оружия, что единично в других группах, и многоинвентарностью мужских захоронений. Богинский микрорегион характеризуется ранними захоронениями.

Выделение микрорегионов, пожалуй, следует связывать со степенью культурных взаимодействий балтов и славян. Важно отметить, что иногда даже резко различаются синхронные могильники, находящиеся по соседству, как например, Лесная и Кублищино. В Лесной почти в каждом кургане отмечены каменные вымостки, много стеклянных бус и глиняной посуды. Здесь все погребения совершены по обряду трупоположения. В Кублищино зафиксированы оба обряда погребений, памятник отличается скромностью погребального инвентаря.

Среди общих особенностей региона следует отметить такие, которые связаны с балтским влиянием — большое количество ножей, каменные вымостки и оградки, приземистая форма сосудов. Зафиксированы и финно-угорские элементы — полая подвеска в виде барашка, северная ориентировка погребенных, ожерелья из спиральных пронизок, кости животных и птиц.

Балто-славянский характер показывает и анализ антропологического материала. Еще Г.Ф. Дебецем, изучавшим черепа полоцких кривичей и черепа Люцинского могильника, было указано на их сходство<sup>11</sup>. Одиннадцать черепов из раскопок автора (Лесная, Кублищино, Кузьмовщина) были изучены антропологом И.В. Чаквиным. Среди черепов оказались: один брахикранный, три мезокранных и остальные — доликранные. По мнению исследователя, по одному комплексу морфологических признаков эти черепа ближе к полоцким и смоленским кривичам, чем к синхронным балтским сериям

(латгалам), но с другой, по ряду признаков обнаруживается комплекс краниологических черт, общих с балтами. Интересно отметить, что в изучаемом районе в начале нашего столетия были отмечены резкие антропологические различия, а именно зафиксировано, что среди дисненских белорусов по большинству показателей выделяются жители округа озера Ельня<sup>12</sup>. Этот факт, вероятнее всего, свидетельствует об изолированности длительного исторического процесса в районе озера Ельня.

Отмеченную на антропологическом материале в целом близость физического типа населения рассматриваемого региона, как кривичам, так и балтам, следует объяснить тесными контактами на протяжении длительного времени. Этот факт свидетельствует о преобладании мирного характера славянской колонизации. Мирный характер славянской колонизации подтверждают и данные топонимики. На северо-западе Витебской области встречаются названия населенных пунктов — *Кривичи*, *Кривичаны* и т.п. Е. Охманский в результате изучения ряда источников пришел к выводу, что названия "кривичи" появились не ранее VII—VIII вв., а исчезли из употребления в XII—XIII вв.<sup>13</sup> С мирным характером славянского расселения следует, пожалуй, связывать и топонимы *Латыши*, *Литовщина*, *Ливы* и т.п.

Первая волна славянского расселения была не ранее VI—VIII вв. Причем, это были уже носители почти сложившейся культуры длинных курганов. Славяне, идя, вероятнее всего, со стороны Полоцка, вклинились на территорию современного стыка Белоруссии с Литвой и Латвией. В западной части Браславского района ранних восточнолитовских захоронений не обнаружено, что позволяет говорить о малонаселенности этой территории ко времени первой волны славянской колонизации. Это, вероятнее всего, и дало возможность славянам продвинуться так далеко (Опса, Рацкий Бор, Устье, Богино).

Во второй половине I — начале II тысячелетия в Литве, как известно, довольно распространенным явлением становится обычай захоронения покойника с конем или отдельные захоронения лошадей. В восточнолитовских курганах в мужских захоронениях обычно находят оружие, умбоны от щитов, а в женских — шилья, глиняные пряслица. В курганах VI—VIII вв. на территории Восточной Литвы многочисленны находки арбалетных фибул и там, как правило, под одной насыпью несколько захоронений. Таких признаков нет на территории северо-западной Белоруссии. Исключение составляет лишь несколько курганов, в которых под одной насыпью было более одного захоронения, и один курган, где найдены глиняные пряслица. Кроме того, погребения в урнах для восточнолитовских курганов не характерны. Все могильники в округе изучаемого региона (Зарасайский и Швенчёнский районы Литвы, Поставский район Витебской области) носят восточнолитовский характер и отличны от курганов Браславского района. Следовательно, есть все основания заключать, что славянское расселение было приостановлено в западной части Браславского района.

В X — начале XI в. увеличивается приток населения, о чем сви-

детельствует появление новых могильников на рассматриваемой территории — Лесная, Укля, Заборные Гумна и ряд курганных групп в Черневичах. Все новые могильники возникли восточнее Браслава. В конце XI—XII в. массовое расселение славян фиксируется тоже восточнее Браслава.

В связи с возникновением опасности со стороны воинственной Литвы и формированием рубежей Полоцкого княжества в конце XI — начале XII в. возникла цепь укрепленных пунктов — Браслав, Масковичи, Ратюнки, Дрисвяты, Прудники. Этими укреплениями и ограничилась зона массовой древнерусской колонизации. В районе озер Дрисвяты и Богинское обнаружены захоронения дружинников по обряду труположения (XI век). Вероятнее всего, здесь захоронены представители администрации славянских форпостов, посланные за сбором дани. Захоронения сопровождалась копьями, топорами, круговыми сосудами.

На правом берегу Западной Двины большая часть погребений датируется XI—XII вв., что позволяет говорить о довольно поздней миграции сюда славян. Несмотря на соседство латгалов, здесь не обнаружено ни одного воинского браслета, аудине и других вещей, доминирующих в синхронных латгальских могильниках (Нукшинский, Люцинский). В то же время на территории Восточной Латвии известны ранние курганные могильники со славянскими элементами — Волкорезы, Чернауски, Латышонки. Причем эти могильники с полусферическими, овальными и длинными насыпями<sup>14</sup>. На территорию Восточной Латвии возможно проникновение славян со стороны Псковщины.

Итак, рассмотрение погребальных памятников северо-западной Белоруссии показывает, что эту территорию в конце I — начале II тысячелетия населяли кривичи, впитавшие элементы балтской культуры.

## Примечания

<sup>1</sup> Покровский Ф. В. Курганы на границе современной Литвы и Белоруссии // Труды IX Археологического съезда в Вильно в 1893 году. М., 1895. Т. I. С. 166—220.

<sup>2</sup> *Cehak-Hohbowiczowa H.* Słowiańskie groby kurhanowe koło wsi Czerniewicz w pow. Dzisnienskim // Wiadomości archeologiczne. W-wa. T. XVI, 1939—1948. С. 419—455; *Голубович Е., Голубович В.* Славянские поселения правобережной Дсны в Вилейском округе Белоруссии // КСИИМК, 1945. Вып. 11. С. 125—137 (КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры).

<sup>3</sup> *Сергеева З. М.* Раскопки курганов на северо-западе Витебской области. Археологические открытия 1975 года. М., 1976. С. 425—426; *Она же.* Курганы около озера Лисно // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 175. М., 1983. С. 84—88.

<sup>4</sup> *Дучиц Л. В.* Исследования в Браславском и Миорском районах // Археологические открытия 1977 года. М., 1978, С. 412—413; *Она же.* Раскопки на северо-западе Витебской области. Археологические открытия 1980 г. М., 1981. С. 359—360; *Она же.* Курганный комплекс у д. Кублишино // Древности Белоруссии и Литвы. Минск, 1982. С. 103—110.

<sup>5</sup> *Гуревич Ф. Д.* Обряды погребений в Литве // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М. 1947. Вып. 18. С. 31—37.

<sup>6</sup> *Куликаускаене Р.* Погребальные памятники Литвы кон. I — нач. II тыс. // КСИИМК. 1952. Вып. 42. С. 108—122.

<sup>7</sup>Тараканова С.А. Длинные и удлиненные курганы // СА. 1954. Вып. XIX. С. 77—110.

<sup>8</sup>Седов В.В. Длинные курганы кривичей // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е—I—8. М., 1974. С. 27.

<sup>9</sup>Минасян Р.С. Четыре группы ножей Восточной Европы эпохи раннего средневековья: К вопросу о появлении славянских форм в лесной зоне // Археологический сборник. Л., 1980. Вып. 21. С. 68—74.

<sup>10</sup>Очерки по археологии Белоруссии. Минск, 1972. Вып. 2. С. 25.

<sup>11</sup>Тегакко Л.И., Саливон И.И., Микулич А.И. Биологическое и социальное формирование антропологических особенностей: По данным исследования населения Поозерья. Минск, 1981. С. 19—28.

<sup>12</sup>Здроевский Ач. Белорусы Дисненского уезда Виленской губернии // Русский антропологический журнал. 1905 год, N 3—4. С. 127—151.

<sup>13</sup>Охманьский Е. Литовско-кривичское пограничье в племенную эпоху // Становление раннефеодальных славянских государств. Киев, 1972. С. 245—257.

<sup>14</sup>Уртанс В. Связи населения Латвии со славянами во второй половине первого тысячелетия // Археология и этнография. 1968. Т. 8. С. 65—85 (на латышск. яз.).

В.В. Седов

## Погребальный обряд славян в начале средневековья

Обряд сожжения умерших, господствовавший среди славянского населения начала средневековой поры, своими корнями уходит в глубокую древность, вероятно, в индоевропейскую эпоху. Согласно О.Н. Трубачеву, индоевр. диалектное \**su-mrt-*, праслав. \**szьmьrь* этимологизируется как 'своя, хорошая, непредосудительная смерть' и одновременно означала 'быть погребенным согласно обычаям своего рода', т.е., возможно, 'подвергнуться посмертной кремации (сожжению)' при учете индоевропейского обозначения огня как 'средства против тления или гниения'<sup>1</sup>.

Археологические истоки славянского обряда трупосожжения пока не могут быть выявлены в весьма отдаленной древности. Вполне определенно история славянского ритуала кремации умерших может быть прослежена начиная с позднего этапа бронзового века на протяжении более полутора тысяч лет. Ретроспективным путем (от раннего средневековья в глубь веков) цепь археологических культур, связываемых со славянским этногенезом, внизу пока завершается лужицкой культурой (последнее столетие II и первая половина I тысячелетия н.э.)<sup>2</sup>.

Лужицкие древности входят в состав культурной общности полей погребальных урн, получившей распространение в Средней Европе в конце бронзового и в самом начале железного века. Эта культурная общность отождествляется с древнеевропейской этноязыковой общностью, объединявшей во II тысячелетии до н.э. "хотя и слабо связанную, но еще единообразную и находящуюся в постоянных кон-

тактах группу" индоевропейских диалектов Западной Европы<sup>3</sup>. Из древнеевропейской общности постепенно вышли и начали самостоятельный путь развития отдельные языки: германский, кельтский, италийский, иллирийский, балтский и славянский.

Погребальными памятниками лужицкой культуры являются бескурганые могильники, нередко насчитывающие по нескольку сотен захоронений<sup>4</sup>. Обряд погребений — трупосожжение. Кремация умерших совершалась на стороне, вне могильника. Собранные с погребального костра остатки трупосожжения (пережженные косточки с пеплом) помещались в глиняную урну, которую ставили в неглубокую могильную яму, или ссыпали непосредственно в подобную могильную яму. В них иногда помещали еще глиняные сосуды, вероятно, с жертвенной пищей. Бронзовые вещи в могилах встречаются редко, что, скорее всего, обусловлено обычаем, а не бедностью населения лужицкой культуры металлическими изделиями.

Начиная с 550 г. до н.э. в части ареала лужицкой культуры (Среднее и Верхнее Повисленье, бассейн Варты) постепенно расселяются носители поморской культуры. Наблюдается постепенное слияние культуры пришлого населения с культурой лужицких племен. Результатом этого процесса стало формирование в V—IV вв. до н.э. в районах лужицкой культуры, занятых поморскими племенами, единой культуры — культуры подклошковых погребений. Носителями последней, по-видимому, были ранние славяне<sup>5</sup>. Территориально памятники этой культуры занимают центральные области современной Польши — Великопольшу, Мазовию, отчасти Силезию, Малопольшу и Подлясье, а в латенское время подклошковые погребения достигают районов Припятского Полесья и Волыни.

Могильники культуры подклошковых погребений бескурганые. Обряд погребения — трупосожжение. Остатки кремации собирались с погребальных костров и помещались в глиняные сосуды-урны, а иногда ссыпались прямо на дно могильных ям. Часто захоронения в ямах прикрывали опрокинутым вверх дном крупным сосудом — клошом. Зафиксирован ритуал обсыпания остатками погребального костра как урновых, так и безурновых захоронений. В погребениях, помимо урн, иногда встречаются булавки, фибулы, кольца, сосуды-приставки и др.<sup>6</sup>

В конце II в. до н.э., на территории, занятой культурой подклошковых погребений, формируется пшеворская культура, просуществовавшая до начала V в. н.э. Имеются все основания утверждать, что новая культура в своей основе эволюционировала из культуры подклошковых погребений. Вместе с тем, пшеворская культура характеризуется и такими особенностями погребальной обрядности (обряд класть в могилу предметы вооружения — мечи, копья, дротики, умбоны, обычай прокалывать колющими и режущими предметами останки умерших, обычай сопровождать захоронения заупокойной пищей в виде птицы), которые не были свойственны населению культуры подклошковых погребений. Эти факты и некоторые иные материалы свидетельствуют, что пшеворская культура формировалась в условиях инфильтрации в ареал культуры подклошковых погребений иноэтнич-

ного населения. Все материалы говорят о том, что это были германские племена<sup>7</sup>.

В пшеворском ареале славяне и германцы жили не изолированно друг от друга. Совместное и длительное проживание двух этнических групп на одной территории вело к смешению их культур, к метисации населения, к формированию единой материальной культуры. Однако анализ пшеворских могильников и вещевых инвентарей все же дает возможность вычленить характерные признаки славянских и германских погребений.

И те и другие погребения совершались по обряду трупосожжения. Захоронения германского населения присущи отмеченные выше особенности — в них обычно присутствуют предметы вооружения, ножицы, ключи, замки, глиняные сосуды-приставки, птичьи кости, фиксируется обычай протыкания остатков кремации острыми предметами. Погребения, связываемые со славянским населением, обычно безынвентарные или же сопровождаются единичными изделиями, чаще всего железным ножом. Различаются славянские и германские трупосожжения и по керамическому материалу. Для захоронений безынвентарных или сопровождаемых единичными вещами свойственны глиняные горшки, формой и пропорциями сходные со славянской керамикой V—VII вв. пражско-корчакского типа. Наоборот, для погребений с оружием и другими отмеченными выше особенностями характерны округлобокие или биконические горшки и миски с ребристым профилем. Картография погребений разных типов позволила выделить в пшеворском ареале два региона — висленский, в котором преобладающими были погребения, связываемые со славянским этносом, и одерский, где в большинстве могильников встречены захоронения неславянского облика<sup>8</sup>.

Таким образом, погребальный обряд славян в позднелатенский и римский периоды не претерпел каких-либо существенных изменений. Как и в более раннее время в Повисленье и в смежных с ним регионах безраздельно господствовал обряд сожжения умерших на стороне с последующим помещением кальцинированных костей с остатками погребального костра на дно могильной ямы. Преобладающими были безурновые и безынвентарные погребения. Пшеворские могильники бескурганые.

В начале средневековья славяне бурно расселились на обширных пространствах Средней и Восточной Европы. Ни в культурном, ни в диалектном отношении они в это время не были монолитными. Основные этнографические признаки славянских культур V—VII вв. — лепная керамика, домостроительство и погребальная обрядность — позволяют выделить на самом раннем этапе средневековой эпохи несколько крупных этнокультурных (диалектно-племенных) группировок славянства.

Срединное положение занимает славянская группировка, характеризующаяся глиняной посудой пражско-корчакского типа<sup>9</sup>. Территория ее простирается от верхнего течения Эльбы на восток широкой полосой через Верхнее Повисленье, Волинь и Припятское Полесье до правобережной части Киевского Поднепровья. Историк VI в.

Иордан сообщает, что "многолюдное племя венетов" ныне известно "под тремя именами: венетов, антов, склавенот"<sup>10</sup>. Географическое распространение пражско-корчакской керамики позволяет связывать племенную группировку славян, пользовавшуюся этой посудой, со склавенами Иордана и византийских историков. Важнейшие этнографические элементы, свойственные этой славянской группировке, позволяют утверждать, что она генетически восходит к населению висленского региона пшеворской культуры. В V—VI вв. повисленская группировка славян расселяется в разных направлениях, осваивая земли Верхнего Поднестровья и Припятского Полесья в восточном направлении, части бассейнов Одера и Эльбы в западном и дунайские земли в южном.

На первых порах погребальный обряд рассматриваемой славянской племенной группировки продолжал традиции, унаследованные от пшеворской культуры. Погребальные памятники. — бескурганые могильники, насчитывающие от двух до нескольких десятков погребений. Безраздельно господствовал ритуал сожжения умерших. Специальное место для трупосожжения исследовано в Шумске на Житомирщине. Оно занимало край невысокого всхолмления на берегу р. Гнилопять. Здесь исследовано мощное кострище диаметром 7,8 м, окруженное канавкой шириной 1,2—2 м и глубиной 20—30 см<sup>11</sup>.

Наиболее крупным из исследованных является могильник Дессау-Мозигкау в бассейне Эльбы<sup>12</sup>. В нем открыто 43 погребения. Остатки трупосожжения помещались в небольшой ямке (диаметром 20—40 см, глубиной 20—50 см). Они были заполнены черной землей с углем. Во многих случаях кальцинированные кости хоронились в глиняных сосудах-урнах, в одном захоронении остатки трупосожжения были покрыты опрокинутым вверх дном горшком. Одно из погребений было завалено камнями. Вещей в могилах нет.

Аналогичные могильники известны во всех регионах распространения пражско-корчакской керамики. На территории ГДР это небольшие могильники Брамбах, Грешпин, Гросс-Зобериц, Мершвиц и Эдериц, расположенные по берегам Эльбы, Заале и Шпрее<sup>13</sup>. Остатки трупосожжения в них помещались в круглых ямах в урнах или прямо сыпались на дно ямы. Одно из погребений в Мершвице было завалено камнями подобно дессау-мозигкаускому.

На территории Польши подобные бескурганые могильники пока известны в небольшом количестве (Бахурз, Заминско, Мендзыборув, Непорент, Тухлин)<sup>14</sup>. Остатки трупосожжений помещены в круглых ямах в глиняных урнах или сыпаны вместе с углем на дно. Захоронения безынвентарные.

Несколько бескурганых могильников с пражско-корчакской керамикой исследовано и на территории Чехословакии (Потворице, Вичапы-Опатовце, Пжитлуки, Велатице, Ланжгот и др.)<sup>15</sup> Могильники обычно небольшие, насчитывающие около 10—25 захоронений. Последние совершались по обряду трупосожжения на стороне. Собранные с погребальных костров остатки кремации помещались в неглубокие ямки, нередко в глиняных урнах. В погребениях найдены

лишь отдельные предметы — ножи, пряжки, бусины, обломки костяных гребней.

Такие же могильники, насчитывающие не более 20 захоронений, исследовались на Волыни и в Припятском Полесье (Шумск, Корчак, Тетеревка и др.)<sup>16</sup> Остатки трупосожжений помещались в округлые ямы диаметром от 20 до 80 см и глубиной от 20 до 60 см. Ямы были заполнены черной углистой землей, а кости, собранные с погребального костра, были очищенными от остатков костра, а в некоторых случаях даже вымытыми.

Начиная с VI—VII вв. на всей территории расселения описываемой славянской группировки на смену грунтовым захоронениям приходят курганные. Этот процесс протекал постепенно, явно эволюционно. Однако пока исследователи не могут сказать, какими причинами вызвано возникновение обычая сооружать для погребений земляные курганные насыпи. Сам обряд остается прежним. Умерших сжигали так же на погребальных кострах, а остатки кремации стали помещать в искусственно сооруженные округлые в плане курганы. В VI—VII вв., а в некоторых местах еще и в VIII—IX вв. курганные захоронения существовали вместе с грунтовыми, но постепенно новый обычай вытесняет бескурганный ритуал. Все курганные насыпи до IX в. были коллективными усыпальницами и содержат по несколько индивидуальных погребений.

Курганные могильники обычно состоят из нескольких насыпей, высотой 0,3—1 м и диаметрами от 5 до 12 м. Остатки трупосожжений помещались в ямках, вырытых в материке, на небольших ритуальных кострищах в основаниях курганов, а также в насыпях на самой различной высоте. Целый ряд захоронений принадлежит к урновым. Наиболее ранние из них относятся к сосудам пражско-корчакского типа, но, поскольку курганы использовались продолжительное время, встречаются также и лепные сосуды VIII—IX вв.

Наиболее полное представление о курганных погребениях VI—VII вв. дают насыпи, раскопанные в Климентовичах на Волыни<sup>17</sup> и Тжебиславицах в Малопольше<sup>18</sup>. На территории Чехословакии и Австрии курганные захоронения появляются несколько позже.

В VIII—IX вв. сооружение курганных насыпей для погребения умерших было весьма характерной особенностью славянского населения, вышедшего из описываемой раннесредневековой группировки. Постепенное исчезновение курганного обряда захоронений является результатом воздействия христианской религии.

В северо-западной окраинной части обширного раннесредневекового славянского мира, в землях, лежащих к югу от Балтийского моря между Эльбой и Вислой, включая и отдаленные от моря области (Бранденбург и часть Великопольши) в рассматриваемое время бытовал иной погребальный обряд, свидетельствуя о культурной самостоятельности славянских племен этого региона. Этот регион раннесредневекового славянства характеризуется своеобразной глиняной посудой — лепной керамикой суковско-дзедзицкого типа<sup>19</sup>. Жилищами были наземные бревенчатые постройки с неправильными по форме углублениями внутри.

Погребальные памятники до конца VIII в. в северо-западном регионе почти неизвестны<sup>20</sup>, хотя эта территория принадлежит к числу относительно хорошо исследованных в ареологическом отношении. Х. Золь-Адамикова выделяет этот регион в зону А, где существовали погребальные обычаи, которые не фиксируются археологическими методами<sup>21</sup>.

Имеются основания полагать, что в северо-западном регионе бытовал ритуал кремации умерших, а остатки трупосожжений, собранные с погребального костра (кальцинированные кости и, вероятно, скудный вещевой инвентарь), разбрасывались в определенных местах прямо на дневной поверхности. Следы такого погребального места со слоем остатков трупосожжений зафиксированы были в Ябеле (округ Нейбранденбург)<sup>22</sup>.

Появление курганных и бескурганных захоронений в северо-западном регионе датируется концом VIII—X вв. и обусловлено глубокими культурными связями славянского населения с жителями других областей, примыкающих к Балтийскому морю. Самым ранним могильником в рассматриваемом регионе является Менцинский, который относится к крупному торговому поселению VIII—IX вв., носившему полиэтничный характер. В погребальном обряде отчетливо заметно скандинавское влияние, почему нужно полагать, что здесь имеются захоронения выходцев из Скандинавии. Такая же картина наблюдается в Швилубие и других местах. Таким образом, распространение курганных и грунтовых захоронений в северо-западном регионе является результатом внешнего импульса.

Вопрос о происхождении ритуала разбрасывания остатков трупосожжения на дневной поверхности в северо-западной части ранне-средневекового славянства пока не поддается разрешению. Можно лишь предполагать, что этот обряд восходит к так называемым полойным погребениям пшеворской культуры, относящимся к позднеримскому времени и сосредоточенным в междуречье Одры и Варты<sup>23</sup>. К. Годловский, отмечая, что обычай разбрасывания остатков трупосожжения известен на территории, занятой в эпоху латена кельтской культурой, а также среди дакийских древностей в зоне их соприкосновения с кельтами, объясняет распространение этого ритуала в пшеворской культуре кельто-дакийским влиянием<sup>24</sup>. Воздействие кельтской обрядности в данном случае весьма реально. Интересно, что и культовые постройки северо-западных славян раннего Средневековья ведут происхождение от храмового строительства кельтов Средней Европы<sup>25</sup>.

Третья группировка славян начала средневековья локализуется в бассейнах озер Ильменя и Псковского. Погребальные памятники V—VII вв. — длинные курганы являются наиболее яркими атрибутами культуры этой славянской группировки. Длинные курганы — невысокие валообразные насыпи длиной от 10—12 до 100 и более метров, расположенные обычно в могильниках вместе с круглыми (полусферическими) курганами. Каждый длинный курган содержит по несколько захоронений по обряду кремации. Трупосожжения совершались на стороне, в курганных насыпях помещались остатки сож-

жения умерших, собранные с погребальных костров. Захоронения как правило, безынвентарные или чрезвычайно редко сопровождаются единичными вещами, иногда поврежденными на погребальном костре. Каждая длинная насыпь использовалась для захоронений длительное время. Наиболее ранние из погребений помещались в небольшие ямки в основании курганов. Более распространенными были захоронения в ямках, сделанных в самих насыпях. Зафиксированы случаи помещения кальцинированных костей на поверхности курганов<sup>26</sup>.

Во всех деталях погребальной обрядности длинные курганы сопоставимы с курганами VI—VII вв. славянского населения Волыни, Прикарпатья и Повисленья, описанными выше. Различия — лишь в форме насыпей. Однако в могильниках с длинными курганами встречаются и синхронные с ними круглые в плане насыпи.

Зарождение курганного обряда в древней Новгородской земле — независимое явление. Представляется несомненным, что обычай сооружать валообразные насыпи появился уже тогда, когда славяне расселились в бассейнах оз. Псковского и Ильменя. Сооружение длинных курганов, по всей видимости, явилось продолжением обряда захоронений остатков трупосожжения в неглубоких ямках или прямо на поверхности невысоких природных всхолмлений. На Псковщине в двух пунктах (у дер. Городище и Замошье) открыты захоронения в естественных валообразных насыпях<sup>27</sup>. Раскопки последних лет показали, что длинным курганам в Новгородско-Псковском крае предшествовали искусственно насыпанные погребальные площадки. Какая-то часть последних послужила основой длинных курганов. Так, при раскопках кургана 13 в Линдора (юга-восточная Эстония) выявлена предшествующая насыпи погребальная площадка прямоугольной формы длиной около 15 м, обнесенная ровиком шириной до 3,5 м и глубиной около 50 см. В средней части площадки исследовано 3 безынвентарных погребения по обряду трупосожжения на стороне<sup>28</sup>.

Подобные погребальные площадки с грунтовыми захоронениями выявлены и в других местах, в том числе и на восточной окраине ареала длинных курганов — на территории Вологодской обл.<sup>29</sup>

На юго-востоке раннесредневекового славянского ареала отчетливо выделяется еще один культурно-племенной регион. Славянские древности его характеризуются прежде всего лепной керамикой пражско-пеньковских типов и полуземляночными жилищами. Основной территорией расселения характеризуемой славянской группировки в начале средневековья были земли Северного Причерноморья между нижним Дунаем и Северским Донцом. При этом в западной части этого региона, в междуречье Дуная и Прута имело место территориальное смешение славянского населения, представленного пражско-пеньковской керамикой, со славянами, расселившимися из ареала пражско-корчакской керамики, а также с местным романоязычным населением, характеризваемым древностями Ипотешти-Киндешти. Датируются славянские памятники пражско-пеньковского облика V—VII вв.<sup>30</sup>

Имеются все основания утверждать, что этнонимом юго-восточ-

ной группировки раннесредневекового славянства являются анты, хорошо известные по письменным источникам VI—VII вв. (Иордан, Прокопий Кесарийский, Менандр и др.). Как отдельная праславянская группировка анты сформировались в условиях славяно-иранского взаимодействия. Это — потомки той части славян, которая в первой половине I тысячелетия н.э. расселилась среди ираноязычного населения Северного Причерноморья, смешалась с ним и ассимилировала его. Антской территорией в первой половине I тысячелетия н.э. были плодородные земли между Днестром и Днепром (подольско-днепровский регион черняховской культуры), где их локализует Иордан ("от Данастра до Данапра")<sup>31</sup>.

Одним из характерных этнографических элементов раннесредневековой культуры антов и их потомков являются пальчатые фибулы днепровских типов. Славянская принадлежность их была аргументирована Б.А. Рыбаковым<sup>32</sup>. Позднее И. Вернер показал, что и в западноевропейских землях одиночные пальчатые фибулы с маскообразными основаниями или их дериваты были частью славянской женской одежды<sup>33</sup>. Новые находки таких украшений в достоверно славянских жилищах и погребениях VI—VII вв. не оставляют сомнений в их этнической атрибуции. Картография пальчатых фибул днепровских типов определенно свидетельствует, что они были характерны не для всего раннесредневекового славянства, а только для антов<sup>34</sup>.

В VI—VII вв. анты из северопричерноморских земель широко расселились в юго-западном направлении, заселив области Нижнего и Среднего Подунавья, где в значительной степени территориально перемешались со склавинами, освоили Балканский полуостров, достигнув Адриатики, а также проникли на Пелопоннес.

Курганные захоронения ни в V—VII вв., ни позднее на антской территории неизвестны. Очевидно, обычай сооружать курганные насыпи был чужд антам и их потомкам. Все погребения совершались на бескурганных могильниках. Какая-то часть последних содержит захоронения по обряду кремации умерших. Последние по всем своим деталям сопоставимы с грунтовыми погребениями, характерными для славянских земель, в которых была распространена пражско-корчакская керамика. Такие могильники пока обнаружены и исследованы в очень немногих пунктах.

Остатки трех грунтовых могильников были раскопаны в окрестностях с. Великая Андрусовка, недалеко от впадения р. Тясмин в Днепр<sup>35</sup>. Два из них сохранились частично, третий — относительно хорошо. Площадь последнего — около 1,5 га. Раскопками исследовано 1000 кв. м и выявлено 29 погребений. Все они содержат захоронения по обряду трупосожжения на стороне. Собранные с погребального костра остатки кремации помещались в небольшие округлые в плане ямки глубиной 0,3—0,5 м. Большинство захоронений безурновые и безынвентарные, что типично, как уже отмечалось, для славянского погребального обряда. Лишь некоторые из них были совершены в урнах, поставленных в таких же ямках. В одном из погребений встречен железный нож, в другом — бронзовая рифленая В-образ-

ная пряжка, позволяющая датировать погребение VI—VII вв., в третьем — бронзовая выпуклая бляшка. Наиболее поздние погребения, судя по глиняным сосудам-урнам, относятся уже к VIII—IX вв.

Единичные погребения такого же типа известны в междуречье Днестра и Прута. Несколько могильников исследовано и на территории Румынии. Очень крупный бескурджанский могильник исследован в Сэрате-Монтеору<sup>36</sup>. Здесь раскопано 1536 захоронений, все — по обряду трупосожжения. В деталях обрядности наблюдаются значительные различия. Наряду с простейшими ямными погребениями встречены могильные ямы, обмазанные глиной, некоторые ямы были заполнены углем, в некоторых погребениях отмечены глиняные урны с покрытием, иногда захоронения сопровождалась костями коня или вола. Могильник в Сэрате-Монтеору существовал в VI—VII вв. и служил местом захоронения умерших, принадлежащих к разным племенам и этносам. Судя по керамическому материалу, здесь хоронили умерших и славяне, представленные пражско-корчакской керамикой, и анты, и романоязычное население, характеризующееся глиняной посудой типа Ипотешти-Киндешти. Славянские (в том числе и антские) погребения и здесь выделяются безынвентарностью или малоинвентарностью.

Наряду с погребениями по обряду кремации умерших в антском регионе начала средневековой поры встречаются и труположения. Одно такое погребение исследовано в Данченском бескурджанном могильнике в 15 км юго-западнее Кишинева<sup>37</sup>. Могильник в основном принадлежит к черняховской культуре. Раннесредневековое захоронение находилось в окружении черняховских. Его прямоугольная могильная яма имела размеры 200 × 80 см и глубину 135 см (от нынешней поверхности). На дне ямы расчищен скелет женщины. Умершая была погребена на спине, в вытянутом положении, головой на северо-запад, руки уложены вдоль туловища. На плечевых костях найдены две бронзовые пальчатые фибулы, на правой руке — дротовый браслет со слегка расширяющимися концами, в области шеи — остатки ожерелья из мелкого стеклянного бисера и двух синих граненых бусинок. Справа от черепа был установлен лепной горшок. Кроме того, на площади могильника встречены украшения VI—VII вв., предположительно из разрушенных захоронений. Автор раскопок И.А. Рафалович предполагает, что могильник VI—VII вв. был биритуальным, поскольку вещи из разрушенных погребений носят следы пребывания в огне.

Остатки биритуального могильника VI—VII вв. раскопаны и около с. Селиште в Молдавии<sup>38</sup>. Среди погребений есть трупосожжения, помещенные в грунтовых ямках, в том числе два в урнах — глиняных сосудах пражско-пеньковского типа, и труположения, в одном из которых найдена пальчатая бронзовая фибула.

К антским труположениям скорей всего относятся также погребения с пальчатыми и зооморфными фибулами. Таковы, в частности, захоронение по обряду ингумации, обнаруженное при с. Балаклея в Чигиринском р-не<sup>39</sup>, труположение при с. Поставмуки на Полтавщине<sup>40</sup> и погребение у с. Буда в Ахтырском р-не Сумской

обл.<sup>41</sup> Думается, что число погребений по обряду ингумации, относящихся к пражско-пеньковской культуре, более значительно. Однако выявить таковые в большинстве случаев не представляется возможным, поскольку для антов (и вообще для славян) были характерны безынвентарные захоронения.

О том, что обряд трупоположения бытовал в антской среде относительно широко, косвенно свидетельствует следующее. Как уже отмечалось, потомки антов из северопричерноморских земель расселились далеко на юго-запад вплоть до Адриатики. И оказывается что на территории Югославии уже самые ранние славянские погребения совершались по обряду ингумации. Таковы грунтовые могильники Сербии (VII—VIII вв.), Словении (вторая половина VI—VII вв.), Истрии (VII—VIII вв.), Македонии (VII в.)<sup>42</sup> Биритуальные могильники VII—VIII вв., в какой-то мере связанные со славянским населением, есть на территории Болгарии и Румынии<sup>43</sup>. Славянами оставлена и какая-то часть захоронений по обряду трупоположения на славяно-аварских могильниках Среднего Подунавья.

Славянские трупосождения в балкано-дунайском регионе были быстро вытеснены обрядом трупоположения. Этот процесс был обусловлен в различных частях этого обширного ареала разными причинами — взаимодействием славян с иными этносами, распространением христианской религии и изменениями собственно славянских представлений о загробном мире.

Из-за недостаточности археологических фактов в древней антской земле (между Днестром и Днепром) дальнейшая эволюция погребальной обрядности не может быть прослежена в деталях. В IX—X вв. здесь господствует обряд трупоположения. Распространение последнего в южных районах восточнославянской территории уже по хронологическим мотивам невозможно связывать с христианством. Да и в северной части восточного славянства распространение обряда ингумации осуществлялось ранее христианизации сельского населения. Ныне вполне определенно можно утверждать, что начальная история обряда трупоположения среди восточного славянства не связана с христианским мировоззрением.

Допустимо предположение, что эта обрядность среди восточного славянства является непосредственным продолжением погребольного ритуала антов V—VII вв. В свою очередь биритуализм антских племен восходит к черняховской обрядности римского времени.

Как уже отмечалось, анты сформировались в условиях взаимодействия части славян с ираноязычным населением Северного Причерноморья. В подольско-днепровском регионе черняховской культуры, отождествляемом с антами III—IV вв., обряд трупосождения является собственно славянским, а обряд трупоположения принадлежит к скифо-сарматскому наследию<sup>44</sup>.

Нужно полагать, что в процессе славяно-иранского внутререгионального взаимодействия и славянизации скифо-сарматского населения в антской среде и распространился обряд трупоположения.

Новая обрядность, по всей вероятности, распространялась в славянской среде параллельно с проникновением элементов иранских рели-

гиозных представлений. Со славяно-иранским симбиозом связано заимствование славянами от ираноязычного населения Северного Причерноморья языческих божеств Хорса и Симаргла. Украинский Вий, как утверждает В.И. Абаев, этимологически и семантически восходит к иранскому богу ветра, войны и смерти<sup>45</sup>. Скифо-сарматское воздействие на духовную культуру славян еще не исследовано в полной мере, поэтому пока невозможно сказать, с какими конкретными религиозными представлениями был связан обряд трупоположения.

## Примечания

<sup>1</sup> Доклад О.Н. Трубочева "К реконструкции самосознания и мировоззрения древних славян" на II Международном симпозиуме по славянской языческой религии (Югославия, Прилеп, 22—26. IX. 1986 г.).

<sup>2</sup> Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян // М., 1979. С. 44—52.

<sup>3</sup> Krahe H. Germanische Sprachwissenschaft, I. Einleitung und Leutehre. Berlin, 1960. S. 13.

<sup>4</sup> Plesl E. Lausitzer Kultur // Filip J. Enzyklopedisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas, 2. Prag, 1969. S. 683—690; Malinowski T. Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce // Przegląd archeologiczny. XIV. Wrocław, 1962. S. 1—135.

<sup>5</sup> Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 47—52.

<sup>6</sup> Hensel W. Polska starożytna. Wrocław etc., 1980. S. 352—362.

<sup>7</sup> Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 53—74. В это время имела место диффузия кельтов в бассейн Вислы и Одры. Однако погребальный обряд кельтов характеризуется трупоположениями, поэтому кельтские захоронения в пшеворских могильниках выделяются очень отчетливо — Седов В.В. Славяне и кельты (п данным археологии) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 97—107.

<sup>8</sup> Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян... С. 51—74.

<sup>9</sup> Там же. С. 104—119.

<sup>10</sup> Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960. с. 90.

<sup>11</sup> Русанова И.П. Славянские древности VI—IX вв. между Днестром и Западным Бугом // САИ, Вып. Е1—25. М., 1973. С. 37.

<sup>12</sup> Hoffmann W. Frühslawischen Brandgräber im mittlere Elbgebiet. // Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte, 46. Halle. 1962. S. 325—344.

<sup>13</sup> Hoffmann W. Die frühslawischen Brandgräberfelder im mittleren Elbgebiet. // Praehistorische Zeitschrift, XXXVI-3. B., 1959. S. 169—174.

<sup>14</sup> Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciepłopalne słowian na terenie Polski, I. Wrocław etc., 1975. S. 48, 50, 174—177, 273.

<sup>15</sup> Poulik J. Jizni Morava — země davnych slovanů. Brno, 1948—1950. S. 92, 153; Bialeková D. Nové včasnoslavanské nálezy z juhozápadného Slovenske. // Slovenská archeologia. X-1, Bratislava, 1962. S. 109—111; Zeman J. Nejstarší slovanské osídlení Cech. // Památky archeologické — LXVII-1. Pr., 1976. S. 180—186.

<sup>16</sup> Русанова И.П. Славянские древности ..., с. 26—28.

<sup>17</sup> Misiarowicz K. Cmentarzysko kurhanowe z VI—VIII w. w Klimentowcach koło Szepietówki (USRR) // Wiadomości archeologiczne — 39—3. W-wa, 1975. S. 325—338.

<sup>18</sup> Gąsowski J. Materiały do osadnictwa wczesnośredniowiecznego Sandomierszczyzny. // Materiały wczesnośredniowieczne, T. 6, W-wa, 1969. S. 338—339; Zoll-Adamikowa H. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska... I. S. 241—245.

<sup>19</sup> В этот регион, видимо, входит и территория распространения керамики торновского типа. Судя по керамике и другим культурным особенностям, славянская группировка, представленная торновской керамикой, является самостоятельной, по происхождению непосредственно не связанной с племенной группировкой, оставившей суковско-дзедзицкую керамику.

<sup>20</sup> Отдельные урновые грунтовые захоронения, единично встреченные в этом регионе, по всей вероятности, являются результатом влияния славянской группировки пражско-корчакского типа.

<sup>21</sup> *Zoll-Adamikowa H.* Wczesnośredniowieczne smentarzyska... II, 1979. S. 219—221.

<sup>22</sup> *Варнке Д.* Культурные связи западнославянского населения балтийского побережья на основании исследований могильников: Тез. докл. делегации ГДР на Международном конгрессе славянской археологии. Берлин, 1980. С. 23, 24; *Warnke D.* Bestattungssitten der slawischen Bevölkerung in Norden der DDR // *Zeitschrift für Archäologie.* Berlin, 1982, 2. S. 195.

<sup>23</sup> Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н.э. — I тысячелетии н.э. М., 1974. С. 64—69.

<sup>24</sup> *Godkowski K.* Kultura przeworska na Górnym Śląsku. Katowice; Kraków, 1969. S. 136, 137.

<sup>25</sup> *Herrmann J.* Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // *Slovenská archeologia.* Bratislava, 1978. N 1. S. 19—27.

<sup>26</sup> *Седов В.В.* Длинные курганы кривичей // *САИ.* Вып. Е1—8. М., 1974. С. 16—25. До недавнего времени наиболее ранние длинные курганы датировались VI—VII вв. И. Вернер обратил внимание на то, что В-образная рифленая пряжка из кургана Полибино на Ловати сопоставима со среднеевропейскими находками V в. (*Werner J.* Bemerkungen zum nordwestlichen Siedlungsgebiet der Slawen im 4.—6. Jahrhundert. // *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte.* B. 1. Berlin, 1981. S. 700). Дальнейший анализ вещевых инвентарей длинных курганов показал, что наиболее ранние захоронения в длинных курганах нужно относить к V в.

<sup>27</sup> *Седов В.В.* Длинные курганы кривичей... С. 41.

<sup>28</sup> *Аун М.Э.* Курганные могильники Восточной Эстонии во второй половине I тысячелетия нашей эры. Таллин, 1980. С. 45—47.

<sup>29</sup> *Аун М.Э.* Об исследовании длинных курганов у дер. Рысна-Сааре // *Изв. АН Эст. ССР.* Обществ. науки, 1978, N 4. С. 340, 341; *Башенкин А.Н.* Исследования в Вологодской области // *Археологические открытия 1984 года.* М., 1986. С. 4.

<sup>30</sup> *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян... С. 119—133; *Он же.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 19—22.

<sup>31</sup> *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян... С. 78—100.

<sup>32</sup> *Рыбаков Б.А.* Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 57—71; *Он же.* Древние русы // *Сов. археология,* XVII, М., 1953. С. 23—104.

<sup>33</sup> *Werner J.* Slawische Bügelfibeln des 7. Jahrhunderts // *Reinecke Festschrift.* Mainz, 1950. S. 150—172.

<sup>34</sup> *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян... С. 128—131.

<sup>35</sup> *Березовец Д.Т.* Могильники уличів у долині р. Тясмину // *Слов'яно-руські старожитності.* Київ., 1969. С. 58—70.

<sup>36</sup> *Nestor I.* La nécropole slave d'époque ancienne de Sărata-Monteoru. // *Dacia,* I. Buc. 1957. P. 289—295; *Nestor I., Zaharia E.* Săpăturile de la Sărata-Monteoru. // *Materiale și cercetări arheologice,* V. Buc. 1959. P. 509—514; *Nestor I., Zaharia E.* Săpăturile de la Sărata-Monteoru. // *Materiale și cercetări arheologice.* Buc. 1961. VII. P. 513—517.

<sup>37</sup> *Рафалович И.А.* Данчены. Могильник черняховской культуры III—IV вв. н.э. Кишинев, 1986. С. 24—27.

<sup>38</sup> *Рафалович И.А.* Исследования раннеславянских поселений в Молдавии // *Археологические исследования в Молдавии в 1970—1971 гг.* Кишинев, 1973. С. 141—143; *Рафалович И.А., Лапушнян В.Л.* Работы Реутской археологической экспедиции // *Археологические исследования в Молдавии (1972).* Кишинев, 1974. С. 136—141.

<sup>39</sup> *Бобринский А.А.* Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. СПб., 1894. Т. II. С. 29, 118, 149.

<sup>40</sup> *Авенариус Н.П.* Поставмукские курганы // *Записки Русского археологического общества.* СПб., 1896. VIII, вып. 1—2. С. 184.

<sup>41</sup> *Данилевич В.Е.* Раскопки курганов около с. Буд и хут. Березовки Ахтырского уезда. // *Труды XII археологического съезда,* М., 1905, Т. I. С. 428.

<sup>42</sup> *Археологические споменици и налозишта у Србији II.* Београд, 1956. С. 245—248; *Šribar V.* Zgodnjesrednjeveško grobišče in naselbina v Podmelcu — Baška grapa // *Zgodnji srednji vek v Sloveniji.* Ljubljana, 1967. S. 69—80; *Marušič B.* Nekropole VII i VIII

stoljeća u Istri // Idem. S. 25—40; *Aleksova B.* Prosek — Demir kapija. Slovenska nekropola i slovenske nekropole u Makedoniji, I. Skopje; Beograd, 1966. S. 80.

<sup>43</sup>*Horedt K.* Die Brandgräberfelder der Mediaşgruppe aus dem 7.—9. Jh. in Siebenbürgen. // *Zeitschrift für Archäologie.* B., 1976, N 1. S. 35—57.

<sup>44</sup>*Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян... С. 89—98.

<sup>45</sup>*Седов В.В.* Славяне и иранцы в древности // История, культура и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 228.

*В.И. Кулаков*

## Погребальный обряд пруссов в эпоху раннего средневековья

Пруссы — самое западное племя ареала балтов — занимали в раннем средневековье территорию между реками Ногатой и Деймой. Древности пруссов изучаются археологами на протяжении полутора столетий, однако проблемы погребального обряда VI—XIII вв. специально еще не рассматривались. Внимание исследователей было сосредоточено в основном на раскопках могильников I—V вв. н.э. Результаты этих работ были суммированы в работе Я. Ясканиса<sup>1</sup>, охарактеризовавшего погребальный обряд западных балтов первой пол. I тысячелет. н.э. следующим образом:

Признаки, общие для всей культуры в целом: а) ведущий вид памятника — грунтовой могильник с биритуальным обрядом, причем для IV—V вв. количество трупосожжений возрастает; б) трупоположения имеют в основном северо-западную или северную ориентировку; в) трупосожжения производятся на стороне, перекрываются в могиле мощными каменными кладками, урновые погребения превалируют; г) погребальный инвентарь представлен единими категориями и типами предметов<sup>2</sup>, включающими предметы вооружения; д) на могильниках встречены "княжеские" захоронения (могилы родовой знати) с большим количеством вещей<sup>3</sup>. При помощи дробного анализа деталей погребального обряда выделены региональные группы западно-балтской культуры, соответствующие ареалам племен эпохи раннего средневековья: 1) самбийско-натангийская группа характеризуется распространением захоронения коня с подогнутыми ногами, сопровождаемого снаряжением для верховой езды и расположенного рядом с могилкой хозяина, урнами типа Гребитец; 2) мазурская группа, делившаяся на подгруппы: мронговскую (отсутствие каменных кладок над могилами<sup>4</sup>) и сувальскую (биритуальные захоронения под каменно-земляными насыпями<sup>5</sup>). Сувальская подгруппа соответствует позднейшим ятвягам<sup>6</sup>. Расположенные на территории мронговской подгруппы могильники VI—VII вв. содержат урновые трупосожжения<sup>7</sup>, что, как будет показано ниже, не соответствует прусским древностям. Мазурская культурная группа, возникшая на западнобалтском субстрате в нач. VI в., включала разноэтничные элементы, в основ-

ном — среднедунайского происхождения<sup>8</sup>, и к прусской культуре непосредственно не относится.

В современной науке сложилось представление о том, что этнонимом "пруссы" письменные источники на пороге средневековья (с VIII—IX вв.) называли население побережья Вислинского залива<sup>9</sup>, Калининградского п-ова (Самбия)<sup>10</sup>. К настоящему времени имеются сведения о 1523 погребениях VI—XIII вв. с 59 грунтовыми могильниками, расположенными в указанной зоне побережья Балтики, между устьями рек Ногаты и Деймы (рис. 6). На остальной территории исторической Пруссии, исключая Галиндию (мазурская культурная группа), Ятвягию (судавская культура) и Скаловию<sup>11</sup>, раннесредневековые погребальные памятники пруссов неизвестны. Грунтовые могильники пруссов расположены на высоких берегах водоемов, на расстоянии от воды не более 2 км. В редких случаях могильники можно связать с находящимися рядом синхронными поселениями.

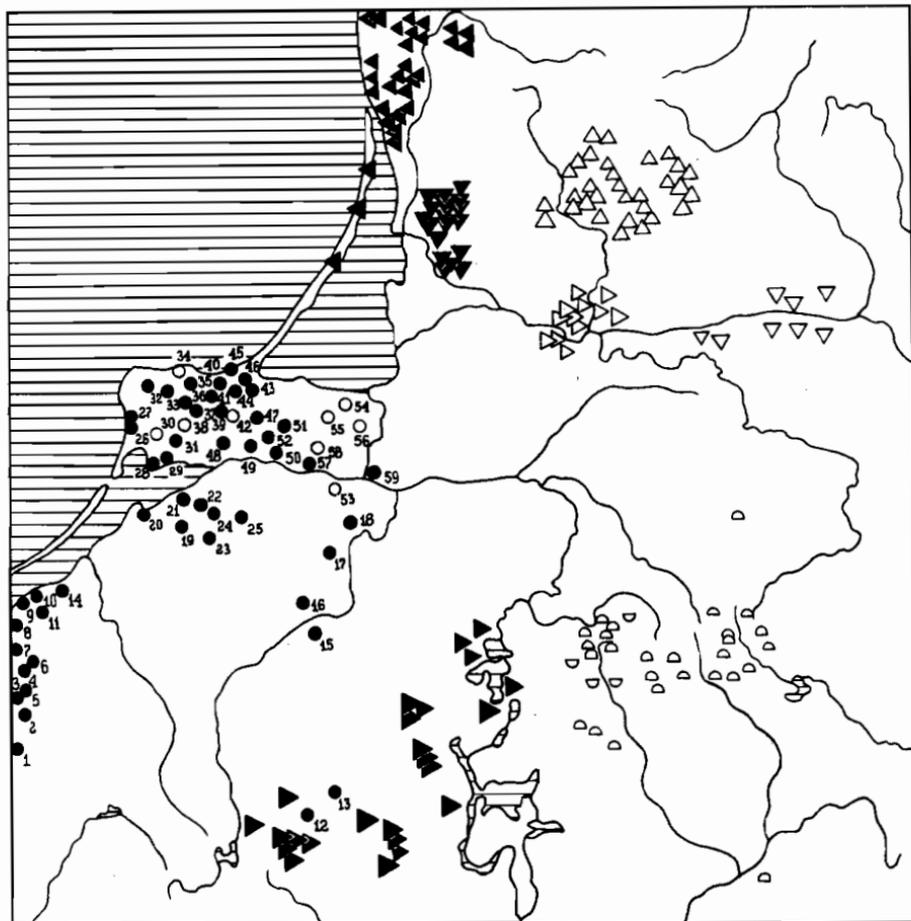
Тенденцией местонахождения данных могильников является размещение их в центре или на склоне возвышенности, представляющей собой береговое всхолмление или мелкий водораздел ледникового происхождения. Выделяются могильники Суворово, Ирзекапинис, Светлогорск, Коврово, Зигесдиккен, где хоронили мертвых на протяжении всего I тысячелет. н.э.

В пределах могильников погребения располагаются рядами. Такой принцип размещения курганов на данной территории известен еще с эпохи бронзы<sup>12</sup>. Ряды могил на кладбищах пруссов пересекают под прямым углом ось, по которой вытянута занятая могильником возвышенность. Четкие в плане очертания могильников предполагают существование в древности кладбищенских оград<sup>13</sup>.

Изредка среди погребений на территории раннесредневековых могильников пруссов встречаются открытые культовые площадки, связанные с отправлением загробных ритуалов (прусс. *capurn*, *kapas* — место погребения' — др.-русс. 'капище' ?), известные на Ирзекапинисе<sup>14</sup>, в Дубровке, Крентовинах, Монтыках<sup>15</sup>. На территории Литвы и Латвии аналогичные святилища датируются XIII в.<sup>16</sup>

Сожжение покойных происходило на стороне, обычно — на краю могильника, в ямах разм. до 10—15 м, глуб. до 0,5 м. В остатках погребального костра здесь обнаружены обломки кальцинированных костей, фрагменты керамики, остатки металлических предметов<sup>17</sup>, не взятые в могилу.

Письменные свидетельства о погребальном обряде пруссов восходят к концу IX в. Этим временем датируется сообщение Вульфстана о превалирующей у пруссов кремации: "...И у эстов (пруссов. — *К.В.*) в обычае, чтобы люди каждого племени сжигались, и если кто-то найдет одну несожженую кость, они должны совершить большое приношение"<sup>18</sup>. Традиция выкупа останков у пруссов соблюдалась и в начале XI в.<sup>19</sup> Кремация прусских воинов-всадников, павших при осаде Мамеля в 1253 г., упоминается в Ливландской хронике<sup>20</sup>. Итак, по данным источников единичными для прусской раннесредневековой культуры признаками можно считать кремацию и конские захороне-



● а ○ б ► в ◁ г ◄ д ▼ е ► ж △ з ▽ и

Рис. 6. Могильники западных балтов VI—XIII вв.

а, б — грунтовые могильники пруссов (а — могильники с группосожжениями; б — биритуальные могильники); в — западномазурские могильники VI — нач. VIII в.; г — курганные и грунтовые могильники судинов и ятвягов; грунтовые могильники: д — куршей; е — ламатов; ж — скальвов; з — аукштайтов; и — жемайтов.

Грунтовые могильники пруссов: 1 — Авайки, 2 — Пасленк, 3 — г. Эльблонг, ул. Монюшки, 4 — г. Эльблонг, ул. Лотнича, 5 — г. Эльблонг, ул. Армии Червоней, 6 — Серпин, 7 — Подгуже, 8 — Ленче, 9 — Новинка, 10 — Киколю, 11 — Хойново, 12 — Фридериккенхайн, 13 — Ментке, 14 — Млотечно, 15 — Бартошице, 16 — Домброва, 17 — Киселёвка, 18 — Холмогорье, 19 — Первомайское, 20 — Приморское, 21 — Ушаково, 22 — Тенген, 23 — Елановка, 24 — Майское, 25 — Берёзовка, 26 — Путилово, 27 — Поваровка, 28 — Светлый, 29 — Ижевское, 30 — Кострово—II, 31 — Поддубное, 32 — Богатое, 33 — Грачёвка, 34 — Доброе, 35 — Куликово, 36 — Киртигенен, 37 — Зигесдиккен, 38 — Орехово, 39 — Искрово, 40 — Коврово, 41 — Озёрное, 42 — Ветрово, 43 — Вольное, 44 — Муромское, 45 — Ирзекапинис, 46 — Моховое—2, 47 — Зайцево, 48 — Калининград—5, 49 — Мало-Исаково, 50 — Марьино, 51 — Осокино, 52 — Ястребки, 53 — Суворово, 54 — Лёбертсхоф, 55 — Малая Липовка, 56 — Тюленино, 57 — Малиновка, 58 — Давыдовка, 59 — Солдатово.

ния, встречающиеся среди погребальных древностей других балтских племен<sup>21</sup>.

Конкретную картину обычаев захоронений может дать анализ грунтовых могильников, раскопанных в земле пруссов. Для работы привлечены три грунтовых могильника, расположенных на западной и восточной окраинах и в центре этой территории, обладающих подробными данными о погребальной обрядности — г. Эльблонг (ул. Армии Червоней), Суворово и Ирзекапинис. Результаты анализа будут скорректированы данными остальных известных погребальных памятников пруссов, что позволит создать целостную картину развития погребальных традиций населения данного региона.

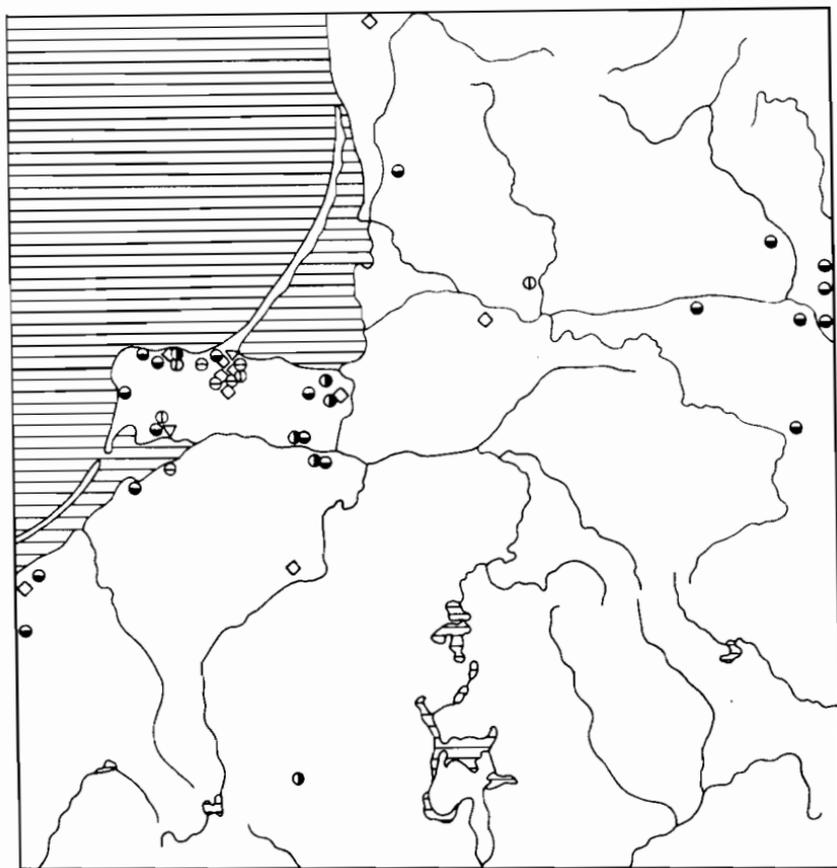
Базу для анализа обряда составили 289 комплексов могильника Суворово<sup>22</sup>, данные которых содержат максимальное количество информации. Исходя из нее, представляется возможным выделить подтипы основного типа кремации у пруссов — трупосожжения на стороне, размещавшегося в грунтовой, овальной в плане яме (разм. от 0,6X X 0,5 до 2,0 X 1,5, глуб. от 0,4 до 1,0 м).

**Подтип 1** — кости в яме сгруппированы, нередко перекрыты каменной кладкой. Конское захоронение располагается сбоку, в основном — к западу от трупосожжения. Украшения и детали одежды — не обожжены. Судя по количеству групп костей (от 1 до 3), а также по встречаемости в одном комплексе парных и одиночных фибул, традиционные для раннесредневековых балтов показатели женского и мужского уборов<sup>23</sup>, погребения данного подтипа являлись групповыми, повторяя более раннюю традицию. В материале Суворово представлены, кроме того, как одиночные женские, так и мужские (с ножом и конем) погребения.

**Подтип 2** — кости в яме рассеяны среди остатков погребального костра (ОПК). Наибольшая концентрация костей вместе с обожженными деталями одежды — в верхней плоскости зольника, редко перекрывавшегося отдельными камнями. По всему его массиву рассеяны обычно некомплектные остатки сосудов, бывших на костре.

Для обоих подтипов характерным является расположение в могиле рядом с костями сосуда, в котором они переносились с костра в могилу и из которого в нее ссыпались — временной урны.

Градации на подтипы полностью реализуются на материалах могильника в г. Эльблонге (ул. Армии Червоней, раск. 1907, 1916—1919 гг., 108 погр.)<sup>24</sup>, Ирзекапинис (раск. 1977—1986 гг., 165 погр.)<sup>25</sup>. Поступательное развитие обряда раннесредневековых пруссов, первоначально продолжающего традиции эпохи римского влияния, иллюстрированы погр. 49 могильника в Эльблонге, содержащего биконическую урну с прорезным зигзагообразным орнаментом и железную арбалетовидную фибулу (ранняя фаза могильника, VI в.)<sup>26</sup> — могила подтипа 1, погр. 10 (захоронение коня с характерными для конца VII в. накладками оголовья<sup>27</sup>), в обряде которого (подтип 2) в виде пережитка сохранилась каменная кладка, погр. 43 (перекрытый отдельными камнями лепной сосуд, по форме имитирующий западнославянскую круговую керамику, нож). Показательно, что как и на могильнике Суворово, в данном случае на территории одного кладбища, пос-



◇ а ▽ б ● в ⊖ г ⊕ д ⊕ е

Рис. 7. Детали погребального обряда пруссов VI—XIII вв.

а — согнутое оружие; б — оружие или другие детали инвентаря, воткнутые острием в грунт; в — костяк коня ниже трупосожжения; г — шкура коня ниже трупосожжения; д — костяк коня к западу от трупосожжения; е — шкура коня к западу от трупосожжения.

тупательно растущего, формы обрядности изменяются от ранних урновых погребений через подтип 1 к упрощенному варианту кремации — подтипу 2. Распределение подтипов обряда на карте обрисовывает ареал пруссов раннего средневековья (рис. 6). Картирование конских захоронений в вариантах "скелет коня", "шкура коня" (череп, реже — остатки конечностей) (рис. 7) показывает, что второй вариант характерен для Самбии. Ритуал захоронения шкуры коня в Прибалтике был известен также и жемайтам<sup>28</sup>, появляясь одновременно у обоих племен в VIII в. Такой ритуал у жемайтов (положение шкуры коня над костяком человека, конь передней частью черепа перекрывает череп своего хозяина) до деталей напоминает синхронный обряд мадьяр. С другой стороны, обряд пруссов (шкура коня лежит попе-

рек могилы, череп коня — набоку) близок обряду ранних болгар<sup>29</sup>. Судя по данным раскопок Ирзекапиниса, появление черты обряда кочевников — захоронения шкуры коня — сопровождалось как кочевыми деталями конского снаряжения, так и соответствующими чертами в обряде (ступеньки и подбой в могильной яме, ямы от столбов для крепления шкуры коня).

В отличие от укоренившегося в традициях сембов такого ритуала, сожжение в ладе на стороне, известное в 9 комплексах X—XI вв. Ирзекапиниса, вне пределов этого могильника не встречается. Этот обряд, как и обычай ритуальной порчи оружия (рис. 7), свидетельствует о культурно-этнических контактах с населением севера Европы<sup>30</sup>.

С рубежа X—XI вв. ранее довольно ограниченный набор инвентаря подтипа 2 пополняется новыми категориями предметов. Ранее, по словам Вульфстана "...его (представителя родовой знати. — *К.В.*) выносят и сжигают с его оружием и одеждой"<sup>22</sup>. Судя по контексту сообщения, все имущество умершего распределялось среди членов родового поселка. С начала XI в. в погребениях появляются роскошно орнаментированное оружие, весы, гирьки, монеты в роли разновесов, костяные гребни, орудия труда, бронзовые блюда в роли временных урн. Видимо, подобный набор инвентаря характеризует рост значения индивидуума в социуме Самбии в начале II тысячелетия н.э., показывает оценку человека не в рамках нивелирующего личность родового строя, а в соответствии с его конкретными качествами. Параллелью этому может являться противопоставление трупосожжений типа А (урновые) и С (безурновые, с разнообразным инвентарем) Бирки, погребения членов рода и представителей общества в процессе больших социальных перемен<sup>31</sup>, вызванных "движением викингов".

Как и кремация типа С в Бирке, подтип 2 прусских трупосожжений вырождается. Финалом традиции кремирования покойного являются погребения подтипа 3 — трупосожжения, помещавшиеся в верхний ярус могилы с фрагментами большого количества (до 8 сосудов) керамики, с предметами конского снаряжения и зачастую с кальцинированными костями коня. Этот вариант обряда упомянут в Ливландской хронике: "...сожгли их (воинов-прусов. — *К.В.*) с имуществом, которое те имели: ...со стрелами, щитами, копьями, конями, шлемами, палицами и мечами — сожгли согласно воле жрецов"<sup>20</sup>. Погребения подтипа 3 встречены или на краю могильника (Ирзекапинис), или на могильнике, где присутствуют как комплексы подтипа 2, так и трупоположения (рис. 3). Таким образом, кремация подтипа 3 занимает промежуточное положение между комплексами VI—XI вв. и более поздними трупоположениями.

Могилы с ингумациями в основном повторяют ориентировку ям с трупосожжениями — северо-запад — юго-восток. Череп теменем обращен на северо-запад или север. Руки перекрещены в районе таза. Основной инвентарь — керамические сосуды, нож, реze — фибулы, пряжки — по набору категорий повторяет набор подтипа 1. Конские захоронения рядом или под костяком человека в массе известны только на могильниках Суворово и Тюленино. Из всех 75 трупоположений XII — начала — XIII в. выделяется погр. 12 могильника Ветро-

во-III. По орнаменту на ланцетовидных копьях и восточно-европейскому шлему оно датируется началом XI в.<sup>32</sup> Череп ориентированного на северо-запад костяка перекрыт ямой с захоронением шкуры коня и сверху выложен камнями. Весьма вероятно, что здесь захоронен живший в прусской среде дружинник — выходец из Восточной Европы. На эту возможность интерпретации погр. 12 указывает не только конское захоронение, но и нехарактерная для пруссов находка стрелы и коса с отверстием для крепления складной рукояти, по типам салтовские<sup>33</sup>.

Факт существования у пруссов в XIII в. биритуальности в погребальном обряде отмечен в Кишпорском договоре 1249 г.<sup>34</sup>. Наиболее развернутая информация подобного рода содержится в "Прусской хронике" Симона Грунау, широко использовавшего устную традицию местного населения, дожившую до времени издания книги — 1526 г.: "Такая же тройная градация, какая была у них (прусов. — *К.В.*) при жизни, существовала и в погребениях. Первое сословие — простой народ, и их сваливали в любую яму и засыпали. Другое — зупаны, которые были менее (королей. — *К.В.*) благородные. Для них вырывалась яма рядом с их двором, его одевали в то платье, в котором он имел обыкновение молиться богам и давали ему денег, как средство к пропитанию (в загробном мире. — *К.В.*), подводили к нему лошадь, клали его лучших охотничьих собак в ошейниках с тем, чтобы он и там имел то, на чем скакать и с чем охотиться. Однако был и король, то есть князь. Собирались благородные вайделоты и сжигали его, а пепел клали в новый ковер, а ковер погребали под их дворами, то есть укреплениями на горе (= городищами), которые ныне находят. И так в этих горах делают нечто, а потом четыре недели подряд собираются у могилы люди и там скорбят, и дарят каждому то, что он пожелает (в память) души усопшего". Итак, преломленные в призме устной традиции, в изложении Симона Грунау даны практически все упомянутые в данной работе подтипы погребального обряда пруссов:

1. "Простой народ" — труположения без конского захоронения (75% общего количества известных к настоящему времени труположений);

2. "Зупаны" — труположения с монетами и конскими захоронениями;

3. "Короли" — трупосожжения с ОПК и с деталями (?) одежды — кремация подтипа 2.

Данный в "Прусской хронике" обряд погребения "короля" соответствует сообщению Вульфстана<sup>36</sup> о захоронении представителя рода-элиты, имущество которого распределялось среди членов рода. Симон Грунау совершенно не упоминает отмеченный Лифландской хроникой и Кишпорским договором финальный вариант кремации — сожжение вместе с конем (подтип 3). Видимо, он использовался только при погребении воинов-профессионалов — слоя общества, с XIII в. у пруссов не существовавшего.

Каков же был социальный статус людей, погребавшихся в земле

пруссос с VI по XIII в. при помощи различных вариантов (подтипов) погребального обряда?

**Подтип 1 (VI—VII вв.).** Кроме отсутствия урны, по всем остальным признакам идентичен обряду пруссов предшествующего времени и, несомненно, присущ членам родовой общины.

**Подтип 2. Ранняя фаза (конец VII—VIII в.).** Значительная представленность предметов иноэтнического происхождения,<sup>37</sup> повсеместное распространение ранее присущих только членам родовой верхушки конских захоронений, ставших атрибутом могилы каждого воина, наличие на местных могильниках женских комплексов с инвентарем готландского и нижнерейнского происхождения<sup>38</sup>—явления, частично входящие в дружинную триаду. Последняя включает следующие признаки дружинных древностей на могильниках: присутствие иноэтнического элемента, изменение традиций родового обряда, появление синкретического стиля в орнаменте<sup>39</sup>. Ранняя фаза подтипа 2 соответствует появлению дружины у пруссов, связанной с деятельностью полиэтнического торгового пункта Трусо, включавшего в состав своих жителей, кроме пруссов, выходцев из Фрисланда, Саксонии и Готланда<sup>40</sup>. Прекращение этой деятельности, связанное, видимо, с заболачиванием дельты р. Ногаты, датируется временем ок. 830 г. по черепаховидной фибуле типа ovale Birkaspingo из позднейшего на могильнике в г. Эльблонге (ул. Лотнича) погр. 22<sup>41</sup>.

**Подтип 2. Поздняя фаза, вариант А (IX—конец XI в.).** Основное отличие обряда ранней фазы — замена костяка в конском захоронении шкурой с черепом, нижними частями конечностей и остатками кожно-волосного покрова. Дружина пруссов после затухания Трусо перемещается на Самбию, где уже с начала IX в. действует аналогичный пункт Кауп<sup>42</sup>. Посетивший в конце IX в. окрестности Трусо Вульфстан застал здесь традиционный родовый уклад,<sup>43</sup> реализовавшийся в погребальном обряде через реминисценции подтипа 1 в могилах IX в. (каменные кладки на позднем этапе существования могильника в г. Эльблонге, ул. Армии Червоней<sup>44</sup>).

Чрезвычайный интерес представляет тот факт, что традиции безуровневого сожжения, производившегося на стороне, ставшего в «эпоху викингов» основным для Северной Европы,<sup>45</sup> в первой половине IX в. известны на Балтике кроме Самбии, только на островах Готланд и Рюген,<sup>46</sup> с прилегающими небольшими участками материка.<sup>47</sup>

Учитывая обязательное при дружинном обряде сохранение части родовых погребальных традиций (конское захоронение — у западных балтов, курганная насыпь — у западных славян), в остальном нельзя не отметить поразительное тождество обрядов сембов и руянов IX в. Оно заключается в уникальном для населения балтийского побережья использовании временной урны при перенесении ОПК с костра в могилу с последующим рассредоточением кальцинированных костей в зольнике. У обоих племен временными урнами служили сосуды сходных типов и бронзовые блюда. Сходство культур сембов и руян этим не ограничивается.

Для Адама Бременского Самбия представляет собой один из трех островов, заселенных на Балтике славянами (остальные — о-ва Фемарн

и Рюген)<sup>48</sup>. Такое восприятие не удивительно, ибо на пороге средневековья Самбия и Рюген обладали массой сходств.

#### А. Палеотопонимы:

Самбия  
Витланд (запад Самбии)<sup>49</sup>  
о. Родан (к юго-востоку от древнего пролива, прорезавшего Куршскую косу до XII в.<sup>51</sup>)  
Хель (коса, ограничивающая с запада Гданьскую бухту, восточная граница которой — Самбия).

Рюген  
Витт (гавань Арконы)<sup>50</sup>  
о. Руден (к юго-востоку от о. Рюгена)  
Гелль (мыс в северной части о. Рюген)<sup>52</sup>.

#### Б. Сведения письменных источников:

##### 1. Недоступность месторасположения.

„...недоступные из-за болот, они (пруссы—*К.В.*) никакого господина над собой терпеть не желают“<sup>53</sup>.

„...(*руяне—К.В.*) никакой дани не платят, будучи неприступны из-за трудностей своего месторасположения“<sup>54</sup>.

##### 2. Культовая и административная власть верховного жреца.

“Было...одно место, называемое Ромов,...в котором жил некто, по имени Криве,...по его воле...управлялись не только вышеупомянутые язычники (пруссы—*К.В.*), но и литвины...”<sup>55</sup>

“Жреца они почитают больше, чем короля, войско они направляют, куда гадание покажет”<sup>56</sup>.

##### 3. Третья часть военной добычи, выделяемая на жертвоприношения.

“...от всего того, что досталось им победой, третью часть подносили упомянутому Криве, который это сжигал”<sup>57</sup>.

“Ему (идолу Святовита) также отдавали третью часть добычи и хищений”<sup>58</sup>.

##### 4. Главенствующая роль среди окружающих племен.

“Народ (Самбии)...превосходит все ее соседние народы талантом, искусством и ремеслом”<sup>59</sup>.

“Оно (племя руян) занимает первое место среди всех славянских народов”<sup>60</sup>. Сюда обращаются из всех славянских земель за ответами и ежегодно доставляют средства для жертвоприношений”<sup>61</sup>.

##### 5. Полотно как средство оплаты при торговых операциях.

“Золото и серебро они почти ни во что не ставят..., за льняные одежды... они отдают нам столь драгоценные шкурки”<sup>62</sup>.

“Раны денег не знают и не привыкли пользоваться ими при покупке товаров. А если ты хотел купить что-либо на рынке, то приобретаешь это за лоскут полотна”<sup>63</sup>.

Только, видимо, из-за бóльшей доли торговли в хозяйстве пруссов Адам Бременский называет их “весьма человеколюбивыми”, противопоставляя их пиратам Рюгена<sup>64</sup>.

Из всего вышеизложенного следует вывод о значительной степени близости уровня духовной<sup>65</sup> и материальной культур жителей Самбии и Рюгена в конце I тысячелетия н. э. Жесткая стандартизация погребального обряда с небольшим количеством иноэтничных включений позволяет угадывать непосредственную жреческую регламентацию ритуала. Правда, обряд погребений как на Самбии, так и на Рюгене уже отличается в наборе признаков от ритуала предыдущего времени (у пруссов — кальцинированные кости в урне или в группе, у запад-

ных славян — в урне). В обоих замкнутых обществах, во всяком случае для IX в., можно предположить существование предгосударственного образования, т.н. "священного царства". Этот социальный феномен — двоевластие мирского и духовного владыки или полновластие последнего — характерен для промежуточной фазы в развитии общества между родовой организацией и началом складывания государства<sup>66</sup>. Такие этапы общественного развития отмечены у кельтов и германцев на пороге окончательного распада родового строя<sup>67</sup>.

Следует уточнить, что именно на Самбии, Рюгене и Готланде (на последнем тоже были сильные моменты сакрализации общественной жизни<sup>68</sup>), в первый период обращения диргема в Восточной Европе (конец VIII — 830 г.) отмечены единственные на Балтике скопления монетных кладов<sup>69</sup>. Добывание драгоценного металла в виде монет в означенных центрах, не исключено, стимулировалось жрецами Ромове, Арконы и святилищ Готланда. Перерыв, последовавший в 30-х годах IX в. в поступлении на Балтику диргема,<sup>70</sup> сменился в 860-х годах новым наплывом монеты<sup>71</sup>. Центрами, заинтересованными в промежуток 830—860 гг. (возможно, допустимо известное запаздывание в поступлении диргема) в продолжении поступления серебра на Балтику из ее восточных пределов, имевшими сложившуюся дружину, являлись Самбия, Рюген и Готланд. Один из них, скорее всего, располагавший наиболее многочисленной дружиной — Самбия (7 могильников с дружинными признаками в середине IX в.) — дал в начале второй половины IX в. вооруженный контингент для стабилизации общественного положения и, соответственно, торговых путей на прилегающих к восточной оконечности Балтики землях.

**Подтип 2. Поздняя фаза, вариант Б** (середина X — третья четверть XI в.). Как и в ранней фазе данного подтипа, большая представленность предметов североευропейского происхождения, черт ранее чуждых пруссам обрядов характеризует присутствие на поселениях сембов выходцев из Скандинавии. Правда, эти черты реализуются только на могильниках, расположенных у основания Куршской косы, у древнего пролива. Остальные могильники продолжают традиции прусской обрядности поздней фазы варианта А подтипа 2. Возможно, части прусской дружины удалось преодолеть жесткую регламентацию ритуала и выйти из-под контроля жреческой администрации. Скопление дружинных могильников варианта Б подтипа 2 вокруг торгового пункта Кауп указывает на ориентацию части прусской дружины на этот полиэтничный центр, расположенный на краю племенной территории, на скрещении торговых путей.

**Подтип 3** (последняя четверть XI—XII в.). Дружинный характер этого подтипа несомненен, как несомненна и полная деградация идеи кремации, отраженная в нем. По всем признакам кремация подтипа 3 неотличима от человеческих жертвоприношений, производившихся пруссами в XIII в.<sup>72</sup> Небольшое количество таких захоронений на прусских могильниках (известно до 10 комплексов) указывает на незначительный количественный состав прусской дружины в XII в., приведший к успеху зимнего похода Болеслава III на Самбию в 1110—1111 гг.<sup>73</sup>

**Группоположения** распространяются у пруссов с начала XII в. По

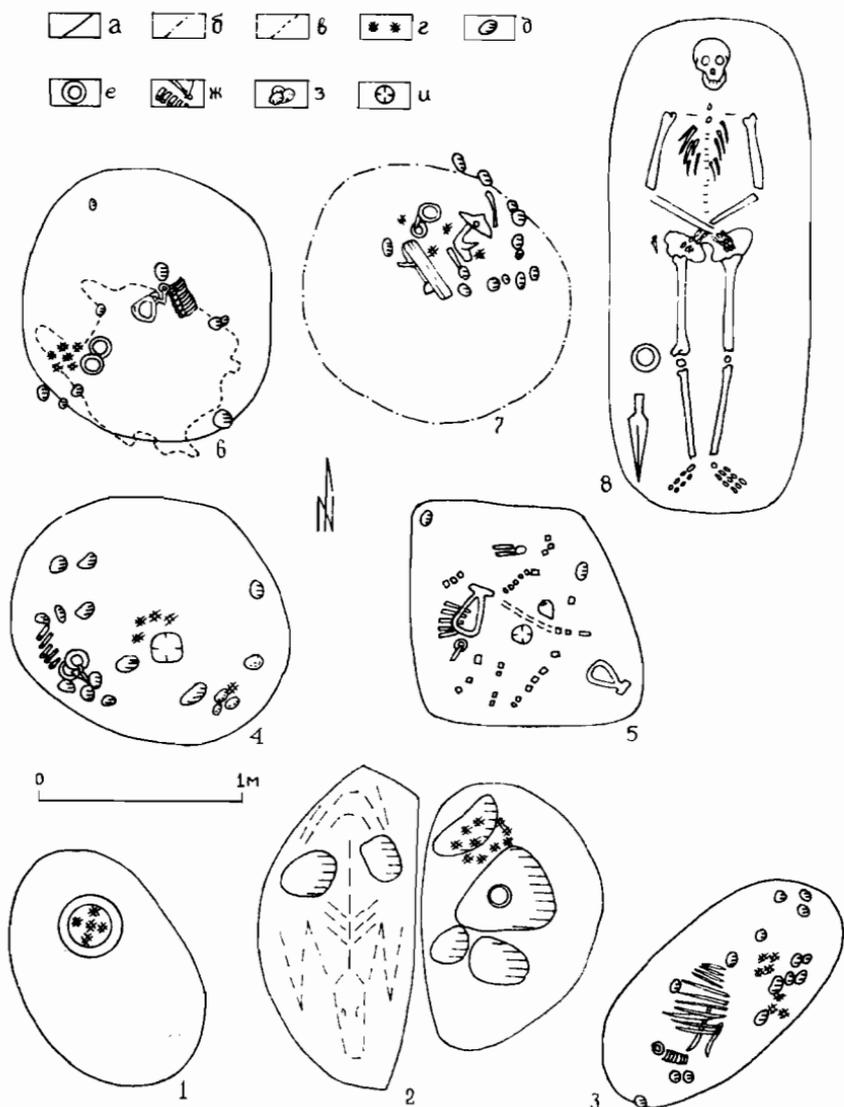


Рис. 8. Развитие погребального обряда пруссов раннего средневековья

1 — погр. 7 могильника Суворово; 2 — погр. 104, 106 могильника Суворово; 3 — погр. 143 могильника Ирзекапинис; 4 — погр. 113 могильника Ирзекапинис; 5 — погр. 118 могильника Ирзекапинис; 6 — погр. 107 могильника Ирзекапинис; 7 — погр. 51 могильника Ирзекапинис; 8 — погр. 127 могильника Суворово.

*a* — граница могильной ямы в материке; *б* — граница распространения заполнения могилы в предматерике; *в* — контуры деревянных носилок, на которых производилось вторичное сожжение костей в могиле; *г* — кальцинированные кости; *д* — камень, *е* — сосуд; *ж* — зубы и кости коня; *з* — фрагменты керамики; *и* — ямка от кола на дне могильной ямы.

времени они совпадают с укреплением в прусском обществе соседской общины и парцеллярного хозяйства,<sup>74</sup> содержат останки рядовых земледельцев (инвентарь — сосуд, нож, малочисленные детали одежды и орудия труда) и нобилей (копье, конское захоронение). Последние, формировавшиеся как из среды зажиточных земледельцев<sup>75</sup>, так и, судя по некоторым признакам, связанным с кремацией подтипа 2, из остатков прежней дружины пруссов. Стандартизация обряда, как и в поздней фазе подтипа 2, варианта А предполагает полный контроль над жизнью населения земли пруссов жреческой администрации — высшего носителя власти в прусской конфедерации<sup>76</sup>. Хронологическое, поступательное развитие погребального обряда пруссов во времени представлено на рис. 8.

Итак, зафиксированная Симоном Грунау устная традиция упоминает существовавшие уже с нач. XII в. ритуалы погребения рядового члена соседской общины (1), богатого землевладельца, исполнявшего определенные военно-административные функции, члена нарождающегося класса феодалов (2) и родового вождя (3). Институт родовых вождей являлся у пруссов XIII в. элементом пережиточным и в общественной жизни решающей роли не играл<sup>77</sup>.

Высший слой прусского общества — жрецы, по сведениям Симона Грунау, в конце жизни, передав власть не по наследству, а достойнейшему, самостоятельно всходили на погребальный костер и хоронились исключительно без инвентаря<sup>78</sup>. Вероятно, захоронением именно жреца является обнаруженное среди комплексов с кремациями подтипа 2 поздней фазы, вар. А погр. 147 могильника Ирзекапинис. Оно представляло собой безинвентарное трупосожжение, подстилывшееся и перекрытое среди ОПК фрагментами лепного сосуда с изображением человеческого лица. Погребение располагалось в яме, имитировавшей в плане прямоугольную, слабо углубленную в грунт столбовую постройку (разм. 2,0×0,9 м) и перекрывалось развалом специально расколотого валуна со следами подгеси по контуру и с прорезным, сакральным (?) изображением трезубца на лицевой стороне<sup>79</sup>.

Вышеизложенное в данной работе представляет картину происшедшей в VI—XIII вв. эволюции погребального обряда пруссов, отражение им распада родовых отношений, сакрализации верховной власти у пруссов, попыток (явно, неудачных) прусской дружины выйти из-под власти жрецов, начало феодальных отношений в обществе пруссов. Важно отметить, что жреческая организация, проникая во все сферы жизни пруссов, доходя даже до регламентации роста населения<sup>80</sup>, санкционируя отчуждение прибавочного продукта в виде жертв богам, являлась значительным тормозом общественных отношений в обществе пруссов, что и привело его к катастрофе — завоеванию земли пруссов Тевтонским орденом. Правда, языческие традиции, в том числе и погребальные ритуалы, еще долго сохранялись в памяти средневекового населения земель между реками Ногата и Дейма.

## Примечания

- <sup>1</sup>Jaskanis J. Obrządek pogrzebowy zachodnich baltów u schyłku starożytności (I-V w.n.e.). Wrocław etc. 1974.
- <sup>2</sup>Ibid. S. 268.
- <sup>3</sup>Ibid. S. 267.
- <sup>4</sup>Okolicz J. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n.e., Wrocław etc. 1973. S. 447.
- <sup>5</sup>Ibid. S. 449.
- <sup>6</sup>Kacziński M. Problem zróżnicowania wewnętrznego "kultury sudowskiej" w późnym podokresie wpływów rzymskich i okresie wędrówek ludów // Prace archeologiczne 1976. Z. 22. S. 258.
- <sup>7</sup>Dąbrowski K. Archäologische Untersuchungen in Tumiany. Kr. Olsztyn // Zeitschrift für Archäologie. 9. 1975. S. 267.
- <sup>8</sup>Кулаков В.И. Прусы и восточные славяне // Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгрессе славянской археологии. М., 1985. С. 130.
- <sup>9</sup>Трубачев О.Н. Заметки по этимологии и ономастике // Питання ономастики. Київ, 1965. С. 19.
- <sup>10</sup>Гуревич Ф.Д. Из истории юго-восточной Прибалтики в I тысячелетии н.э. Материалы и исследования по археологии СССР, 76. М.; Л, 1960. С. 410.
- <sup>11</sup>Таутавичюс А.З. Балтские племена на территории Литвы в I тысячел. н.э. // Из древнейшей истории балтских народов по данным археологии и антропологии. Рига, 1980. С. 86.
- <sup>12</sup>Grunert W. Von Hünenberg bei Rantau // Alt-Preussen, 1944. 9. Abb. 1.
- <sup>13</sup>Кулаков В.И. Памятники археологии древней Самбии // Археологические памятники европейской части РСФСР. М., 1985. С. 85.
- <sup>14</sup>Кулаков В.И. Ритуальный комплекс на могильнике у Клинцовки // КСИА, 1980, № 160. С. 89—91.
- <sup>15</sup>Gronau W. Kultstätte bei ostpreussischen Gräberfeldern // Nachrichtenblatt für Deutsche Vorzeit. 1938. 14. N. 3. S. 141.
- <sup>16</sup>Валатка В. Раскопки в дер. Кукай // Археологические открытия 1976 г. М, 1977. С. 423; Васке А. Раскопки могильника и святилища около г. Резекне // Археологические открытия 1973 г. М., 1974. С. 397.
- <sup>17</sup>Dorr R. Das Vorgeschichtliche Gräberfeld von Benkenstein-Freiwalde/700—1150 n. Chr. // Mitteilungen des Copernikus Verein für Wissenschaft und Kunst zu Thorn. 1914. N. 22. S. 5.
- <sup>18</sup>Матузова В.И. Английские средневековые источники IX—XIII вв. М., 1979. С. 26.
- <sup>19</sup>Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961. С. 33.
- <sup>20</sup>Janssen H.-L. Mittelalterliche Berichte von Totenbrauch der Balten // Prussia. Bd. 33. 1939. N. 1—2. S. 193.
- <sup>21</sup>Кулаков В.И. Погребальный обряд пруссов, скальвов и ламатов в VIII—XII вв. // Конференция "Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд". М., 1985. С. 53.
- <sup>22</sup>Неут Н. Das Gräberfeld Zophen. Dissertation. 1938. Biblioteka Muzeum archeologicznego w Poznaniu. N 9177.
- <sup>23</sup>Волкайте-Куликаускаене Р.К. Одежда литовцев с древнейших времен до XVII в. // Древняя одежда народов Восточной Европы, М, 1986. С. 152, 161.
- <sup>24</sup>Ehrlich B. Das Gräberfeld von Benkenstein—Freiwalde // Elbinger Jahrbuch. 1919/1920. N. 1. S. 186—192.
- <sup>25</sup>Кулаков В.И. Ирзикапинис. Результаты раскопок 1977—1984 гг. // Всесоюзная археологическая конференция "Достижения советской археологии в XI пятилетке". Баку, 1985. С. 203—205.
- <sup>26</sup>Hafka M. Elbląg we wczesnym średniowieczu i problem lokalizacji Truso // Pomorania Antiqua. 1976. VI. S. 258.
- <sup>27</sup>Dąbrowski K. Archäologische Untersuchungen... S. 216.
- <sup>28</sup>Vaitkunsienė L. Žirgų aukos Lietuvoje // Lietuvos archeologija. 2. Vilnius. 1981. P. 76.

- <sup>29</sup> *Казаков Е.П.* О культе коня в средневековых памятниках Евразии // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск, 1984. С. 105.
- <sup>30</sup> *Кулаков В.И.* К вопросу о прусско-скандинавских контактах в эпоху средневековья // VIII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии. Петрозаводск, 1979. Ч. 1. С. 185.
- <sup>31</sup> *Лебедев Г.С.* Социальная топография могильника "эпохи викингов" в Бирке // Скандинавский сборник. Таллинн, 1977. XXII. С. 146.
- <sup>32</sup> *La Vaute W.* Ein spätheidnisches Reitergrab mit Helm und verzierten Lanzen aus Ekriten // Alt-Preussen. 1940. H. 4. S. 84—87.
- <sup>33</sup> *Михеев В.К.* Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков, 1985. С. 48, рис. 30, 14.
- <sup>34</sup> *Паушто В.Т.* Образование Литовского государства. М., 1956. С. 501.
- <sup>35</sup> *Preussische Chronik von Simon Grunau.* Leipzig, 1896. Abschnitt 1. S. 99.
- <sup>36</sup> *Матузова В.И.* Английские средневековые источники... С. 26.
- <sup>37</sup> *Urbanczyk P.* Geneza wczesnośredniowiecznych metalowych pochów broni białej ze stanowisk kultury pruskiej // Przegląd archeologiczny. 26. 1978. S. 123—128.
- <sup>38</sup> *Śląski K.* Stosunki prusów z innymi ludami nadbałtyckimi w VII—XII wieku // Rocznik Olsztyński. V. 1963. S. 12.
- <sup>39</sup> *Кулаков В.И.* Ирзекапинис... С. 205.
- <sup>40</sup> *Кулаков В.И.* Начало дружины пруссов // X Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. М., 1986. Ч. 1. С. 189, 190.
- <sup>41</sup> *Neugebauer W.* Ein wikingsches Gräberfeld in Elbing, Reg.-Bez. Westpreussen // Nachrichtenblatt für Deutsche Vorzeit. 13. 1937. H. 3. S. 55, 56. Abb. 3.
- <sup>42</sup> *Кулаков В.И.* Начало дружины... С. 190.
- <sup>43</sup> *Паушто В.Т.* Образование Литовского государства... С. 290.
- <sup>44</sup> *Dorr R.* Das vorgeschichtliche Gräberfeld... S. 11.
- <sup>45</sup> *Лебедев Г.С.* Социальная топография... С. 146.
- <sup>46</sup> *Warnke D.* Funde und Grabsitten des Gräberfeldes in der "Schwarzen Bergen" bei Ralswiek im Rahmen der kulturellen Beziehungen im Ostseegebiet // Zeitschrift für Archäologie. 12. 1978. S. 280.
- <sup>47</sup> *Schoknecht U.* Bemerkenswertes slawische Gräber aus dem Bezirk Neubrandenburg // Jahrbuch für Bodendenkmalpflege in Mecklenburg. Jahrb. 1965. Rostock. 1966. S. 23—25.
- <sup>48</sup> *Scriptores rerum prussicarum.* Leipzig. 1861. Bd. 1. S. 239.
- <sup>49</sup> *Scriptores....* Bd. 5. S. 404.
- <sup>50</sup> *Herrmann J.* Arkona und Rügen. Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9. bis 12. Jahrh. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969—1971 // Zeitschrift für Archäologie. 1974. Bd. 8. S. 206.
- <sup>51</sup> *Kleemann O.* Ueber die wikingsche Siedlung von Wischiauten und über die Tiefs in der Kurischen Nehrung // Alt-Preussen. 4. 1939. H. 2. S. 10.
- <sup>52</sup> *Mühlen B.* Die Kultur der Wikinger in Ostpreussen // Bonner Hefte zur Vorgeschichte. Ng. Bonn. 1975. S. 8.
- <sup>53</sup> *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С. 34.
- <sup>54</sup> Там же, С. 100.
- <sup>55</sup> *Матузова В.И.* "Хроника земли прусской" Петра из Дусбурга // Вопросы истории, 1986. № 7. С. 66.
- <sup>56</sup> *Гельмольд.* Славянская хроника. С. 34.
- <sup>57</sup> *Матузова В.И.* "Хроника земли прусской"... С. 66.
- <sup>58</sup> *Saxo Grammatici Historia Danorum.* Hauniae, 1931. t. 1. v. 826.
- <sup>59</sup> *Матузова В.И.* Английские средневековые источники... С. 85.
- <sup>60</sup> *Гельмольд.* Славянская хроника. С. 100.
- <sup>61</sup> Там же, С. 45.
- <sup>62</sup> Там же, С. 34.
- <sup>63</sup> Там же, С. 105.
- <sup>64</sup> *Scriptores...* Bd. 1. S. 239.
- <sup>65</sup> *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. W-wa, 1980. S. 352.
- <sup>66</sup> *Фрззер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 91, 106.
- <sup>67</sup> *Записки Юлия Цезаря о галльской войне.* М., 1962. С. 92; *Корнелий Тацит.*

О происхождении германцев и местоположении Германии // Соч. Л. 1969. Т. 1. С. 356.

<sup>68</sup>Сага о гутах // Средние века. 38. 1975. С. 307—309.

<sup>69</sup>Фомин А.В. Начало распространения куфических монет в районе Балтики // КСИА. № 171. 1982. Рис. 4.

<sup>70</sup>Фомин А.В. Проблема экономических контактов арабского Халифата со странами Европы в конце VIII—X вв. // Информбюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии ЮНЕСКО. М., 1983. С. 22.

<sup>71</sup>Leciejewicz L. Słowiańczyzna zachodnia. Wrocław etc., 1976. S. 132.

<sup>72</sup>Brückner A. Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Olsztyn. 1985. S. 45.

<sup>73</sup>Галл Аноним. Хроника и деяния... С. 132.

<sup>74</sup>Пауто В.Т. Образование Литовского государства. С. 289.

<sup>75</sup>Там же. С. 290.

<sup>76</sup>Там же. С. 336, 337.

<sup>77</sup>Scriptores... Bd. 1, S. 53.

<sup>78</sup>Preussische Chronik... S. 79.

<sup>79</sup>Кулаков В.И. Отчет о работе Балтийской экспедиции в 1985 г. (Архив ИА АН СССР, Р-1 — №10913).

<sup>80</sup>Brückner A. Starożytna Litwa... S. 42.

*В. Урбанавичюс*

## Погребения в озере Обеляй

В 1841 г. историк Теодор Нарбут получил сообщение о том, что в озере Обеляй найдены разные древности: металлические украшения и оружие, черепки, угли. Упоминались и предметы снаряжения коней. О находках местные жители говорили еще в начале XX в. Со временем вещи затерялись, о них постепенно было забыто.

Заново о находках заговорили в 70-х годах нашего века, когда на северо-западном берегу озера стал эксплуатироваться новый карьер. Местные краеведы там опять нашли металлические вещи. Карьер был закрыт, местонахождение вещей взято на учет как памятник культуры.

Это место находится в восточной части Литовской ССР, в 11 км западнее г. Укмерге. В 1978—83 гг. Институтом истории АН Литовской ССР здесь были проведены археологические раскопки. Вскрыто 189 погребений с труположением, 9 погребений с трупосожжением и 30 погребений несожженных коней. Хоронили с перерывом на протяжении 1000 лет, начиная с V в.н.э. до XV в. (рядом есть кладбище XVII—XIX вв.).

V—VI века в восточной части Литвы — переходный период от труположения к трупосожжению. Погребения с трупосожжением этого периода — это прямоугольные ямы величиной до 100 × 80 см, обложенные камнями. В ямах помещены собранные из погребального костра более крупные фрагменты сожженных костей, обожженные металлические вещи или их части. Погребения оборудованы в стороне от кострищ.

Погребений VII—XII вв. в Обеляй на обнаружено. Погребения с трупосожжением XIII—XIV вв. уже отличаются от упомянутых по-

гребений VI в. Теперь вместе с сожженными костями закапывались и остатки кострищ — уголь, пепел. Не исключена возможность, что захоронение происходило на месте самого кострища.

Большинство погребений этого периода разрушено, на их месте выкапывались ямы для погребений с трупоположением XV в. Величина этих ям достигала  $2 \times 0,6$ —1 м. Иногда затрагивалось не одно, а несколько погребений с трупосожжением. Погребальный инвентарь из этих погребений вместе с углем и мелкими фрагментами сожженных костей засыпался в насыпи новых ям. При исследовании такой насыпи иногда обнаруживалось до 150 металлических предметов разного назначения, а также множество черепков глиняных сосудов из разрушенных погребений с трупосожжением. Это стальные мечи, широколезвийные топоры, втульчатые и черенковые наконечники копий, фрагменты доспехов и кольчуг, разнообразные бронзовые и серебряные украшения. Многочисленные черепки глиняных сосудов наводят на мысль, что останки сожженных умерших в XIII—XIV вв. иногда хоронились в урнах. Закапывались они неглубоко, поэтому значительная часть этих погребений разрушена плугом.

В северной части могильника исследовано несколько жертвенных ям, в которых обнаружены следы костров, черепки сосудов, кости животных и серебряные вещи. Хронологически эти ямы идентичны погребениям с трупосожжением XIII—XIV вв.

Погребения ограждены прямоугольником величиной в  $70 \times 30$  м, образованным из погребений несожженных коней. Прямоугольник вытянут с юго-востока на северо-запад.

Кони чаще всего хоронились головами на юго-запад. Ямы неглубокие — многие костяки коней затронуты плугом (осталось 30 костяков). Во многих погребениях обнаружены удила и стремяна седел. В нескольких более глубоких ямах над несожженным конем найдены останки сожженного всадника. В этих случаях кони засыпаны слоем земли толщиной до 10 см. На этом слое обнаружены сожженные кости и погребальный инвентарь вместе с остатками костра.

Обычай трупосожжения в Литве сохранился до введения христианства — до конца XIV в. Этот обычай католической церковью стал преследоваться как языческий, однако в Обеляй он неофициально существовал еще и в начале XV в. В середине XV в. умершие и в этой местности хоронились уже несожженными, однако другие языческие погребальные обряды продолжали существовать до конца XV в. (погребений XVI в. здесь не обнаружено). Одним из этих обрядов, который считался языческим, было украшение праздничной одежды металлическими украшениями.

Женщины льняную рубашку украшали большими круглыми пластинчатыми фибулами, верхнюю накидку застегивали подковообразной фибулой. Модными были украшения, плетеные из проволоки — фибулы, браслеты, перстни.

И мужчины, и женщины, и дети опоясывались поясными ремнями, которые часто украшались бронзовыми оковками. К ремням пристегивались ножи в кожаных ножнах и кожаные кошельки, тоже с

бронзовыми оковками. В кошельках обнаруживались не только монеты, но и огнива с кремнем, точильные камни, иглы в игольницах, пряслица, бронзовые ключи и другие орудия труда. В качестве дополнительного погребального инвентаря, т.е. не связанного с одеждой, в мужские погребения клались копья, широколезвийные топоры, бритвы.

При зимних захоронениях к ногам покойника ставили глиняный сосуд с углем. Во многих письменных источниках имеются сведения о том, что в честь умершего устраивались пиры. Они начинались дома и заканчивались на кладбище. Умерший считался полноправным участником пира — в могилу ему клали пищу. Во многих погребениях XV в. могильника Обеляй обнаружены остатки пищи — куриные кости.

Вещевой материал из этих погребений — оружие, орудия труда, металлические украшения, предметы бытового назначения — по формам очень сходен с соответствующим материалом из погребений с трупосожжением XIII—XIV вв. Наблюдаются только некоторые изменения эпохального характера. Это сходство указывает на преемственность материальной культуры населения Обеляй в этот период. Эта культура по неизвестным причинам перестала существовать в начале XVI в.

Судя по письму Т. Нарбуту в то время в озере Обеляй были найдены вещи, которые тоже должны были быть близки к вещам из погребений с трупосожжением XIII—XIV вв. Однако в письме не было указано точное их местонахождение. Известно только, что они найдены недалеко от берега. Но озеро зарастающее. Берег в то время мог иметь совсем иной характер. Иначе он должен был выглядеть и в XIV в.

В 1982 г. были проведены палеогеографические исследования побережья озера. В результате этих исследований установлено, что берега были значительно дальше в сторону материка. Очерчен точный профиль бывшего берега, примыкающего к могильнику. Толщина слоя ила в этом месте достигает от 2 до 7 м.

Между линией бывшего и нынешнего берега пролегают мокрые луга шириной в 15 м. Здесь 500 лет тому назад находилась вода.

Дно озера возле берега исследовалось и с аквалангом, однако результаты были ничтожные из-за незначительной прозрачности воды. Видимость в воде не достигает расстояния вытянутой руки.

Принимая за основу сообщение из упомянутого письма, что вещи найдены недалеко от берега, место их нахождения целесообразно искать там, где теперь расположены луга, на том месте, которое находится в непосредственной близости от могильника, от той его части, на которой были погребения с трупосожжением XIII—XIV вв.

Предположение оказалось правильным. На том мокром лугу на глубине 20 см обнаружена каменная мостовая, соединявшая берег с озером. Это значит, что побережье уже в те времена было влажным. Длина мостовой — около 10 м, ширина — 2—3 м. Она сложена на пнях, переплетенных обрубленных ветвях деревьев, из 2—5 слоев

камей. В сторону озера мостовая опускается и оканчивается на расстоянии 3 м от линии нынешнего берега. Преодолев этот промежуток мокрого луга, вода подошла к мостовой.

На расстоянии 10 м от конца мостовой под слоем перепревших корней камыша на глубине около 1 м обнаружен слой земли, перемешанный с углем и сажей. Толщина этого слоя — 20—25 см, диаметр около 5 м. В этом слое обнаружены фрагменты сожженных костей, черепки глиняных сосудов, разнообразные предметы. Это и железное оружие — обломки мечей, наконечники копий, топоры, и орудия труда — пряслица, шила, ножи и предметы бытового назначения — огнива, точильные камни, бритвы, весовые гири и др. Самую многочисленную группу вещей составляют металлические украшения — части шейных гривн, браслетов, перстни, пряжки и оковки поясных ремней, бронзовые бубенчики и ключи, стеклянные бусы. Все эти вещи абсолютно идентичны вещам, найденным в погребениях с трупосожжением XIII—XIV вв. в могильнике на берегу. Это обстоятельство указывает на то, что между находками в озере и погребениями с трупосожжением на берегу имеется определенная связь.

Результаты уже предварительных исследований находок из озера показали, что среди них имеются остатки сожженных людей и разных животных. Это давало основание предполагать, что северо-западная часть озера являлась местом жертвоприношений. Однако это предположение сразу подверглось сомнению из-за большого количества человеческих костей.

О том, что у балтов, особенно у пруссов, в XIII в. был обычай человеческих жертвоприношений, зафиксировано в письменных источниках, но это не было явлением массового характера. Если это сообщение письменных источников отнести к могильнику Обеляй, то пришлось бы утверждать противоположное, т.е. что это явление носило массовый характер. Такое утверждение требовало бы дополнительных доказательств. Во всяком случае, такой способ захоронения в Литве до сих пор не был известен.

Из балтских территорий с таким явлением исследователи столкнулись в 1934 г. в северо-западной части Латвии, в озере Вилкумуйжа<sup>1</sup>. Там найдено около 3000 разнообразных предметов XIII—XIV вв., которые принадлежали куршам.

В озере Обеляй количество вещей тоже составляет около 3000 и относится тоже к XIII—XIV вв., а часть, возможно, и к XV в. Такую их датировку подтвердил и радиоуглеродный анализ. Тот факт, что вещи принадлежат именно этому периоду, помогло объяснить одну из возможных причин такого необычного способа захоронения. XIV век — время введения христианства в Литве. Обычай трупосожжения преследуется. Погребения с трупосожжением беспощадно разрушаются, на их месте выкапываются ямы для христианских погребений с трупоположением. Люди стали перед дилеммой: или отказаться от старых обрядов и перестать сжигать умерших, или останки их сожженных близких будут осквернены. Очутившись на перекрестке судьбы, они предпочли третий путь — сожженные ос-

танки предать стихии воды. Но и этот путь оказался коротким. Обычай трупосожжения в XV в. был побежден.

Вещи из озера и из погребений с трупосожжением XIII—XIV вв. на берегу абсолютно идентичны. Но они отличаются от куршских вещей, найденных в озере Вилкумуйжа, хотя способ захоронения в обоих местах тоже идентичен: в Вилкумуйже вещи тоже найдены как в озере, так и на берегу. Значит, такой способ захоронения, хотя и не был распространен, все же был известен несколькими балтским племенам.

Упомянутые вещи XIII—XIV вв. из могильника (и озера) Обеляй значительно отличаются от вещей из многих других могильников Литвы того же периода. Отличаются или по форме, или по орнаменту, а иногда и по тому и по другому. По этим признакам они более схожи с прусскими археологическими материалами. Правда, такие вещи встречаются и в некоторых могильниках Литвы того периода, но только в тех, где зафиксирован обычай сожженных умерших хоронить вместе с несожженными конями. Такие погребения распространены в центральной и юго-западной частях Литвы. Эта территория вклинивается в Литву со стороны бывшей Пруссии.

Самые ранние погребения коней в этой части Литвы датируются X—XI вв., поздние — XIII—XIV вв., возможно, началом XV в. Происхождение этого обычая связывали с миграцией прусских племен, происходившей в VII—XI вв., хотя ни внутренние, ни внешние причины этой миграции пока неизвестны. Неясно также, насколько эта миграция коснулась территории Литвы, однако ее время совпадает с началом распространения обычая погребения сожженных всадников вместе с несожженными конями.

XIII—XIV вв. — период войн с крестоносцами, период завоевания Пруссии. По письменным источникам известно, что в XIII в. часть прусских викингов направилась в Литву и попросила приюта у литовских князей. Более богатые переселялись вместе с семьями и имуществом, обычаями и традициями. Они-то и принесли в Литву обычай хоронить сожженных умерших вместе с несожженными конями.

На территории Литвы сохранилось несколько десятков топонимов, которые связываются именно с этим периодом, именно с иммиграцией пруссов<sup>2</sup>.

На то обстоятельство, что погребения с конями X—XIV вв. могут быть оставлены пруссами, скорее всего надрувами, первым из археологов обратил внимание А. З. Таутавичюс. Однако немногочисленность археол. материалов данного периода из погребений с трупосожжением не позволила считать это предположение достаточно обоснованным. Могильник Обеляй, особенно прусский вещевой материал идеальной сохранности, найденный в озере, является, пожалуй, самым веским аргументом для подтверждения этого предположения. Этот материал является источником не только для познания материальной культуры оставивших ее людей. В то же время это источник и для выяснения причин такого необычного способа захоронения, свидетель трагической судьбы этих людей. Покинув дом и

200

убежав от нашествия крестоносцев, родину они нашли на чужбине. Во второй раз столкнувшись с христианством на новой родине, они стали на защиту своих древних обычаев. Не исключена возможность, что они выкапывали урны с останками своих сожженных близких и бросали в озеро, предавая их стихии воды.

Это, конечно, только предположения, для подтверждения которых потребуются новые доказательства. Но эти предположения смогут послужить толчком для переоценки уже имеющихся материалов, особенно полученных в последнее время.

### Примечания

<sup>1</sup>Šturms E. Vilkumiža ezera atradumi // Senatne un māksla. Rīga, 1936, 2.L.72—85.

<sup>2</sup>Охманский Е. Иноземные поселения в Литве XIII — XIV вв. в свете этнонимических местных названий // Балто-славянские исследования, 1980. М., 1981. С.112—131.

*Л. Вайткунскене*

## К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V—XIII вв.)

Исследователи религии древних литовцев, опираясь на письменные источники XI—XIV вв. (и даже XV—XVII вв.), а также на данные этнографии и фольклора, в качестве культовых отмечали целый ряд животных: змея, кабан, медведь, козел, овца, свинья, петух, курица. Выводы и предположения такого рода, как правило, проецировались на весьма неопределенный в хронологическом отношении период, на так называемую глубокую древность<sup>1</sup>.

В связи с этим естественно возникает вопрос: какими материалами по этому поводу располагает археология, тем более что археологические данные, во-первых, всегда ориентируют на конкретный этап исторического развития древних обществ, а во-вторых, они в состоянии представить надежные сведения об особом отношении древнего человека к некоторым животным.

В результате многолетних раскопок грунтовых и курганных могильников I—начала II тысячелетия н. э. на территории Литвы археологи накопили огромный материал, свидетельствующий об особом почитании коня жителями древней Литвы. Наглядное свидетельство сказанному — многочисленные погребения с конями, самые ранние из которых хронологически относятся к началу новой эры, а самые поздние — к XIV в.

В научной литературе уже имеется общая картина распространения погребений такого типа<sup>2</sup>. Данными, полученными при изучении погребений с конями, археологи часто оперируют при решении широкого круга вопросов, касающихся социальной и этнической ис-

тории древней Литвы, среди которых прежде всего следует назвать такие проблемы, как процесс консолидации балтских племен и формирование литовской народности, социальная дифференциация в литовском обществе IX—XII вв., размещение балтских племен на территории Литвы и др.<sup>3</sup>

Так как погребальный обряд находится в тесной связи с такими видами духовной деятельности, как религия, которая в доклассовых обществах была почти единственной формой идеологии, то погребения с конями несут большую информацию и для освещения некоторых сторон мировоззрения древнего человека. Однако роль коня в идеологических представлениях земледельцев догосударственной Литвы до последнего времени не изучалась<sup>4</sup>.

Новые археологические открытия последнего десятилетия, наряду с уже имевшимися данными, заставляют говорить о том, что в I—начале II тысячелет. н. э. конь играл значительную роль в тех верованиях и тех магических действиях земледельцев Литвы, которые непосредственно связаны с представлениями о загробной жизни.

Особое отношение к коню в культовой практике жителей Литвы того времени проявлялось не всегда в одинаковых формах. Как показали раскопки целого ряда могильников V—XIII вв., находящихся в бассейне р. Юра, земледельцами центральной Жемайтии в указанное время соблюдался обычай, согласно которому при погребении умершего в жертву приносился конь, участвовавший в похоронной церемонии во всей сбруе. Мясо жертвенного животного предназначалось для ритуального съедания участниками погребального пиршества с сохранением ритуальных частей тела коня — головы и нижних частей ног с копытами. Названный комплекс или лишь одна голова помещались в могильную яму рядом с умершим (середина I тысячелет.) (рис. 9:3) или над гробом в области головы умершего; на противоположном конце гроба складывались предметы снаряжения коня и его украшения (конец I—начало II тысячелет.)<sup>5</sup>.

Обряд жертвоприношения коня, погребальная трапеза, во время которой съедалось мясо жертвенного животного, складывание ритуальных частей коня в могильную яму умершего — все эти факты, по-видимому, не что иное, как отражение магических действий, обусловленных представлениями человека о воскресении через смерть, о возрождающей силе жертвы, способной возвращать покойного к новой жизни, о роли коня как посредника между мирами живых и мертвых. Многие исследователи склонны полагать, что жертвоприношения коня на похоронах совершались с целью не только гарантировать умершему легкий путь в загробный мир, но и передать ему те силы, которые свойственны почитаемому коню<sup>6</sup>.

В других частях Литвы, а именно — западных, восточных, южных районах в то же самое время бытовал обычай хоронить коня целиком — или вместе с хозяином, или отдельно от него. В последнем случае особенно ярко вырисовывается тенденция хоронить животное как человека, т. е. не только в отдельной яме, но и с металлическими украшениями, с предметами конской сбруи. Его, как и человека,

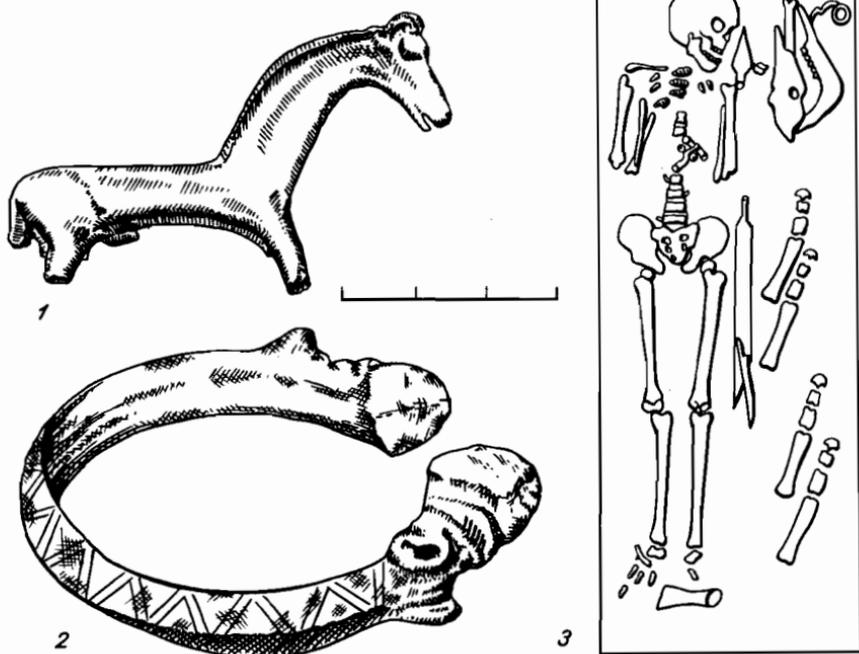


Рис. 9. 1 — бронзовая модель коня V—VI вв. Кукяй, Можейский р-н; 2 — бронзовый браслет с копытообразными концами X—XI вв. Вяршвай, на территории г. Каунас; 3 — план погребения мужчины в возрасте 35—40 лет, V—VI вв. Пагрибис, Шилайский р-н.

обеспечивали даже амулетом — янтарной бусиной, прикрепленной к гриве<sup>7</sup>. Чаще всего в отдельной яме закапывали по одному коню, но известны случаи, когда в одной яме встречались по два—пять и даже восемь коней (могильник Вяршвай на территории г. Каунас, погр. N 82, 166—173). То обстоятельство, что в некоторых случаях скелеты коней найдены в неестественном положении, с повязками на глазах или с надетыми на головы мешками, позволяет предполагать, что животных иногда хоронили живыми<sup>8</sup>.

В целом ряде грунтовых (Граужай, Кядайнский р-н; Римайсай, Паневежский р-н; Пакальнишкяй, Шакайский р-н; Няндриняй, Капсукский р-н и др.) и курганных (Капитонишкес, Кайшядорский р-н; Швейцарай, Вильнюсский р-н; Скубетай, Шальчининский р-н и др.) могильников IX—XIII вв. для захоронения коней отводилась специальная территория, где иногда встречалось свыше 200 захоронений коней<sup>9</sup>.

Иную форму особого отношения земледельцев к коню демонстрируют археологические материалы, полученные в результате раскопок могильников, находящихся на территории Северной Литвы. До настоящего времени здесь неизвестны ни скелеты, ни комплексы ритуальных частей тела коня, ибо у жителей указанного региона

бытовала традиция в могильный инвентарь мужчины включать предметы конской сбруи и снаряжения всадника (Саугиняй, Шяуляйский р-н; Памишкяй, Пасвальский р-н; Яуняйяй, Ионишкский р-н и др.). Уместно сказать, что находки такого рода в могильниках Литвы с первых веков н. э. известны повсеместно. В связи с этим интересно отметить, что в могильниках конца I—начала II тысячелетия северо-западной Литвы археологами обнаруживаются не настоящие, а железные символы предметов конской сбруи и снаряжения всадника, из-за своих маленьких размеров в научной литературе называемые миниатюрными<sup>10</sup>.

Говоря о роли коня в идеологических представлениях жителей древней Литвы, нельзя упускать из виду того, что большое внимание уделялось изготовлению и украшению отдельных предметов конской сбруи. Изысканной отделкой особенно отличаются изделия конца I—начала II тысячелетия. Часто для их отделки применялся даже драгоценный металл — серебро, из-за чего изделия становились не только настоящим произведением декоративно-прикладного искусства, но и предметом большой стоимости. Значительная часть принадлежностей снаряжения коня является идентичной украшениям человека<sup>11</sup>, а иногда даже более роскошной, чем эти последние. Если упомянуть украшенные бронзовыми бляшками попоны, разнообразные покрытые серебром оковки ремней, бронзовые нахвостные украшения, шейные гривны, бляшки и спиральки для гривы, разноцветные тканые ленты для хвоста и гривы, нарядную уздечку, стремяна, то получим полное представление о снаряжении коня.

Роль коня в идеологических представлениях жителей Литвы археологически подтверждается и целой серией бронзовых, реже костяных, изделий с изображением коня. Имеется ряд металлических украшений, стремян, деталей поясов, узды, в оформлении которых фигурируют головка или копыто коня (рис. 9:2). Изображение целого животного иногда приобретает гибридный образ коня-птицы (псаля узды из могильников Вяршвай, а также из Русю Рагас, Ширвинтский р-н) или вид подвески (Вадокляй, Паневежский р-н) с заметной долей стилизации. Известны и подвески в виде стилизованного всадника на коне (Дидвичяй, Плунгеский р-н). Бросается в глаза стремление древних мастеров идею коня передать в обобщенном виде. По-видимому, важно было не детальное следование натуре, а оформление изделия с видовой определенностью. По нашему мнению, это не просто декоративный мотив, используемый с целью украшения изделия, а скорее всего определенный культовый символ, в силу магического значения не получивший особого развития. Иначе говоря, верования, связанные с жертвенным животным, трансформировались в сферу изобразительного творчества. Поскольку художественное и религиозное освоение мира в доклассовых обществах реализовались в нерасчлененной системе духовной деятельности, постольку в процессе исторического развития происходит нередкое перемещение одних и тех же образов и мифов из сферы религии в сферу искусства<sup>12</sup>. В этом отношении важной является и бронзовая модель коня, выполненная с яркими чертами реализма (рис. 9:1),

которая случайно найдена на территории древнего поселения и могильника у дер. Кукай Мажейского р-на<sup>13</sup>. Обстоятельства находки и хронология предмета окончательно не выяснены. В последнее время, рассматривая орнаментальные сюжеты мелкой пластики Литвы середины I тысячелет., археологи приводили ряд аргументов, позволяющих предполагать вотивный характер фигурки коня и его происхождение из сакральногоклада V—VI вв.<sup>14</sup>

Изучение погребального обряда, функциональный анализ могильного инвентаря, а также антропологические данные<sup>15</sup> показали, что конские кости встречались исключительно в мужских погребениях, притом независимо от возраста индивида. Нет никакого сомнения и в том, что обряд жертвоприношения коня, начиная с середины I тысячелет., соблюдался лишь для представителей сугубо определенного социального слоя земледельческой общины: правителей этой общины, знатных воинов-вождей, членов военной дружины. Нагляднее всего об этом свидетельствует обычный набор оружия, найденного в наиболее сохранившихся мужских погребениях. В состав его включены меч или боевой нож, топор, 1—2 (реже 3—5) копья (рис. 9:3). Кроме того, отличаются нарядностью и принадлежности костюма, а также украшения самих мужчин, среди которых особенно привлекают внимание пояса, снабженные бронзовыми деталями-накладками, пряжками, распределителями, наконечниками, поверхность которых орнаментирована, а иногда и посеребрена.

Вышесказанное, по нашему мнению, позволяет говорить не только о распространении культа коня в Литве V—XIII вв., но и о социальном оттенке тех идеологических представлений жителей Литвы, которые связаны с этим культом. Нет сомнения, что в указанное время почитание коня переплеталось с культом вождя-героя, с культом предков-покровителей, т. е. с теми ранними формами религии, которые характерны для переходного периода от первобытного строя к ранне-классовому<sup>16</sup>.

В заключение заметим, что конь долго оставался в числе объектов почитания у литовцев. Судя по письменным источникам, литовские князья Альгирдас (Ольгерд) в 1377 г., Кястутис (Кейстут) в 1382 г. после смерти были сожжены со своими боевыми конями (Альгирдас с 18 конями<sup>17</sup>).

По данным этнографии, конь у земледельцев Литвы был объектом магических действий, аграрных обрядов, он также выступал в важнейших семейных ритуалах<sup>18</sup>. В народной архитектуре до сих пор используются мотивы коньков, особенно развитые в орнаменте крестьянского жилого дома на Балтийском побережье<sup>19</sup>.

В связи с этим интересно добавить, что в 1978 г. на общественных началах в дер. Ньюронис Аникшяйского р-на (Восточная Литва) был открыт первый Музей истории лошади.

## Примечания

<sup>1</sup> *Gobis V. Senovės lietuvių tikėjimas//Religija, ateizmas, dabartis. Vilnius, 1966. P. 9—17; Dundulienė P. Senovės lietuvių religijos klausimu//LTSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija. Vilnius, 1969. T. 10. P. 181—207; Jurginis J. Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje. Vilnius, 1976.*

<sup>2</sup> *Куликаускаене П.К. Погребения с конями у древних литовцев//СА. 1953. Т. 17. С. 211—222; Volkaitė-Kulikauskienė R. Lietuvių kario žirgas. Vilnius, 1971.*

<sup>3</sup> *Volkaitė-Kulikauskienė R. Lietuviai IX—XII amžiais. Vilnius, 1970; Волкайте-Куликаускаене П.К. Образование литовской народности (по данным археологии)//СЭ. 1979. № 3. С. 31—46; Таутавичюс А.З. Балтские племена на территории Литвы в I тысячел. н.э.//Из древнейшей истории балтских народов (по данным археологии и антропологии). Рига, 1980. С. 80—88.*

<sup>4</sup> *О первых попытках такого рода см.: Vaitkunskienė L. Žirgų aukos Lietuvoje//Lietuvos archeologija. Vilnius, 1981. Т. 2. P. 58—77.*

<sup>5</sup> Там же, рис. 5.

<sup>6</sup> *Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от аśva 'конь' (жертвоприношение коня у дерева aśvattha в древней Индии)//Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 75—138; Петрухин В.Я. Миф о воскресающем звере и происхождение одного жертвенного ритуала//Проблемы истории СССР. М., 1974. С. 33—55; Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света//Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 28—52; Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и средневековье//Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М., 1978. С. 31—39, там же и соответствующая литература.*

<sup>7</sup> *Об особом отношении к янтарю жителей Литвы в I—XII вв. см. Vaitkunskienė L. Gintaras — laimės akmuo//Mokslas ir gyvenimas. Vilnius, 1983, N 3. P. 8—9.*

<sup>8</sup> *По этому поводу имеется интересное замечание хрониста Дусбурга, которое приводится в работе П. Волкайте-Куликаускаене, см.: Volkaitė-Kulikauskienė R. Lietuvių kario žirgas... P. 12.*

<sup>9</sup> *Например, на территории одного лишь могильника Вяршвай вскрыто 203 могильных ямы с захоронениями коней (Navickaitė O. Žirgo apranga Veršvų kapinėse//Iš lietuvių kultūros istorijos. Vilnius, 1958. Т. 1. P. 83).*

<sup>10</sup> *Nakaitė L. Miniatiūrinės IX—XII amžių įkapės Lietuvoje//Lietuvos TSR Mokslų Akademijos darbai. A serija. Vilnius, 1964. Т. 2(17). P. 64—65. В могильниках указанного ареала найдены и символы предметов другого вида, например, символические орудия мужского и женского труда, керамика и др., непригодные для практического употребления и изготовленные специально как погребальный инвентарь (там же, с. 53—73).*

<sup>11</sup> *Варнас А. Некоторые особенности украшений конской сбруи у балтов в IX—XII вв.//Тез. докл. советской делегации на IV Международном конгрессе славянской археологии. М., 1980. С. 5.*

<sup>12</sup> *Урушинович Д.М. Искусство и религия. М., 1982. С. 13.*

<sup>13</sup> *Cholodinska A. Kukių (Mažeikių raj.) senkapio ir gyvenvietės tyrinėjimai 1973 m.//Archeologiniai ir etnografiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1972 ir 1973 metais. Vilnius, 1974. P. 79.*

<sup>14</sup> *Vaitkunskienė L. Mitologiniai ir ritualiniai simboliai m. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje (1. Žirgo vaizdinys)//LTSR Mokslų Akademijos darbai. A serija. Vilnius, 1986. Т. 3(96). P. 41—43.*

<sup>15</sup> *Возраст и пол умерших определил Г. Чеснис, доцент Вильнюсского государственного университета.*

<sup>16</sup> *Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, С. 336, 378.*

<sup>17</sup> *Scriptores rerum prussicarum. Leipzig, 1863. Т. 2. S. 113, 620, 621.*

<sup>18</sup> *Dundulienė P. Arklys lietuvių liaudies pasaulėjautoje//Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija. Vilnius, 1977. Т. 1(17). P. 83.*

<sup>19</sup> *Gimbutas M. Ancient symbolism in Lithuanian folk art//Memoirs of the American Folklore Society. Philadelphia, 1958. Т. 49. P. 69; Butkevičius I. Lietuvių valstiečių gyvenamųjų namų ornamentika//Lietuvos TSR Mokslų Akademijos darbai. A serija. Vilnius, 1967. Т. 3(25). P. 88.*

## О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия Русь в свете данных погребального обряда

Древнерусская народность — восточнославянское в основе население Древнерусского государства, обладающее относительно единым языком и самосознанием. Помимо памятников древнерусской литературы, прежде всего "Повести временных лет" (ПВЛ), для которой Русь X—XII вв. в большинстве случаев — название государства в самом широком смысле (от Ладоги до Киева), свидетельством единства древнерусской народности является материальная культура. Важнейший источник изучения общих черт культуры, в том числе духовной, как показателя этнического самосознания, — массовые погребальные памятники восточных славян.

Погребальные памятники времени славянской колонизации Восточной Европы до сложения древнерусского государства (IX в.) в значительной мере отражают славянские племенные традиции и влияние субстрата. "Чисто" славянские трупосожжения VI—X вв. в Среднем Поднепровье отличаются по обряду и керамике от длинных курганов Верхнего Поднепровья и Псковщины, сопок Новгородчины. При этом длинные курганы традиционно соотносятся с кривичами, в Верхнем Поднепровье в их культуре очевиден балтский компонент; сопки считаются памятниками словен новгородских, отражающими финские и другие погребальные традиции.

Естественная этническая пестрота в культуре славян эпохи колонизации Восточной Европы усугубляется иноэтничным происхождением самого названия *Русь* — из др.-сканд. \**rōþ(e)R* при посредстве финск. *Ruotsi*<sup>1</sup>. Вместе с тем данные погребального обряда не только подтверждают значение скандинавского слова \**rōþ(e)R* 'гребцы, участники похода на гребных судах', но и позволяют проследить его проникновение в Восточную Европу к славянам через финскую среду. Скандинавские погребения в ладьях во второй половине I тысячелет. н.э. (т.н. вендельский период и эпоха викингов) представляли особый тип ритуала (с богатым инвентарем, жертвоприношениями, наборами оружия), который отправляла особая социальная группа — военизированная племенная знать; отдельные некрополи с погребениями в ладье были, вероятно, "династическими" и принадлежали родам конугов мелких фюльков<sup>2</sup>. Судя по топографии погребений в ладье, скандинавская племенная знать, особенно в Средней Швеции, уже в вендельскую эпоху (VI—VIII вв.) отличалась значительной активностью и подвижностью как в процессах внутренней колонизации, так и в связях с континентом. Эта активность, по мнению скандинавских исследователей<sup>3</sup>, имела уже соответствующее организационное оформление — морское ополчение, ледунг, известный по более

поздним источникам с XI в. Скандинавские погребения в ладье появляются на территории Финляндии уже в вендельскую эпоху<sup>4</sup>. Во второй половине VIII в. группа скандинавов обосновывается в Ладоге; в IX в. под Ладогой возникает некрополь с трупосожжениями, в том числе в ладьях, в урочище Плакун. Сожжения произведены по типично скандинавскому ритуалу, помещались под низкими насыпями и содержали не только мужские, но и женские захоронения<sup>5</sup>. Рядом с некрополем располагалась сопковидная насыпь, где наряду с трупосожжениями IX в. открыто труположение в части ладьи или на помосте из ладейных досок, помещенное в верхнюю часть насыпи и датированное X в.<sup>6</sup> Норвежская исследовательница А. Стальсберг настаивает на том, что это — единственное подлинно скандинавское погребение в сопке<sup>7</sup>. Однако само помещение погребения в сопковидную насыпь свидетельствует уже об отсутствии "этнического пуризма" у скандинавов: в культуре приладожских сопкок выделяется пласт норманских древностей, а на сложение этой культуры повлияли, видимо, четыре этнических компонента — финский, балтский, славянский и скандинавский<sup>8</sup>.

Взаимодействие нескольких компонентов, в среде которых (согласно летописи) возникло и распространилось в Восточной Европе название *Русь*, прослеживается и в культуре многочисленных курганов Юго-Восточного Приладожья. Согласно последним исследованиям, местное финно-угорское население, условно именуемое приладожской чудью (по другим гипотезам — весью), заимствовало курганный обряд погребения, в принципе не свойственный финно-угорским племенам, у скандинавов и славян, проникших в Приладожье<sup>9</sup>. Показательно, что один из наиболее ранних (IX в.) скандинавских курганов содержал характерный погребальный символ — ладью: однако этот скандинавский обряд сочетался уже с типичным местным ритуалом — сооружением очага под курганом<sup>10</sup>. Подобная метисация черт скандинавской погребальной обрядности и культуры прослеживается и по материалам других приладожских курганов: сам скандинавский женский племенной убор — парные скорлупообразные фибулы — сочетался с типично финскими шумящими привесками, что отражало постепенную ассимиляцию выходцев из Скандинавии местным финским, а затем славянским населением.

Другой регион севера Восточной Европы, погребальные памятники которого свидетельствуют о далеко зашедших процессах аккультурации скандинавских, финских и (позднее) славянских этнических компонентов, — Верхнее Поволжье<sup>11</sup>, Курганные группы IX—XI вв. в Тимерева, Михайловском, Петровском, как давно отмечалось, в целом близки по культуре памятникам Аландских островов, более ранним<sup>12</sup>. Совпадение культурных признаков, характерных для памятников этих двух ареалов, прежде всего глиняных лап-амулетов (имитаций лап медведей или бобров)<sup>13</sup>, позволяет предполагать миграцию с Аландских островов в Верхнее Поволжье и тесные взаимосвязи двух регионов (по торговым магистралям Волжского пути, особенно оживленного в IX в.). Однако уже до того как пришельцы вступили в контакт с местными финскими племенами (предполагаемая мера),

они подверглись метисации собственно на Аландах: выходцы из Швеции жили здесь вместе с финнами на протяжении вендельской эпохи, причем типично шведские погребения представлены там также трупосожжениями в ладьях. В Верхнем Поволжье этот обряд претерпел некоторую деградацию — в курганах встречаются по преимуществу отдельные ладейные закладки (что, впрочем, известно и на Аландах и в Скандинавии) — символы ладьи; открыто и погребение с развитым ритуалом<sup>14</sup>.

Если конкретизировать компоненты этнокультурного контекста, в котором (по летописи) появилось название *Русь*, на основе археологических данных, то окажется, что скандинавский компонент происходит преимущественно из Средней Швеции, где была особенно развита традиция погребения в ладье и находился главный предгородской центр, связанный с Восточной Европой — Бирка; финно-угорский компонент представлен чудью и (предположительно) мерей; славянский — словенами новгородскими и, видимо, кривичами. Четкая этническая атрибуция здесь сложна и вызывает споры, это и естественно, если учесть интенсивные процессы этнической метисации и межплеменной консолидации. При этом существенные данные о финно-славяно-скандинавских контактах дают и новейшие раскопки поселений: Новгорода и близлежащего "Рюрикова" городища — для словен, Сарского городища под Ростовом — для мерей, Изборска — для кривичей. Ранние находки скандинавских вещей (IX в.) на перечисленных памятниках максимально приближают эту этническую ситуацию к событиям, описываемым в "Повести Временных лет" — легендарному призыванию варягов теми же словенами, кривичами, чудью, и мерей, которые, по мнению большинства исследователей, представляли собой уже не конгломерат обособленных племен, а входили в состав межплеменной новгородской конфедерации. Очевидно, что в условиях славянской колонизации Новгородской земли для знати, возглавлявшей эту конфедерацию, появившиеся здесь скандинавские викинги представляли собой готовую вооруженную силу, никак не связанную с местными племенами. По предположению В.Т. Пашуто, эта знать решила призвать иноземного князя с дружиной, который защищал бы интересы конфедерации в целом, не подчиняясь сепаратистским тенденциям, что соответствовало и позднейшим новгородским традициям<sup>15</sup>. Исследователи ладожских древностей считают, что ладожские материалы подтверждают вариант легенды о призвании варягов, изложенный в Ипатьевской летописи, согласно которой призванный князь утвердился первоначально в Ладоге со своим двором и дружиной: ими и оставлен могильник в урочище Плакун<sup>16</sup>.

Камнем преткновения в поисках источника названия *Русь* было то, что это имя воспринималось исследователями с позиций летописца XII в. — только как этноним ("*аще бо зваху ся ти варязи русь, яко се друзии зовутся све, друзии же урмане*"...)'<sup>17</sup>, отсутствовавший в Скандинавии и известный лишь в Восточной Европе. Однако давно указывалось на неоднозначность этого названия: в частности, очевидна синонимичность выражений *вся Русь* (которую, согласно ПВЛ взяли с собой призванные князья) и *дружина многа* (упомянута в варианте

легенды о призвании в Новгородской первой летописи). Наконец, в сочинении Константина Багрянородного "Об управлении империей" (гл. 9) говорится об архонтах, которые "со всеми росами" выходят из Киева на полюдь. У Константина росы — скандинавы, а выражение μετὰ πάντων τῶν ῥῶς соответствует выражению *вся Русь* и означает дружину, точнее — дружину в походе: после сбора полюдьа и зимнего кормления росы на ладьях отправляются в Константинополь. К.-О. Фальк сопоставляет организацию сбора ладей-однодеревки и похода на Византию у росов с шведским ледунгом<sup>18</sup>: прибрежный округ в Средней Швеции, где собирались суда, назывался *Roslagen* — к этому топониму нередко (начиная с А.А. Куника) возводили и название *Русь*<sup>19</sup>. Однако устойчивость (на протяжении столетия) профессионального обозначения участников похода на судах — 'гребцов' (\**rōþ(e)R*), отраженная письменными источниками для Восточной Европы, и особое значение погребальной ладьи как символа социального статуса<sup>20</sup>, заставляют предположить, что именно это профессиональное самоназвание участников похода было исходным для названия *Русь*. Естественно, что для финнов, столкнувшихся первыми со скандинавами еще в вендельскую эпоху, это профессиональное самоназвание приобрело значение этнонима, точнее — экзонима (иноназвания)<sup>21</sup>, отнесенного к шведам — *Ruotsi*. Вероятно, в том же значении это название первоначально проникло и к славянам: ср. отождествление варягов — наемных дружинников — и Руси в ПВЛ. Видимо, возникшей таким образом двойственностью значения имени *Русь* — \**rōþ(e)R* объясняется и кажущаяся противоречивость сведений Бертинских анналов (839 г.) о народе, называющем себя *ρος (Rhos)*, а в действительности оказывающемся свеонами.

Этносоциальное значение названия *Русь*, видимо, во многом способствовало его распространению в Восточной Европе в условиях формирования государства у славян. Главной консолидирующей силой Древнерусского государства на начальных этапах его формирования была великокняжеская дружина. Именно с этой точки зрения становится понятной вызвавшая много толкований фраза ПВЛ (и соответствующий пассаж Новгородской первой летописи) о разноплеменном войске Олега, которое, заняв Киев, прозвалось Русью ("и беша у него варязи и словени и прочи прозвашася Русью")<sup>22</sup>. Противопоставление Руси сльенам в описании легендарного похода на Царьград в 907 г. Д.С. Лихачев трактует как противопоставление княжеской дружины рядовому воинству<sup>23</sup>.

Дружинники скандинавского происхождения (варяги) продолжали играть значительную роль в составе великокняжеской дружины вплоть до середины X в. (судя по упомянутому сообщению Константина Багрянородного), однако они отнюдь не были уже "находниками" из-за моря. Об этом свидетельствует, в частности, археология. Скандинавские древности IX в. даже на севере Восточной Европы единичны и свидетельствуют о наличии отдельных групп скандинавов в Ладоге и на реках Волжского пути. Большая часть скандинавских древностей датируется преимущественно X в., главным образом его серединой и охватывает более широкий круг памятников, включая

южные территории — Киев, Черниговскую, Смоленскую земли. Уже отмечалась метисация скандинавской обрядности на памятниках севера; не менее интенсивно проходила она и в южном ареале. Самой значительной группой древнерусских курганов (до 4000), включающей несколько десятков четко выделяемых скандинавских<sup>24</sup>, являются гнёздовские курганы под Смоленском. Здесь очевиден процесс аккумуляции варягов в славянской среде. Так, один из наиболее знаменитых и ранних (первая пол. X в.) гнёздовских курганов — курган № 13 из раскопок Д.А. Авдусина — содержал трупосожжение в ладье и корчагу с древнейшей русской надписью (кириллицей) — вероятное свидетельство двуязычия норманнов в славянском окружении<sup>25</sup> (погребенная с норманном женщина, судя по височному кольцу, была славянкой). Очевидно, двуязычными были и информаторы Константина Багрянородного, сообщавшие ему названия днепровских порогов по-русски и "по-славянски". Это естественное ассимилирующее воздействие славянской среды приводит, в частности в Гнёздове, к ничелировке и деградации скандинавских погребальных ритуалов во второй половине X в. (в том числе и обряда кремации в ладье). Возникают и новые метисные древнерусские формы обряда. Так, большие гнёздовские курганы, принадлежавшие представителям древнерусских дружинных верхов, содержали трупосожжения в ладьях или символы погребальной ладьи (ладейные заклепки) и характерные остатки погребального пира — котлы со шкурами и костями козлов или баранов<sup>26</sup>. Подобный ритуал неизвестен в скандинавском погребальном культе, но описывается в памятниках древнеисландской литературе как храмовый (обрядовая трапеза). Несмотря на преобладание скандинавских черт в обрядности больших курганов, следует помнить, что в их сооружении, видимо, принимали участие разноэтничные группы обитателей Гнёздова и его окружи, где жили и балты<sup>27</sup>. Немаловажно при этом, что обряд жертвоприношения козла в котле известен и по позднейшим, но весьма архаичным русским колядкам, и по культу Пушкайтса у балтов<sup>28</sup> — таким образом ритуал мог быть понятен всем этническим группам Гнёздова. Однако этот ритуал был приурочен именно к отправлению погребального культа представителей дружинных верхов, "узурпировавших" таким образом традиционный обряд. Очевидна и противоположность позиции гнёздовской группы варягов, возможно, связанной даже семейными узами (судя по сходству обряда и наличию женских погребений в больших курганах), положению ладожской группы, оставившей изолированный могильник.

Показательно, что аналогия гнёздовскому обряду погребального пира известна не на севере, а на юге, в знаменитых больших курганах Чернигова — Черной Могиле и Гульбище. Этническая принадлежность этих памятников неясна. Черниговские курганы содержали, судя по реконструкции Б.А. Рыбакова<sup>29</sup>, кремацию в деревянных камерах — обряд редкий для Скандинавии, но обычный для Черниговщины. Однако и однозначное отнесение этих памятников к местным "северянским" или "полянским" затруднительно. Культура дружины и особенно ее верхов не укладывается в традиционные племенные рамки. Действительно, в инвентаре Черной

Могилы сочетаются древнерусский восточноевропейский доспех (кольчуги, шлемы), франкские мечи со скандинавскими рукоятями, сабля (или скрамасакс?), скандинавский идольчик<sup>30</sup>, варяжский котел, аналогичный гнёздовским, питьевые рога с венгерским орнаментом, византийские монеты, славянская посуда — предметы, характеризующие древнерусский дружинный быт, впитывающий разноэтничные влияния. Не случайно эти процессы синтеза разносторонних влияний наиболее явственны в Чернигове, уже в X в. входившем в великокняжеский домен. Однако процессы этнокультурной метисации и консолидации затронули не только дружинные верхи. Эти процессы уже в X в. характерны и для смежных территорий полян и северян на той же Черниговщине — отсюда сложность выделения полянских и северянских погребений и относительная общность погребального обряда на территории, включающей Киев, Чернигов и Переяславль в X—XII вв.<sup>31</sup>

Те же тенденции этнической метисации и консолидации прослеживаются и севернее. Основная масса гнёздовских курганов традиционно считалась принадлежащими кривичам: однако последние исследования выявили приток на Смоленщину с юга в X в. славянского населения, отличного по культуре от племен, оставивших длинные курганы. Их погребальные памятники наиболее близки курганам дреговичей, радимичей и древлян<sup>32</sup>. Миграционные и этнокультурные сдвиги, происходившие в ареале этих племен, вероятно, следует рассматривать в связи с процессом консолидации древнерусского государства и народности, а также с освоением разноплеменных территорий Восточной Европы великокняжескими дружинами. Это касается прежде всего территорий северян, древлян, дреговичей, кривичей, судя по описанию Константина Багрянородного и ПВЛ, входивших в зону полюдья киевского князя и его дружин<sup>33</sup>. Поворотным пунктом полюдья был, по реконструкции Б.А. Рыбакова, Смоленск, чем и объясняется наличие в его окрестностях огромной курганной группы (Гнёздово), включающей богатейшие курганы дружинной знати; Б.А. Рыбаков считает, что там располагался дружинный лагерь. В этой ситуации собственно поляне, чья территория находилась в центре великокняжеского домена, видимо, первыми утеряли свои племенные особенности: их не упоминает уже Константин Багрянородный, а летописец отождествляет с современной ему Русью: "поляне, яже ныне зовомая Русь"<sup>34</sup>. То, что интенсивные процессы этнического смешения были связаны и с освоением племенных территорий великокняжескими дружинами, подтверждается наличием дружинных курганов среди массы рядовых погребений в тех ареалах, которые были наиболее важны для древнерусского государства: прежде всего это относится к великокняжескому домену, самому Киеву и подвластной ему Черниговщине, Гнёздову, контролировавшему Днепровский путь, Тимереву и другим памятникам, связанным с Волжским путем. От местной племенной феодализирующей верхушки, которой иногда приписывают дружинные курганы (называя их даже княжескими, как большие курганы Гнёздова и Черную Могилу), эти памятники как раз отличает метисная "надплеменная" культура и наличие

скандинавских погребений — в X в. скандинавы были безусловно связаны с великокняжеской властью и, лишь опираясь на ее поддержку, могли оседать на "племенных" славянских землях. При этом в X в. распространяется дружинный погребальный обряд, отличный от более характерных для раннего времени сожжений в ладье — ингумации в погребальных камерах: они известны, прежде всего, собственно в некрополе Киева и на Черниговщине, особенно в Шестовице<sup>35</sup>, в Гнёздове<sup>36</sup> и на других памятниках. При видимой протиположности обрядов кремации в ладье и ингумации в камере очевидна взаимосвязь, а в некоторых случаях и преемственность этих обрядов: так, в кургане II урочища Плакун остатки сожженной ладьи помещались над гробовищем в глубокой камере<sup>37</sup>, остатки ладьи содержало и камерное погребение (курган 100) в Тимереве<sup>38</sup>. Исследователи-норманисты, в первую очередь Т. Арне<sup>39</sup>, настаивали на чисто скандинавском характере этих памятников. Г.С. Лебедев предположил, что и в Скандинавии (прежде всего в некрополе Бирки) и на Руси погребения в камерах принадлежали представителям дружины, конунга или (соответственно) великого князя, причем на Руси, как показал тот же исследователь, эти погребения имеют ряд характерных особенностей (срубную конструкцию, отражающую восточно-славянскую технику домостроения, и т.п.)<sup>40</sup>. Традиция дружинных камерных погребений развивается практически одновременно на Руси и в Скандинавии в X в.: при существующих тесных взаимосвязях двух регионов, неоднократном обращении русских князей к помощи варягов, пополнявших их дружины, естественно, что в Скандинавии этот обряд развивался под восточноевропейским влиянием. Камерные же гробницы — и собственно киевские, и черниговские, и недавно открытые в Гнёздове, Тимереве, Пскове<sup>41</sup> — очевидно, принадлежали уже не "находникам" из-за моря, а древнерусским дружинникам, возможно, представителям великокняжеской администрации, судя по преимущественному распространению погребений данного типа в пределах великокняжеского домена. Великокняжеский домен и стал называться "Русской землей" (в узком смысле)<sup>42</sup>.

Дружинные древности встречены в древнерусских городах — Киеве, Чернигове, Ладоге, Новгороде, Пскове — и на погостах, где останавливалась дружина, собирающая дань, и к которым можно отнести Шестовицу и другие памятники на Черниговщине, Гнёздово на Смоленщине, Тимерево и др. в Верхнем Поволжье. Некрополи этих городов и погостов (где они известны) в X в. являют собой не только картину значительного этнического смешения, но обнаруживают и тенденцию к определенной унификации культуры — и в отношении социальной стратификации (выделение дружинных и рядовых погребений), и в плане развития единой обрядности, когда повсюду распространяется сожжение под полусферическим курганом со сгребанием кострища к центру и другими общими чертами, характерными для массы рядовых погребений. Формирующийся общий древнерусский погребальный обряд отражал процесс этнической консолидации древнерусской народности. Условия такого этнического смешения в главных центрах Руси, где ведущую роль

играла дружина, были благоприятны для распространения названия *Русь*<sup>7</sup> как в этническом, так и в топонимическом плане на огромную подвластную Киеву территорию от Среднего Поднепровья до Верхнего Поволжья, Белозерья и Приладожья, по мере интеграции первоначальных носителей этого названия в состав восточнославянского общества. Будучи этнически нейтральным, не связанным ни с одним из племенных этнонимов, что было особенно важным в эпоху борьбы с племенным сепаратизмом, название *Русь* оказалось наиболее приемлемым для новой восточнославянской этнокультурной общности.

Таким образом, проблема происхождения названия *Русь* не только неравнозначна проблеме происхождения древнерусского государства (что отмечал еще В.О. Ключевский), но и не равнозначна проблеме происхождения Руси как этносоциального и, безусловно, восточноевропейского образования.

Способность воспринимать, аккультурировать и интегрировать разнообразные этнокультурные импульсы — свидетельство не слабости и бедности, а творческой силы формирующейся цивилизации. Восприятие восточнославянским обществом IX—X вв. этих импульсов не только с Севера Европы, но и с арабского Востока, из Византии, от западных и южных славян, во многом подготовило расцвет самостоятельной и оригинальной древнерусской культуры.

## Примечания

<sup>1</sup>Историко-филологические данные о происхождении названия *Русь* рассмотрены Е.А. Мельниковой и автором данной статьи в комментариях к кн.: *Константин Багрянородный. Об управлении империей*. М., 1989. С. 293—308.

<sup>2</sup>*Лебедев Г.С.* Шведские погребения в ладье VII—XI вв. / Скандинавский сборник, в. XIX, Таллинн, 1974. С. 155—186; *Müller-Wille M.* Bestattung im Boot // *Opf.* Bd. 25/26, 1968/69. Необходимо сразу оговорить то обстоятельство, что представления о водной преграде, отделяющей мир живых от загробного мира, и корабле, как средстве его достижения, можно считать не только общендоевропейскими, но даже универсальными (эти представления, в частности, известны и славянам, и финнам); однако собственно ритуал погребения в ладье в VI—XI вв. характерен именно для скандинавов.

<sup>3</sup>*Ambrosiani B.* Båtgravarnas i Mälardalen // *Vendeltid*, St., 1980. S. 123—133; *Holmqvist W., Nylén E.* Schweden und die schwedischen Stämme // *Wikinger und Slawen*. В., 1982. S. 185—186.

<sup>4</sup>*Anderson G.* Boatgraves in Finland // *Suomen museo*. V. 70, 1963; *Müller-Wille M.* *Op. cit.* S. 56—58, 151—152.

<sup>5</sup>*Корзухина Г.Ф.* Курган в урочище Плакун близ Ладоги // *КСИА*. В. 125, 1971. С. 59—64; *Назаренко В.А.* Могильник в урочище Плакун // *Средневековая Ладога*. Л., 1985. С. 156—159.

<sup>6</sup>*Носов Е.Н.* Сопковидная насыпь близ урочища Плакун в Старой Ладоге // *Средневековая Ладога*. С. 147—155.

<sup>7</sup>*Stalsberg A.* Scandinavian relations with Northwest Russia in the Viking age // *Journal of the Baltic Studies*. V. XIII. N 3. 1982. P. 274.

<sup>8</sup>*Булкин В.А., Дубов И.В., Лебедев Г.С.* Археологические памятники Древней Руси IX—XI вв. Л., 1978. С. 68—69.

<sup>9</sup>*Назаренко В.А.* Норманны и появление курганов в Приладожье // *Северная Русь и ее соседи*. Л., 1979; *Он же.* Об этнической принадлежности приладожских курганов // *Финно-угры и славяне*. Л., 1979. С. 152—156.

<sup>10</sup>*Кочкуркина С.И.* Курганные группы Юго-Восточного Приладожья // *КСИА*, в. 120, 1961. С. 21.

<sup>11</sup>См.: Ярославское Поволжье. X—XI вв. М., 1963.

<sup>12</sup>*Kivikoski E.* Kvarnbacken. Ein Gräberfeld der jüngeren Eisenzeit auf Ålands. Helsinki, 1963; *idem.* Långångsbacken. Ett gravfält på Ålands. Helsinki, 1980.

<sup>13</sup>Мнение о конвергентном происхождении этих амулетов в обоих регионах (*Дубов И.В.* Глиняные лапы в погребальном обряде курганов Аландских островов и Волго-Окского междуречья // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984. С. 95—99) основывается на изолированном рассмотрении комплексов с глиняными лапами вне общего этнокультурного контекста.

<sup>14</sup>*Фехнер М.В., Янина С.А.* Весы с арабской надписью из Тимерева // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 184—192.

<sup>15</sup>*Пашуто В.Т.* Русско-скандинавские отношения и их место в истории ранне-средневековой Европы // Скандинавский сборник. В. XV. Таллин, 1970. С. 55.

<sup>16</sup>*Кирпичников А.Н., Лебедев Г.С., Дубов И.В.* Северная Русь // КСИА. В. 164, 1981, с. 7.

<sup>17</sup>ПВЛ. Ч. I. С. 10.

<sup>18</sup>*Falk K.-O.* Bemerkungen zum Namen Rusi // Les pays du Nord et Byzance. Uppsala, 1981. S. 148—150.

<sup>19</sup>Возможно, *Рослаген (Rofslant)* упоминается уже в рунической надписи, сделанной, по-видимому, варягами — дружинниками Харальда Хардрата в середине XI в.: *Pritsak O.* The origin of Rus'. Cambridge, 1981. V. 1. P. 347—348.

<sup>20</sup>Показательно, в частности, что русы — информаторы Ибн-Фадлана в 922 г. характеризовали свой обряд исключительно как похороны в ладье, хотя ни в Скандинавии, ни тем более в Восточной Европе этот обряд не был господствующим (см.: *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956. С. 143).

<sup>21</sup>Ср.: *Дьяконов И.М.* К методике исследований по этнической истории ("киммерийцы") // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981. С. 90—100.

<sup>22</sup>ПВЛ. Ч. I. С. 20; ср.: Ч. II. С. 252—253.

<sup>23</sup>ПВЛ, Ч. II, С. 253. Показательно, что Олег берет с греков дань "на ключ" — ключину корабля, имея в виду гребцов как получателей дани.

<sup>24</sup>См.: *Авдусин Д.А.* Скандинавские погребения в Гнёздове // Вестник Моск. ун-та, история. 1974, № 1.

<sup>25</sup>При дополнительном осмотре сосуда Д.А. Авдусиным и Е.А. Мельниковой открыт также процарапанный, видимо, рунический знак.

<sup>26</sup>*Петрухин В.Я.* Ритуальные сосуды из курганов Гнёздова и Чернигова // Вестник Моск. ун-та. История. 1975, № 2. С. 85—92.

<sup>27</sup>*Шмидт Е.А.* Об этническом составе населения Гнёздова // СА. 1970, № 3. В гнёздовских курганах нет достоверно балтских погребений, но на поселении производились украшения балтских типов.

<sup>28</sup>*Топоров В.Н.* Козел // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 663—664.

<sup>29</sup>*Рыбаков Б.А.* Древности Чернигова // МИА № 11. М.; Л., 1949.

<sup>30</sup>*Пушкина Т.А.* Бронзовый идол из Черной Могилы // Вест. Моск. ун-та. История. 1984, № 3. С. 86—87.

<sup>31</sup>*Русанова И.П.* Курганы полян X—XII вв. М., 1966. С. 26—27; *Седов В.В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 112.

<sup>32</sup>*Белоцерковская И.В.* Этнический состав населения Смоленской земли в XI—XIII вв. Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1976. С. 12—14.

<sup>33</sup>См.: *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и древнерусские княжества XII—XIII вв. М., 1982.

<sup>34</sup>ПВЛ. Ч. I. С. 21.

<sup>35</sup>*Бліфельд Д.І.* Давньоруські пам'ятки Шестовиц. Киев, 1977, С. 101 и сл.

<sup>36</sup>*Авдусин Д.А.* Скандинавские ингумации в Гнёздове // VII Всесоюзная конференция по изучению истории... Скандинавских стран. Тез. докл. М.; Л., 1976. Ч. I. С. 122—123.

<sup>37</sup>*Корзухина Г.Ф.* Указ. соч. С. 60.

<sup>38</sup>*Фехнер М.В., Янина С.А.* Указ. соч. С. 184.

<sup>39</sup>*Arte T.* Skandinavische Holzkammergräber aus der Wikingerzeit in der Ukraine // Acta archaeologica. Kbn. T. 2. 1931.

<sup>40</sup> *Лебедев Г. С.* Монеты Бирки как исторический источник // Скандинавский сборник. В. XXVII. Таллинн, 1982. С. 157—163.

<sup>41</sup> *Лабутина И. К., Кильдюшевский В. И., Урьева А. Ф.* Древнерусский некрополь Пскова // КСИА. В. 166. М., 1981. С. 75.

<sup>42</sup> *Насонов А. Н.* "Русская земля" и формирование территории древнерусского государства. М., 1951.

<sup>43</sup> Близкая точка зрения была высказана, на основании тщательного анализа летописей, уже А. А. Шахматовым, который отмечал, что еще в XI—XII вв. живо было представление "о том, что имя Руси — это имя княжеской дружины, княжеских бояр и вообще правящих верхов" (Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 324). "На юге Поляне получили имя Руси, широко распространяющееся затем всюду, куда проникает княжеский данщик, где садится княжеский дружинник" (там же, с. 327). Ср. толкование С. В. Юшковым противопоставления русов и славян как жителей городов сельским жителям (Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. С. 58—68).

*Ю. А. Смирнов*

## Морфология погребения (Опыт создания базовой модели)

Практика обращения с умершими в различных ее формах, в том числе и в форме создания погребений, является особой сферой человеческой деятельности. Она имеет собственные цели и средства их достижения, определяющие характер протекания того процесса, в ходе которого эта деятельность осуществляется, и которые обуславливают его конечный результат. На этом основании представляется логичным ввести для обозначения данной области человеческой деятельности особый термин — тафология<sup>1</sup> — обозначающий, с одной стороны, сумму традиционных знаний любого конкретного общества о формах и способах обращения с умершими, и в частности об их преднамеренном погребении, а с другой — изучение этой сферы деятельности человека.

В настоящее время кажется безусловным, что первые (археологически фиксированные) преднамеренные захоронения умерших — в форме придания земле целого или расчлененного тела — появляются в Евразии в мустьерское время (средний палеолит), примерно 70—90 тысяч лет назад<sup>2</sup>. Причем, появляются они в практически готовом виде, т. е. во всей своей структурной полноте и фактически со всеми присущими им атрибутами. Происходит это по двум причинам. Во-первых, потому, что сообщества палеантропов, создавшие первые погребения, достигли определенного уровня развития общественных отношений (базисных и надстроечных), благодаря чему и перешли к такому типу сверхнормативной деятельности, как захоронение умерших. А во-вторых, потому, что подобного рода погребения — труположения в земле — в принципе не могут иметь "зачаточных" форм, поскольку формы их во многом заданы и строением человеческого тела, и действием общих и специфических законов природы (от закона Ньютона<sup>3</sup>, до закона Нистена<sup>4</sup>) и, наконец, внутренними закономерностями самой погребальной практики, диктующими пути и линии ее развития.

Изучение форм и способов обращения с умершими показывает, что все предваряющие обрядовые действия протекают по одному из двух разнонаправленных путей.

1) Один путь направлен на возможно полное сохранение тела умершего. Итог — разнообразные формы сбережения тела различными способами, вплоть до бальзамирования и/или мумифицирования.

2) Другой путь направлен на возможно полное уничтожение тела умершего. Итог — разнообразные формы разрушения тела различными способами, вплоть до измельчения костных тканей и/или полной кремации.

Исходной позицией здесь является оставление тела умершего в том состоянии, в котором оно оказалось в момент смерти. Однако в этой позиции тело может быть подвергнуто действиям промежуточного характера: обмыванию, обряжанию, раскрашиванию и т.п. Такие действия могут иметь как самостоятельное значение, т.е. завершаться погребением тела или его выставлением, так и подчиненное значение, т.е. предварять одно из вышеназванных фундаментальных направлений.

В то же время в каждом конкретном случае процесс, идущий в одном из основных направлений, может быть остановлен на определенной стадии и останки умершего в том состоянии, в котором они оказались к этому моменту, могут быть подвергнуты прямо противоположному обращению. Кроме того, каждому из названных воздействий может подвергаться не все тело, а отдельные его части.

После того как умерший подвергнется всем установленным (предваряющим) операциям, последующие завершающие обрядовые действия как бы вновь оказываются в отправной точке, из которой дальнейший процесс обращения с телом умершего или его останками может опять-таки пойти по одному из двух разнонаправленных путей.

1) Один путь ведет к погребению умершего — его тело переносится в тафосферу<sup>5</sup> и изолируется, т.е. помещается в замкнутое пространство, где оно лишается соприкосновения с первоначальной окружающей средой. Итог — погребение.

2) Другой путь не приводит к погребению (сокрытию) тела умершего и оно в неизолированном состоянии сохраняется в моросфере<sup>6</sup> или переносится в биосферу. Итог — выставление.

Исходной позицией здесь является оставление тела умершего на месте смерти. Однако в этой позиции может происходить формальный перевод умершего и части окружающего его пространства в моро- и/или тафосферу, закрепляемый особыми ритуальными действиями, например, табуированием тела умершего и его жилища.

В то же время в каждом конкретном случае процесс, идущий в одном из основных направлений, опять-таки может быть остановлен на определенной стадии и останки умершего, в том состоянии, в котором они оказались к этому моменту, могут быть подвергнуты прямо противоположному обращению: незахороненные подвергаются погребению, а захороненные эксгумируются и перезахораниваются или переносятся, например, в биосферу, где подвергаются выставлению. Кроме того,

каждому из описанных действий может подвергаться не все тело, а отдельные его части.

(Как погребение, так и выставление могут носить и промежуточный, временный характер, т.е. непосредственно входить в цикл предваряющих обрядовых действий в качестве возможных способов обращения с телом умершего: к примеру, погребение умершего в земле с целью высвобождения его костей и последующее их выставление; или, наоборот, выставление умершего на воздухе с целью высвобождения его костей и последующее их погребение.)

Исследования в области морфологии погребений показывают, что их конкретные формы определяются не только характером общественных отношений, но и характером общих и специфических законов, действующих в сфере самой погребальной практики. Действие общих и частных законов вызывает явление вневременного и внепространственного изоморфизма погребального обряда, т.е. заметную повторяемость форм и способов обращения с умершими с момента появления первых преднамеренных погребений и до современности. Другими словами, определенные виды погребений как бы не имеют "исторического детства", ибо их формы повторяются с древности до современности и уже в мустье известен фактически полный набор их основных вариантов. Более того, вся дальнейшая история погребальных обрядов в целом не позволяет говорить о линейной эволюции, т.е. о развитии погребений от простых форм к сложным. К примеру, любые погребальные сооружения представляют собой модификацию или сочетание двух изначально существующих архетипов: "ямы" и "насыпи" (т.е. углубления и возвышения<sup>7</sup>); погребальный инвентарь (если он предусмотрен) традиционно (с эпохи среднего палеолита) избирается из трех сфер: производственной, бытовой и идеологической, а дополняющие погребение структуры (если они устраиваются) также традиционно представлены меморативными сооружениями, остатками поминальных тризн и пиршеств, кладовыми, кострищами и т.п. Иначе говоря, погребальный комплекс<sup>8</sup>, представляющий собой систему из четырех взаимосвязанных и взаимозависимых составляющих (двух постоянных: погребальное сооружение и останки погребенного<sup>9</sup>; и двух переменных: погребальный инвентарь и дополнительная ("сопутствующая") структура<sup>10</sup>), окончательно формируется уже в мустьерское время и не получает в дальнейшем ни принципиально новых дополнений, ни принципиально новых конструктивных решений.

Таким образом, погребальный обряд представляет собой настолько жестко детерминированную систему, имеющую крайне ограниченное вариационное поле конечных результатов, что вне культурно-исторического (археологического) контекста морфология отдельного погребения (особенно, если оно безынвентарно) не может быть использована в качестве культуроразличительного признака, — одни и те же формы погребений встречаются в разные исторические периоды или в пределах одной эпохи, но у разноэтничного и/или разнокультурного населения; за одними и теми же формами погребений скрываются разные формы общественных отношений и, наоборот, сходные формы общественных отношений порождают различные формы погребений.

На фоне вышеизложенного очевидным парадоксом прозвучит утверждение о том, что в мире зафиксировано прямо-таки "сказочное" разнообразие форм и способов обращения с умершими. Однако следует иметь в виду, что разнообразие это скорее мнимое, чем действительное, так как оно существует не столько за счет бесчисленного множества различных типов обращения с умершими, в том числе и различных форм их захоронения, сколько за счет многочисленных сочетаний их отдельных элементов, которые сравнительно легко выделить, подобрав к этой системе сочетаний и взаимоотношений определенный ключ, как это, например, было сделано В.Я. Проппом в отношении сказки<sup>11</sup>.

Сразу следует сказать, что ключ к созданию тафологических классификаций был обнаружен по крайней мере еще в XIX столетии. Однако пугающее обилие обрядов привело к тому, что попытки создания общих классификаций предпринимались крайне редко и основное внимание исследователей сосредоточивалось на создании классификаций частного характера. Тем не менее, некоторое число общих классификационных схем все же было предложено. Причем, в отдельных случаях при их построении был использован тот самый "универсальный" ключ, суть которого состоит в давно замеченной двойственности, проявляющейся в отношении к умершему. Эта двойственность выражается, с одной стороны, в стремлении как можно дольше сохранить умершего среди живых (со всеми вытекающими из этого последствиями), а с другой — как можно скорее устранить его из среды живых.

В наиболее последовательном виде попытки применения этого "золотого ключика" были предприняты в XX в. в сравнительно простой классификации французского этнолога Ж. Монтандона<sup>12</sup> и в относительно сложной классификации советского этнографа С.А. Токарева<sup>13</sup>. Но, как и другие построения подобного рода, они также оказались неудовлетворительными, поскольку первый исследователь не пошел дальше исходного деления, а второй пытался построить некое подобие генеалогического древа, что заранее было обречено на неудачу, так как отсутствие линейной эволюции в тафогенезе волей-неволей заставило исследователя создать перекрестную классификацию из-за необходимости введения исключаящих друг друга признаков.

Построение перекрестных классификаций является, по всей видимости, одним из двух основных пороков, препятствующих построению как общих, так и частных схем и моделей. Второй, не менее распространенный порок существующих классификаций — нарушение объема понятия. Вышесказанное можно легко проиллюстрировать двумя конкретными примерами. 1) Исследователь, из исходной позиции — "стремление удержать тело умершего среди живых", выводит два полярных типа обращения с покойником: "зарывание тела в землю" и "хранение его в жилой хижине"<sup>14</sup>, в то время как первый тип относится к классу "погребение", а второй — к классу "выставление". 2) Исследователь, на одном иерархическом уровне (в качестве способов погребения) рассматривает

ингумацию и кремацию<sup>15</sup>, в то время как первая, как правило, является завершающим актом погребального ритуала, а вторая — предваряющим способом обращения с телом умершего, за которым может последовать погребение останков в форме той же ингумации (т.е. зарывание их в землю) или их выставление (т.е. рассыпание пепла по поверхности земли, воды и т.п.).

В создаваемой классификации (здесь предлагается первая, наиболее общая ее модель) автор статьи прежде всего попытался избежать подобного рода ошибок и затем максимально использовать тот "волшебный ключик", о котором уже упоминалось, и который, как оказалось, подходит не только к "таинственной дверце", называемой исходной дихотомией в обращении с умершими.

Так как создание "генеалогического древа" представляется невозможным<sup>16</sup>, то, вероятно, следует строить разноуровневые модели, которые, как кажется, позволяют описать не только все когда-либо зафиксированные формы и способы обращения с умершими, но и дадут возможность разработать своего рода код для описания любого конкретного обряда, что может помочь в составлении Указателя известных погребальных ритуалов, необходимость составления которого назрела, очевидно, уже давно.

Как уже говорилось, в основе обращения с умершими как бы заложена пара равновеликих сил, действующих на разных его ступенях совместно и/или попеременно в разных направлениях и приводящих к разным конечным результатам. Поэтому в реализации конкретных форм "культы мертвых" постоянно присутствуют определенные виды дихотомии, по которым и строится отношение к умершему — условно позитивное и условно негативное: "привязанность" — "неприязнь", "безбоязненность" — "страх", "оставление среди живых" — "устранение из среды живых", "трупосохранение" — "трупои уничтожение", "выставление" — "погребение" и т.п., что, как представляется, и дает ключ к созданию базовой модели (рис. 10), которая и положена автором в основу дальнейших разработок в этой области. Реализацию этих разнонаправленных сил можно назвать фундаментальными путями тафогенеза, которые, совместно с общими и частными законами (см. выше), приводят к вариантам конкретных погребений, а выбор пути определяется характером общественных отношений.

На предлагаемой схеме представлена модель известных типов обращения с телом умершего и их возможных сочетаний. Опираясь на эту модель, можно в виде некоей формулы записать любое конкретное погребение или выставление на первом, наиболее общем, уровне его классифицирования.

Возьмем для примера, правда, не слишком удачное, но весьма типичное в археологической литературе описание погребения "купца на древнем Селигерском пути"<sup>17</sup>. Погребение датируется XI в. н. э. Оно обнаружено в Березовецком курганном могильнике, расположенном на берегу северо-западного залива оз. Селигер. Могильник находится на берегу залива, напротив соименного и, по-видимому, одновременного с ним Березовецкого городища. "Курган (№ 81. — Ю.С.) находился в центральной части кладбища и едва был за-

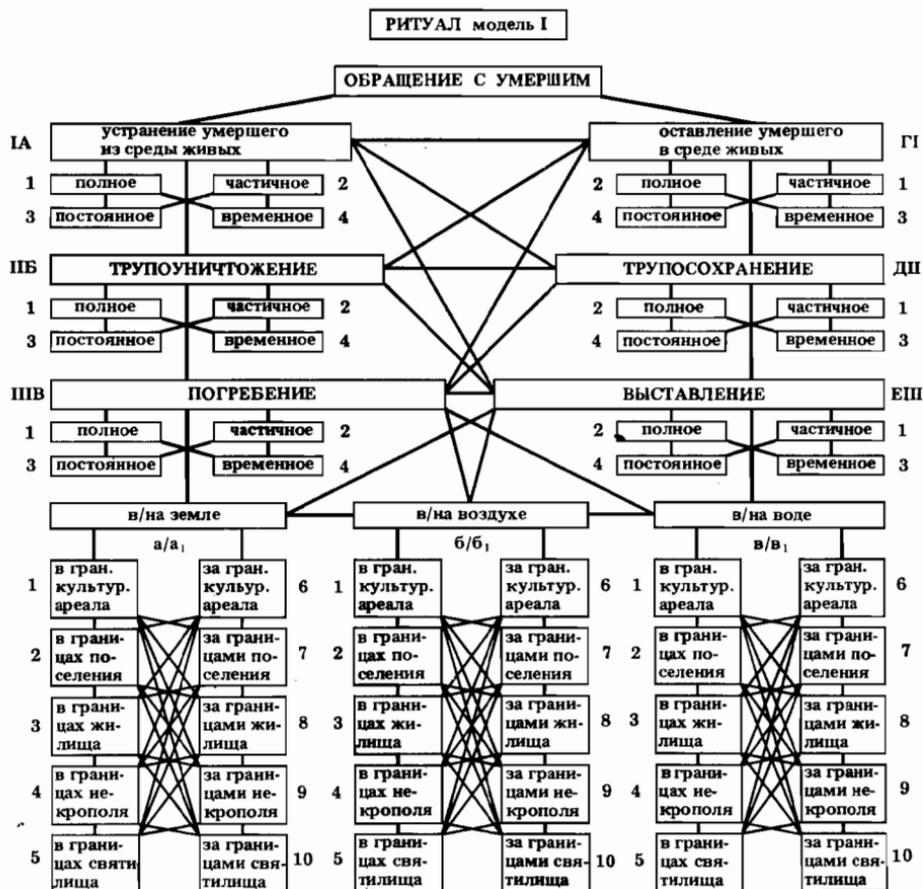


Рис. 10. Модель известных типов обращения с телом умершего и их возможных сочетаний.

метен среди более высоких окружающих насыпей (высота 0,6 м)<sup>18</sup>. Под насыпью в неглубокой яме остатки мужского костяка свидетельствовали, что погребенный лежал на спине с вытянутыми руками, ориентированный головой на запад. От скелета сохранились лишь фрагменты черепа, правой руки и кости голени. На черепе погребенного найдены остатки головного убора из войлока; выше левого плеча у черепа лежал небольшой цилиндрический замочек из железа с напаян-

ными продольными медными полосками. С левой стороны костяка у пояса обнаружены "карманные" складные весы для взвешивания серебра, монет и других мелких предметов. Довольно массивные чашки весов, сделанные из бронзы, сложены были одна в другую, вместе с коромыслом и железной иглой; частично уцелели шнурки, на которых подвешивались чашки. Все это находилось в круглой коробочке, выточенной из дерева по форме и размеру чашек весов, сверху покрытой кожаными футляром. Последний при помощи тонкого кожного ремешка прикреплялся к поясу. С правой стороны костяка также в области пояса, в мешочке из грубой растительной ткани находились четыре гири, каменный шарик и небольшой железный нож".

Из приведенного описания ясно, что в данном могильнике устроено типичное погребение, совершенное по обряду трупоположение в земле. Оно произведено за пределами поселения, но в границах некрополя, относящегося к данному поселению и соответственно в границах культурного ареала. В то же время плохая сохранность и совершенно некомплектное состояние скелетных остатков погребенного (учитывая хорошую сохранность других органических веществ: войлок, ткань, кожа, дерево<sup>19</sup>) наводит на мысль о том, что изначально в могиле оказались не все останки умершего. Однако полной ясности по этому вопросу нет и безусловное определение типа предваряющих действий проблематично. Тем не менее, памятуя о том, что существовавший в то время ритуал предполагал помещение в могилу целого трупа, предпочтительнее его определить как тип трупосохранение. И последнее, если в конце всего цикла обращения с умершим совершается погребение, то уже одно это предполагает отнесение ритуала к типу устранения умершего из среды живых.

Итак, согласно предлагаемой модели, описание данного погребения имеет следующий вид: тип — I A 1, 3 Д II 1 /?/, 3 III B 1, 3, подтип а 1, 4, 7, где I A 1, 3 — полное и постоянное устранение умершего из среды живых, при Д II 1 /?/, 3 — полным /?/ и постоянном трупосохранении и III B 1, 3 — его полное и постоянное погребение, совершенное а 1, 4, 7 — в земле, в границах некрополя, за пределами поселения, но в границах культурного ареала.

Думается, что путь создания многоуровневых моделей может оказаться перспективным, так как они позволяют не только описать каждое конкретное погребение /выставление на любом уровне его классификации, а также описать любой тип предваряющих операций над телом умершего, но и дают возможность производить сопоставления между ними как в целом, так и на каждом иерархическом уровне.

В заключение хотелось бы отметить, что в эгиде, помещенной над предлагаемой моделью, выделены те два определяющих типа отношения к умершему со стороны живых, один из которых — "позитивный" — и породил, по всей видимости, древнейшую в истории человечества космологическую модель, т.е. позволил человеку впервые создать собственный, сугубо искусственный мир — мир мертвых.

## Примечания

<sup>1</sup>Тафология — от греческих слов таφος — похороны и логос — знание. Термин введен автором в 1983 г.: *Смирнов Ю.А.* Тафология: Попытка системного подхода // Человек и его природное окружение в древности и средневековье: Материалы совещания 25—26 января 1983 г. М., 1985. С. 17—23.

<sup>2</sup>*Смирнов Ю.А.* Мустьерские погребения. Автореферат дис. канд. ист. наук. М., 1985.

<sup>3</sup>Закон Ньютона. Имеется в виду закон всемирного тяготения.

<sup>4</sup>Закон Нистена. Согласно закону Нистена, процесс окоченения тела обычно начинается через 4—12 часов после смерти. От нижней челюсти оно переходит на шею и мышцы затылка, затем спускается ниже. Исчезает в том же порядке в течение 6 дней, когда начинается процесс разложения. Исходя из этого, следует помнить, что поза погребенного, заданная ритуалом, может быть придана его телу либо до развития окоченения, либо после окончания этого процесса.

<sup>5</sup>Тафосфера — область нахождения останков умершего после их окончательного погребения и вплоть до момента их вскрытия (если таковое происходит). Любое погребение может быть совершено в пределах трех базовых сфер геосистемы (литосфера, гидросфера, атмосфера) или на их границах, а с 80-х годов XX в., т.е. с развитием космонавтики, и за пределами геосистемы. Термин введен автором в 1983 г. — *Смирнов Ю.А.* Тафология...

<sup>6</sup>Моросфера (от греческого морос — смерть) — сфера смерти или область посмертного нахождения и распада органических соединений. Локализуется в биосфере и играет определяющую роль в ее обменных и трофических структурах. Моросфера является самостоятельной частью биосферы и в определенных случаях представляет собой промежуточную ступень в процессе перехода погибших организмов из биосферы в тафосферу. Ступень — на которой происходит частичная деструкция и сортировка материала до его захоронения или его полное разрушение. Таким образом, смерть любого организма можно определить как переход из биосферы в моросферу. Термин введен автором в 1983 году, — *Смирнов Ю.А.* Тафология...

<sup>7</sup>Топологически — полусфера: в нижнем полупространстве и полусфера в верхнем полупространстве, где полусфера — это вмещающий умершего объем любой формы, а граница пространства — уровень дневной поверхности.

<sup>8</sup>*Леонова Н.Б., Смирнов Ю.А.* Погребение как объект формального анализа // КСИА, 1977. Вып. 148. С. 16—23.

<sup>9</sup>В меморативном погребении — кенотаф — наличие погребенного или, по крайней мере, одной из его ипостасей, подразумевается.

<sup>10</sup>Автор данной статьи, в целях создания более строгой и одновременно более дробной классификации, необходимой для изучения конкретных погребений, предлагает дифференцировать не только понятие "дополнительная структура", но и понятие "погребальный инвентарь". Такое разграничение можно произвести, базируясь на локализации погребального инвентаря и дополнительных структур и учитывая характер их связи с погребальным сооружением, его архетип и его структурную сложность. Так, 1) инвентарь, находящийся в пределах могилы, т.е. в непосредственной близости от погребенного, следует определять как сопрождающий; инвентарь, находящийся за пределами могилы, но в пределах сравнительно сложного погребального сооружения, скажем, курганной насыпи, следует определять как сопутствующий; инвентарь, находящийся как за пределами могилы, так и курганной насыпи, но, скажем, на ее древней поверхности, или у ее подошвы, или же в ровике и т.п., следует определять как соопредельный; инвентарь, находящийся за пределами погребального комплекса, но могущий использоваться (или перманентно использующийся) при устройстве погребения (в широком значении слова устройство) или совершения положенных традицией обрядов (например, поминальных), следует определять как сопричастный. 2) Дополнительную структуру, находящуюся в пределах могилы, но не являющуюся конструктивным элементом погребального сооружения (т.е. объема или объемов, вмещающих останки погребенного), например, кострище или кладовая, следует определять как сопрождающую; дополнительную структуру (например, то же кострище, или "заупокойный храм"), находящуюся за пределами моги-

лы, но, скажем, в пределах курганной насыпи, следует определять как сопутствующую; дополнительную структуру, находящуюся за пределами погребального сооружения (например, тот же "заупокойный храм" или дорога, ведущая к месту захоронения, или ров вокруг погребального сооружения и т.п.), следует определять как сопредельную; дополнительную структуру, находящуюся за пределами погребального комплекса (например, памятник павшим, установленный не на месте непосредственного их захоронения), следует определять как сопричастную.

<sup>11</sup>Пропи В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

<sup>12</sup>Montandon G. L'ologénèse culturelle. P., 1934.

<sup>13</sup>Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964.

<sup>14</sup>Там же. С. 171.

<sup>15</sup>Лебедев Г.С. Разновидности обряда трупосождения в могильнике Брнка// Статистико-комбинаторные методы в археологии. М. 1970. С. 180—190; или Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Социальная реальность — идеология — погребальный комплекс. К проблеме соотношения// Конференция "Идеологические представления древнейших обществ": Тез. докл. М., 1980. С. 30—32. Данный случай нарушения объема понятия типичен, если не сказать, культурно традиционен, — см., например, определение "четырех (традиционно китайских. — Ю.С.) способов захоронения: (т.е. сокрытия!, подчеркнуто мною. — Ю.С.) утопление, сожжение, погребение и выставление в поле на съедение птицам и зверям". См.: Большой китайско-русский словарь. М., 1983. Т. 2. С. 3092. Последний пример особенно типичен, но если подобного рода "клише" еще возможны в культурологическом контексте, то они совершенно недопустимы в классификационных построениях.

<sup>16</sup>Во всяком случае, следует отказаться от "кладогенетических" построений (т.е. классификаций в виде ствола, с расходящимися и переплетающимися ветвями) и перейти к построениям "фамногенетического" (кустообразного) типа, предполагающих наличие параллельного развития разнородных направлений, или же к созданию многоуровневых моделей, строящихся по принципу бинарных и/или триарных оппозиций, т.е. использовать внутреннюю дихотомию самого тафогенеза с учетом наличия в нем промежуточных вариантов.

<sup>17</sup>Успенская А.В. Погребение купца на древнем селигерском пути// Средневековая Русь. М., 1976. С. 39—40.

<sup>18</sup>Курган расположен на границе между насыпями, содержащими трупосождения, и курганами, в которых покойники похоронены по обряду "ингумации" (Успенская А.В. Погребение купца... С. 40).

<sup>19</sup>По всей вероятности, ткань, кожа и дерево могли сохраниться, по крайней мере частично, благодаря коррозии металла, с которым они соприкасались, но наличие войлока на черепе все же ставит под сомнение естественный характер причин плохой сохранности и некомплектного состояния скелетных остатков погребенного.

## Ритуальная пища литовцев на похоронах и поминках

После христианизации литовцев в конце XIV в. и жемайтов в начале XV в. продолжало существовать много старинных верований и сопровождавших их обрядов, особенно связанных с похоронами и поминками. Конечно, в течение нескольких столетий христианство внесло изменения в эту область народной жизни: некоторые древние элементы были упразднены, введены новые. По литературе и этнографическим записям можно проследить за изменениями в употреблении пищи в связи с похоронами и поминками у литовцев в период с XVI по XX в.

В данной статье пища рассматривается в историко-бытовом аспекте в очередности погребально-поминальной обрядности. Пища применялась в четырех этапах погребальной обрядности: во время бдения, похорон, поминального обеда и поминок.

На протяжении исследуемого периода пища и напитки клались в могилу или в гроб, а также употреблялись участниками похорон и поминок, однако и в последних двух случаях они, по представлениям литовцев, адресовались умершему.

В XIX в. и в первой половине XX в. умершего у литовцев хоронили на третий день после смерти. Короткое время бдения свидетельствовало бы, что домочадцы не жалеют умершего или желают быстрее от него избавиться. Собравшиеся родственники и соседи пели религиозные песни, молились за душу умершего и других умерших родственников. Собравшихся приходилось несколько раз кормить. Поэтому приходилось резать годовалого или двухгодовалого быка или колоть свинью, печь хлеб и пироги (последние иногда покупались), варить пиво. А более бедные люди приходили на бдение, где могли досыта поесть. Но если во время бдения каждый мог прийти и каждый в определенное время приглашался к столу покушать, то в траурном обеде участвовали те, которые провожали умершего на кладбище.

Еще в XIX в., особенно в Восточной Литве, любителям курить в гроб клали трубку и кисет с табаком или нюхательный табак в табакерке из рога животного и приспособления для зажигания табака, а любителям выпить — бутылку водки. Вариантом такого обычая следует считать обливание после похорон могилы водкой. Имеются также упоминания, что в XVI—XIX вв. во время бдения в гроб клали хлеб. По народному толкованию, вышеуказанные предметы в гроб клались, во-первых, для того, чтобы умершему было чем подкрепиться, во-вторых, чтобы он легче мог отвыкнуть от этих предметов и, в-третьих, чтобы умерший не унес с собой долю живых. Все эти обычаи отражают дохристианское воззрение о продолжении земных форм жизни и после смерти.

Перед вывозом умершего из дома кто-нибудь обносил блюдо с

едой вокруг гроба и угощал присутствующих. Причина этого действия, как и вышеуказанная: "чтобы умерший не унес доли из этого дома" (окрестности Купишкис). В XVI—XVIII вв. западными литовцами хлеб и кувшин с пивом клались в могилу во время похорон. Пиво является старинным напитком литовцев, оно употреблялось во всех торжественных случаях. В XVII в. у западных литовцев в случае, если у умершего оставалась жена или у умершей — муж, участники похорон из большого горшка у могилы ели вареное мясо. Этот обычай был упразднен духовенством как пережиток язычества. Видоизменением обряда следует считать существовавший в Западной Литве еще в начале XX в. обычай после похорон на могиле раздавать нищим милостыню — хлеб, пиво, в редких случаях и деньги.

До середины текущего столетия родственники умершего и соседи на траурный обед приносили пирог, мясо, сыр, масло, т.е. такие продукты, которые считались хорошими и которые разрешалось в это время употреблять. Крестьяне этот обычай объясняют как помощь пострадавшей семье. К реликту обрядового значения следует отнести обычай во время бдения класть на стол целую буханку хлеба. Это делалось при похоронах хозяина или хозяйки дома. По народному толкованию, это делалось для того, "чтобы умерший долю живых из дома не унес". Кроме того, женщины, приходившие навестить умершего, клали на стол куски хлеба, которые затем раздавались нищим.

В XVIII в. у западных литовцев траурный обед начинал старший сын или кто-нибудь из самых близких родственников умершего. Начиная траурный обед, отпив из ковшика пиво и часть его выплеснув на землю для Жеминеле (богиня земли и плодородия), молился богу за умершего. Участники траурного обеда после песнопения бросали на землю перед едой также по 3 куса хлеба и мяса и отливали по 3 ложки пива. В XIX в. крестьяне старались устраивать богатое угощение, чтобы участники похорон остались довольными. Думали, что на траурный обед приходит угощаться душа умершего и еще со своими родственниками; если они видят довольных участников, то после угощения возвращаются удовлетворенными в свое место обитания.

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

В XIV—XX вв. на траурном обеде и на поминках подавались те же блюда: хлеб, пирог, вареный картофель, вареное мясо, сыр, масло, а в постные дни вместо мяса — сельдь, а у жителей приозерных местностей — и пресноводная рыба. Имеются упоминания об употреблении такого старинного блюда, как каша. Пирог ели с чаем из местных домашних и дикорастущих растений, а в первой половине XX века — с суррогатным кофе. В бедных семьях довольствовались хлебом и небольшим количеством мяса или сельди и кофе. В Запад-

ной Литве в настоящее время в начале траурного обеда подается горячий суп (щи или борщ), особенно в холодное время года.

Угощение устраивалось и на поминках, происходивших через год после смерти. В XVI в. западными литовцами поминки совершались в корчме; на поминках перед едой каждый участник бросал на землю душе умершего немножко еды и отливал пива. В XVI в. поминки с угощением устраивались ежегодно в течение 3—4 лет подряд, а в XIX—XX вв. — только раз, через год после смерти. Более зажиточные крестьяне устраивали их также на девятой, на сороковой день или через полгода после смерти, однако такие поминки были уже без вышеупомянутых обрядов перед едой.

Поминание всех умерших по католическому календарю, происходило 2 ноября. К этому дню в XIX в. были приурочены и старинные народные поминки, которые раньше происходили в октябре. В XIX в. крестьяне после уборки урожая устраивали поминки родственников: приглашали родственников и соседей, угощали. Во время этого угощения по традиции оставляли у стола пустое место для умершего или умерших родственников, посвящали им первую ложку еды и несколько рюмок водки или для них клались на стол блюда и напитки. Эта еда оставлялась на столе и на ночь. Если стол трещит, то говорили, что души умерших угощались. А в окрестностях Паневежиса крестьяне накануне дня поминания несли умершим на кладбище еду (блюдо с творогом и варениками) для угощения душ умерших (творог и вареники являлись излюбленными блюдами в упомянутой местности). Вместе с едой несли на кладбище полотенце и воду душам для умывания. Кроме того, в день всех святых (1-го ноября) крестьяне относили в костел хлеб, иногда мясо, пиво и отдавали нищим, чтобы те помолились за души их умерших родственников. Этот обычай следует считать заменой прежнего обычая класть хлеб в гроб и на стол.

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

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

## Литература

- Balys J.* Lietuvių kalendorinės šventės. Silver Spring, 1978.  
*Balys J.* Mirtis ir laidotuvės. Silver Spring, 1981.  
*Buracas B.* Mirusiųjų garbinimo papročiai Aukštaitijoje // Ūkininko patarėjas. Kaunas, 1937, Nr. 44.  
*Čilvinaitė M.* Sarginimo, marinimo ir laidotuvių papročiai // Gimtasai kraštas. Šiauliai, 1943, Nr. 31.  
*Čilvinaitė M.* Šventės ir jų apeigos // Gimtasai kraštas. Šiauliai, 1935, Nr. 2.  
*Dulaitienė (Glemžaitė) E.* Kupiškėnų senovė. Vilnius, 1958.  
*Jonušas A.* Žylakių kaimas. — Рукопись в Отделе этнографии Института истории АН ЛитССР, N 184.  
*Katkus M.* Raštai. Vilnius, 1965.  
*Kibort J.* Gaš paskutinis // Wisła. T. 17. W-wa, 1903.

- Končius I.* Žemaičio šnekos. d. 1. L. 1961.
- Milius V.* Aprašai įvairiomis temomis. — Рукописи в Отделе этнографии Института истории АН ЛитССР, N 350.
- Невская Л.Г.* Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.
- Obrzęd pogrebowy dawnych Żmuidzinów* // *Przyjacieł domowy*. Lwów, 1851, Nr. 1.
- Praetorius M.* *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne*. Berlin, 1871.
- R-čių Jonas (Reitelaitis J.)*. Gudelių parapijos monografija, kn. 2, d. 3. Lietuvių tauta, Vilnius, 1914.
- Šliavas J.* Žemelio apylinkės. Kaunas, 1985.
- Staugaitis J.* *Zanavykai* // Švietimo darbas, Kaunas, 1921, Nr. 3—4.
- Uyšniauskaitė A.* Laidotuvių papročiai Lietuvoje XIX a. pirmaisiais dešimtmečiais // Lietuvos kultūros istorijos, Vilnius, 1961. T. 3.
- Zemaitienė U.* Suvalkiečių laidotuvių apeigos ir raudos // *Ateitis*. Brooklyn, 1951. Nr. 4.

*Л.И. Акимова*

## Об отношении геометрического стиля к обряду кремации

На ранних этапах развития культуры искусство тесно связано с погребальным обрядом. Большинство дошедших до современности античных вещей, хранящихся ныне в музеях, — это погребальные памятники. Однако взаимоотношение между такими памятниками и обрядом, для которого они предназначались, пока остается во многом неясным. Как отражало искусство развитие сферы представлений о смерти? Каковы были закономерности этого развития? Ответы на эти вопросы необходимо искать, чтобы приблизиться к пониманию сущности античного мировосприятия и жизни древности в целом.

Одна из наиболее сложных в этом кругу — проблема отношения в античности ингумации и кремации — двух форм погребального обряда, которые считаются ведущими. Ингумация возникла значительно раньше и в принципе доминировала в странах Средиземноморья до конца античной эпохи, но с позднего неолита появилась кремация<sup>1</sup>, и с тех пор она выступала по отношению к ингумации в сложных, странных аспектах: то временами кремация, казалось бы, оттесняла ингумацию на второй план (конечно, в определенных центрах Греции), то сама совершенно исчезала, оттесняемая обычной ингумацией, то они шли, параллельно сосуществуя, как, например, принято считать для классической Греции, — во всяком случае, для Атики. Почему так происходило? В чем заключалась специфика смысла этих двух обрядов? Нам представляется, что пролить свет на этот сложный вопрос может искусство, в частности, геометрической эпохи (X—VIII вв. до н.э.). Это был очень сложный момент в развитии греческой культуры — переход от "доисторической" крито-микенской эпохи к "исторической", породившей классическую античность. Искусство этого времени было чрезвычайно ограничено в отношении

жанров и типов и сводилось, за небольшим исключением, к созданию разного рода погребальных памятников, в основном расписных ваз. Эти геометрические вазы не были предметами прикладного искусства в современном смысле слова: они объединяли в себе признаки архитектурного объекта, скульптурного тела и живописной картины и являлись по существу монументальными, космическими вещами, заключающими в себе всю основную информацию о мире и человеке, выработанную эпохой.

Поскольку геометрические вазы предназначались для захоронений, их эволюция не могла рассматриваться вне связи с погребальным обрядом. И здесь выявилась любопытная закономерность. В искусстве (в том числе и погребальном) II тыс. до н.э. доминировали сюжетные, фигуративные, образные формы. Но около 1050 г. до н.э., в период протогеометрики, образная система начинает постепенно сменяться условной, символической, знаковой ("геометрической")<sup>2</sup>. Параллельно — и даже с небольшим опережением — идет и смена погребального обряда. Вместо ингумации, доминировавшей в микенскую эпоху, все шире начинает вводиться кремация — она отмечена в ряде центров Греции, таких, как Родос, Кос, Эвбея, Крит<sup>3</sup> и особенно Афины, богатый некрополь керамик которых исследован наиболее систематически и тщательно<sup>4</sup>. Взаимосвязь нового стиля в искусстве с новым погребальным обрядом ("новым" относительно, так как геометрический стиль — явление, распространенное в искусстве неолита, например, в культурах Сескло и Димини в Фессалии<sup>5</sup>, и кремация также имела место в III тыс. до н.э.<sup>6</sup> и sporadически во II тыс. до н.э. — на Крите, в ряде микенских центров, в поселении Троя-VI<sup>7</sup>), насколько нам известно, никем сомнению не подвергалась. Но и не была объяснена: каким образом обряд кремации связан со становлением нового стиля в искусстве?

Дальнейший ход развития геометрической культуры подтверждает факт взаимодействия искусства с ритуалом погребения. Вплоть до средней геометрики (второй половины IX в. до н.э.), когда кремация стала проникать в некрополи Греции, формы и роспись ваз отличались подчеркнутой отвлеченностью, своего рода принципиальным геометризмом: отдельные части ваз соединялись друг с другом более или менее механически, без органического перехода частей, а рисунок на них, предельно геометризованный, "орнаментальный", был семантически закодирован и абсолютно лишен натурализма. Однако со второй половины IX в. до н.э. заметны существенные сдвиги: знаковый характер росписи стал проникаться образным смыслом: в композициях появились отдельные фигуры, а затем и целые сюжетные повествования вроде особенно популярных в поздней геометрике сцен оплакивания покойника — *πρόθεσις* и выноса его к месту захоронения — *εκφορά*<sup>8</sup>. Меняется и образный строй вазы: снимается ее первоначальная чернота, поразительная в искусстве ранней геометрики<sup>9</sup>, ваза "осветляется" и нередко становится сплошь расписанной орнаментом — снизу доверху. Примерно с середины IX в. до н.э. кремация в ранее отмеченных греческих центрах, и особенно в

Афинах, снова начинает уступать место ингумации, и с этого времени оба обряда в практике захоронения сосуществуют, хотя, по мнению некоторых специалистов, ингумация применялась чаще<sup>10</sup>.

Из сказанного следует, что символическому, знаковому, "абстрактному" языку искусства более соответствует предназначение вещи для обряда кремации, фигуративному же, повествовательному, сюжетному, — для обряда ингумации. Почему так происходит? О том, что это явление не стоит в античной культуре особняком, говорит еще один факт ее истории. Как известно, в республиканском Риме, искусство которого отличалось относительной бедностью жанров и форм, в погребальном обряде господствовала кремация<sup>11</sup>. Она стала широко сменяться ингумацией во II в. при императоре Адриане<sup>12</sup>. Тогда же римское искусство утратило республиканскую "отвлеченность" и приобрело живописность, усложненную образность, развитую сюжетку. Предназначенные для ингумации умерших саркофаги стали одним из центральных жанров искусства — не только по их огромному количеству, но и по богатству мифологической иконографии, по общему духовному весу в римской культуре<sup>13</sup>.

Вернемся к геометрике. Геометрическая ваза, коль скоро она связана с погребальной сферой, не может рассматриваться вне ритуального контекста. Сосуд — хранитель сожженных останков умершего. В процессе кремации эти останки сведены к минимуму (прах и кости), к минимуму же сводится отведенное для умершего потустороннее, подземное пространство. На место камерных гробниц с саркофагами и пышных захоронений в толосах целых семейств<sup>14</sup> приходит неглубокая яма в земле с заключенной в ней урной (промежуточный этап — захоронения в цистах — огражденных камнями ямах<sup>15</sup>) с прахом одного (редко двух) умершего<sup>16</sup>. Если крито-микенские камерные гробницы и толосы были открыты для многократных захоронений<sup>17</sup>, геометрические могилы обычно использовались только один раз<sup>18</sup>.

Эта перемена свидетельствует о том, что в мировоззрении греков на рубеже II—I тыс. до н.э. совершался серьезный качественный сдвиг. Разрушалось представление о тождественных формах жизни на земле и под землей<sup>19</sup> — в жилом пространстве, семейным коллективом, непрерывно пополняемым и там и здесь, связанным внутри прочными родственными узами. Это разрушение не могло не повлечь за собой высвобождение индивида из-под власти традиции, отчасти разрыв с ней — с фамильным кланом и родом, ассоциирующимся с образом "предков", со всем миром подземности. Не случайно Ахилл в "Илиаде" говорит, что друг Патрокл ему дороже собственного отца и сына<sup>20</sup>. На место древнего представления о бессмертии в эпоху геометрики должно было прийти новое представление о нем (ни в одной древней культуре, порожденной мифосознанием, смерть не мыслилась окончательной). Можно предположить, что это новое представление о бессмертии, отчетливо зафиксированное Гомером, отразилось в появлении геометрического стиля и вместе с ним — обряда кремации.

Кремация, подобно ингумации, связана с конечным захоронением праха человека в земле, и эта общность гораздо более значима,

чем обычно акцентированное различие обрядов. Возможно, кремацию даже не стоит рассматривать как самостоятельный обряд, а лишь как усложненный вариант ингумации, при котором между двумя кардинальными моментами похорон — оплакиванием и захоронением — вводится промежуточный этап — сожжение тела и собирание оставшихся пепла и костей<sup>21</sup>. Кстати, этим можно объяснить тесное переплетение в античной Греции ингумации и кремации и постоянство их взаимосуществования. Но зачем сжигали умершего прежде, чем похоронить его в земле? Кремация была дорогостоящей процедурой — детально описанные в "Илиаде" похороны Патрокла<sup>22</sup> дают об этом хорошее представление.

Сожжение — это причащение тела огню, как последующая ингумация — причащение тела земле. Оставление его в земле навсегда говорит о той субстанциальной роли, которую играла подземная сфера в земледельческой идеологии и представлениях о бессмертии. Причащение земле эквивалентно жертве земле, причащение огню соответственно — жертве огню. Если жертва сжигается в огне, а затем хоронится в земле, значит, она сама мыслится состоящей из земли и огня<sup>23</sup>, двух первостихий и первоначал мира; более древним эквивалентом земли была вода, первоуродная стихия, в связи с чем, очевидно, в погребальном ритуале греков и римлян постоянно присутствовал факт возлияний<sup>24</sup>. Обряд кремации с последующей ингумацией как бы моделировал "первожертву"<sup>25</sup>, а стало быть, и "первотворение" — космогонический акт рождения человека из союза стихий.

В процессе кремации совершалось распадение человеческой субстанции на две составляющих — кости (вместе с прахом) и дым погребального костра<sup>26</sup>, "возвращение" их к первоначальным "родителям". "Родители" же эти — земля, с одной стороны (в ней хоронится прах), и небо, куда уносится ветром претворившееся в дым бренное тело<sup>27</sup>. Таким образом, умерший мыслится уже не целиком материальным существом, ведущим максимально подобную земной подземную жизнь, но в нем выделяется нематериальное, тонкое, "огненное" начало, принадлежащее верхнему миру; в нем просматривается будущая идеальная, небесная, "без-образная" суть, способная быть отделяемой от сути физической, противоположная ей по структуре и происхождению. Это разделение, совершаемое в процессе кремации, гарантирует исключение покойного из среднего мира — мира земного, сферы живых. Душа Патрокла, или "тень" его, говорит во сне Ахиллу: "Дай мне, печальному, руку, вовеки уже пред живущих я не приду из Аида, тобою огню приобщенный"<sup>28</sup>.

Но при этом акт кремации должен был заключать в себе усиленную возрождающую суть. Если при обычном захоронении тела в земле оно представлялось возрождающимся подобно растениям и злакам, что нового прибавляло к этому предварительное сожжение тела? Прежде всего, погребальный костер с его сжигающим огнем и светом можно рассматривать не только как абстрактное воплощение одной из первобытных стихий, но и как миниатюрное воспроизведение космического светила — солнца, игравшего в земледельческой мифологии столь выдающуюся роль. В таком случае сжигание тела

в костре было бы равноценно помещению тела в солнечный огонь и отсюда — отождествлению умершего с солнцем. Как известно, цикл бытия солнца в древней мифологии распадался на две фазы: дневная жизнь и умирание на закате — смерть под землей и возрождение утром на востоке. В этом плане умерший, помещенный в горящий костер, мог восприниматься как приобщенный к жизни вечно возрождающегося светила. Последующая ингумация его костей и пепла символизировала отправление "тени" умершего в подземный мир, где он должен был возродиться подобно подземному солнцу. Не случайно погребальный обряд в Греции совершался или после захода или перед восходом солнца<sup>29</sup>, в "ночной" фазе бытия светила, фазе его смерти-возрождения. Осуществление кремации непосредственно в могиле или в неглубокой яме поблизости от нее<sup>30</sup> также могло быть связано с этим представлением о посмертном, подземном возрождении умершего — солнца.

Немаловажную роль в этом процессе играло и следующее. Сожжение тела было возможно только на костре, а костер представляет собой не что иное, как сожжение дерева (деревьев, дров). Дерево сжигалось умерщвленное, срубленное, распиленное, то есть — аналогичное по состоянию бытия покойнику. Следовательно, умерший уподоблялся не только огню костра, но и питающему его дереву. Дерево — или в обобщенно-символическом варианте — "мировое дерево", "древо жизни", также умирало и возрождалось в огне, также уподоблялось в своем цикле бытия движению солнца. Умершее, сожженное дерево вместе с умершим — человеком и умершим — солнцем падало в подземный мир и там возрождалось<sup>31</sup>. Очевидно, таким именно образом могло представляться в геометрии возрождение после смерти: земледельческий миф о прорастании зерна, "умирающего" в земле и дающего побеги там же, наклонился на более древний, принадлежащий еще "охотничьей" стадии культуры миф о смерти и новом рождении солнца<sup>32</sup>. Этот архаизм, возникший на переломе от II к I тыс. до н.э., возможно, в какой-то мере способен объяснить и возвращение искусства к геометрическому языку IV—III тыс. до н.э.

Кремация, следовательно, с одной стороны, есть акт ускорения дезинтеграции "души" и "тела" в их старом крито-микенском варианте, с другой — процесс их нового воссоединения — регенерации. Подтверждение этой мысли можно видеть в одном любопытном явлении. Начиная с протогеометрики и вплоть до конца геометрической эпохи идет процесс разобщения земной и подземной сферы в погребениях. Погребальные расписные вазы начинают выходить из-под земли и становиться надгробиями<sup>33</sup>. При этом и урны не исчезают. Погребальный сосуд как бы зримо раздваивается и начинает существовать одновременно в двух разных пространствах (подземном — земном) и в двух временах (прошлом — настоящем и будущем). Урна с прахом и сосуд-надгробие нередко ставились на одной вертикали<sup>34</sup>, представляя собой как бы две формы одной и той же сущности, одну — невидимую живым, скрытую землей, другую — видимую и зримую. Важно, что урны с течением времени постепенно становились все более скромными, а сосуды-надгробия вроде дипи-

лонских амфор и кратеров — величественными и монументальными<sup>35</sup>. Последние не теряли связи с подземным миром: они заглублялись в землю при установке на могилах, "прорастая" над урной в земле. Эти сосуды-монументы стоят всегда на грани двух миров, земного и подземного, буквально являясь местом их встречи.

Сосуды-надгробия в ряде случаев имели отбитые днища. В них, как считают, совершались возлияния<sup>36</sup>, которые должны были проникать к останкам умершего и обеспечивать союз его "души" и "тела". Надгробный сосуд поэтому можно рассматривать не только как формально памятный знак, но и как жертвенник, алтарь, священное место. Хотя такие мемориальные сосуды в геометрике (в Аттике) исчезают к концу VIII в. до н.э., эта традиция в античности продолжала существовать и далее<sup>37</sup>.

Более всего сосуд-надгробие напоминал скульптуру, и уже в силу своих размеров (до 1,5 м высотой) и дифференцированной пластической формы напоминал собой человека<sup>38</sup>. Несомненно, это был "проросший" из захороненного в земле кремированного праха образ умершего, входящий в сознание живых в своем новом, возрожденном качестве — в качестве идеальной плоти (большое, но хрупкое тело), покрова-оболочки для бесплотной, нематериальной, бессмертной "души" (вместилище для жертвенной влаги — носителя жизни, *ψυχή*). Не случайно в дальнейшем (в VII в. до н.э.) на месте таких ваз появляются не только храмы-герооны, стелы, моделирующие образ "древа жизни"<sup>39</sup>, но главным образом статуи — материализованные образы умерших, воплощение их бессмертной сущности.

Сосуд-памятник, "проросший" над геометрической урной, подобен древу жизни (почему он повсеместно украшается с тех пор символами древа — пальметтно-лотосовым орнаментом и т.д.) и одновременно подземному солнцу, уже восходящему над поверхностью земли (под землей остается только его старая форма — урна, фаза "смерти"). Чернота обожженного лака к VIII в. до н.э., как говорилось, значительно стирается: позднегеометрические сосуды-надгробия светлые, сплошь украшенные. "Ночной" их облик метафорически также остался под землей: чернота ночи как подземной рождающей стихии уже не актуальна — умерший в образе надгробия возродился в мире живых. Сам сосуд — тоже кремированная, обожженная в жерле печи, как в утробе матери-земли, вещь, и, стало быть, он тоже приобщен к бессмертию. Он имеет огненную, солнечную природу, он причастен к подземному, творческому огню — впоследствии огню Гефеста<sup>40</sup>, и не случайно на многих ранних вазах фигурирует образ подземного неба как возрождающей сферы (в виде шахматного орнамента)<sup>41</sup> и подземного солнца в виде звезды или вписанного в окружность креста<sup>42</sup>, а от донца ваз расходятся лучи этого подземного возрождающегося светила<sup>43</sup>. Сам процесс сотворения вазы как космоса-вещи — это процесс оформления хаоса с помощью обжига — огня. Без этого вещь не могла бы преодолеть свою смертную природу, стать прочной, вечной, идеальной. Огонь сообщает бессмертие не только умершим, но и памятникам искусства.

В свою очередь и человек, появляющийся на позднегеометрических

вазах, изоморфен самому сосуду, на котором он изображен, и древу жизни и подземному солнцу, которым тот уподоблен. Он всегда изображается в переходной фазе бытия — от смерти к новой жизни. Чаще всего он — умерший, но оживающий: оплакиваемый — "орошаемый" влагой, как семя в земле, окруженный потоками воды и растениями, шахматными пологами — образом подземной возрождающей сферы. Его оживание и возрождение иногда обозначено открытыми глазами<sup>44</sup>, а глаза в мифопоэтической традиции тождественны солнцу. Это восходящее солнце и проросший злак и вместе с тем — старая телесная оболочка, в которой зарождается новая жизнь. Это тоже условность, образ памяти. Гомеровские поэмы, зафиксировавшие уровень развития человеческого сознания в эпоху геометрики, не дают ничего близкого этим вазописным, изобразительным мифологемам возрождения, дошедшим от глубокой древности. Они отрицают возрождение по смерти (герои Троянской войны обитают в виде "теней" в Аиде, и лишь некоторые удостоены пребывания на Островах блаженных)<sup>45</sup> и выводят всю проблематику космоса-природы и человеческого коллектива из потусторонней сферы в земной мир<sup>46</sup>. Подспудно эта мифологическая основа продолжала существовать еще долго, выходя за пределы античности.

И все же решительный поворот мирозерцания греческого общества от мира смерти к миру жизни совершился в эпоху геометрики. "Невидимый" мир Аида продолжал сохранять свою иррациональную власть над людьми, но отграничился от человеческой сферы. Умершие могли "оживать" во время жертвенного ритуала в зависимости от воли живых, как "оживают" напившиеся крови "тени", с которыми беседовал Одиссей<sup>47</sup>. Мотив забвения умерших, равно как и памяти о них, становится одним из ведущих в духовной традиции. Он перестает быть "неписанным законом", механизмом обрядовой инерционности, становясь сознательно формируемым принципом. В "Илиаде" тень Патрокла упрекает Ахилла: "Спишь, Ахиллес! Неужели меня ты забвению предал?"<sup>48</sup>. И Ахилл говорит: "Мертвый лежит у судов, не оплаканный, не погребенный, Друг мой Патрокл. Не забуду его, не забуду, пока я Между живыми влачусь и стопами земли прикасаюсь"<sup>49</sup>. Это звучит, с одной стороны, как обет подземным богам, но с другой — как крик души, как страстная жажда памяти об умерших (не обязательно кровных родственников), "реальная" связь с миром которых, в общем, порвалась навсегда.

Следовательно, введение кремации в Греции геометрической эпохи, повлекшее за собой смену "конкретного" художественного языка более "абстрактным", можно расценивать как результат появления новых представлений о судьбе человека, новых понятий о смысле жизни, новой, "земной" переориентации всего мировоззренческого комплекса. Фундаментальный поворот в развитии античной культуры, один из аспектов которого был затронут в данной статье, был связан еще с одним важным моментом — сменой бронзового века железным, что также отразилось в формировании нового взгляда на мир, в том числе и на потустороннюю судьбу человека<sup>50</sup>. Но это тема для особой работы.

## Примечания

<sup>1</sup>См.: *Gallis C.J. Cremation Burials from Early Neolithic in Thessaly//La Thessalie. Actes de la Table-Ronde, 21—24 Juillet, 1975, Lyon. Collection de la Maison de 18 Orient Méditerranéen, N 6, série archéologique, 5. Lyon, 1975; Jacobsen T.W. and Cullen I. A Consideration of Mortuary Practices in Neolithic Greece: Burials from Franchthi Cave // Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death. L. etc., 1981. P. 71—101; Hourmouziadis G. Burial Customs // Neolithic Greece. Ed. by D.R. Theocharis. Athens, 1973. P. 201—212.*

<sup>2</sup>*Desborough V.R.d'A. The Last Mycenaean and Their Successors. Oxford, 1964. P. 258; Bouzek J. Homerisches Griechenland im Lichte der archäologischen Quellen. Pr. 1969. S. 105 (с. 1025).*

<sup>3</sup>*Lorimer H.L. Pulvis et umbra // The Journal of Hellenic Studies, 53, 1933. P. 162f.; Coldstream J.N. Geometric Greece. L., 1979. P. 30f., 55f., 42f., 48f. etc.*

<sup>4</sup>*Poulsen H. Die Dipylongräber und die Dipylonvasen. Lpz., 1905; Kraiker W. und Kübler K. Die Nekropolen des 12. bis 10. Jahrhunderts. Brl., 1939; Idem. Die Nekropolen des 10. bis 8. Jahrhunderts, Berlin, 1942.*

<sup>5</sup>См.: *Tzoumas Chr. Αι προϊστορικά ακροπόλεις Διμηνίου και Εσσκλου. Athens, 1908; Wace A. and Thompson M. Prehistoric Thessaly. Cambridge, 1912; Hansen H. Early Civilisation in Thessaly. Baltimore, 1933; Orlandos A.K. Sesklo. To Ergon tés en Athénais Archaiologikés Etaireias. Athens, 1977. P. 88—93; Turoos B.C. Неолит Греции: Периодизация и хронология. М., 1969, табл. 3—9, 13—16.*

<sup>6</sup>См. выше прим. 1.

<sup>7</sup>*Blegen C.W. Troy and the Trojans. N.Y., 1963. P. 142f.; Lorimer H.L. Op.cit. P. 162; Mylonas G.E. Homeric and Mycenaean Burial Customs//American Journal of Archaeology, 52, 1948, N 1. P. 66f.*

<sup>8</sup>См. в книге: *Ahlberg G. Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art (Studies in Mediterranean Archaeology, v. 32). Göteborg, 1971.*

<sup>9</sup>Ср.: *Coldstream J.N. Op.cit. p. 27, fig. 1; p. 29, fig. 2; p. 34, fig. 6, p. 37, fig. 7 etc.; Колчинский Ю.Д. Искусство Эгейского мира и Древней Греции. М., 1977, ил. 696 (1-я пол. 9 в. до н.э.).*

<sup>10</sup>*Kurtz D.C. and J. Boardman. Greek Burial Customs. L., 1971. P. 51 (авторы считают, что превалирующим обрядом в Аттике кремация перестала быть уже к концу протогеометрики). Основным обрядом кремацию в греческой традиции (см. *Топоров В.Н. К проблеме реконструкции индоевропейского похоронного обряда // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: Тез. докл. М., 1985. С. 90*) считать едва ли возможно.*

<sup>11</sup>RE. III. 1. 1897. Sp. 345 ("Bestattung").

<sup>12</sup>Ibid. Sp. 346.

<sup>13</sup>Об этом можно судить по многочисленной серии корпусов саркофагов, см. напр.: *Robert C. Die antiken Sarkophag—Reliefs. Die mythologischen. Cyclen. B., 1897—1904. Bd. I—III.*

<sup>14</sup>*Vermeule E. Greece in the Bronze Age. Chicago and London, 1964. P. 297; Mylonas G. Op. cit. P. 69.*

<sup>15</sup>*Kurtz D.C. and Boardman J. Op.cit. P. 32, fig. 1; Lorimer H.L. Op. cit. P. 166; Bouzek J. Op. cit. Abb. 47; 49, 1.*

<sup>16</sup>*Kraiker W. und Kübler K. Die Nekropolen des 12. bis 10. Jahrhunderts, Taf. 4 (протогеометрика).*

<sup>17</sup>*Vermeule E. Op. cit. P. 297: "What is newly established in the Shaft Grave Era is the conception of the grave as a family receptacle which could be opened many times for group younger relatives".*

<sup>18</sup>*Kurtz D.C. and Boardman J. Op. cit. P. 25.*

<sup>19</sup>Ср. *Rohde E. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Aufl., Bd. I. Freiburg im Breisgau, 1898. S. 21, 26, 28, 32.*

<sup>20</sup>Hom. II. XVIII.

<sup>21</sup>В.Н. Топоров в работе (см. выше прим. 10) по реконструкции индоевропейского обряда похорон выделяет четыре основных его элемента: "сожжение" при "погребении" (в земле); соби́рание костей; "искушение" для живых последствий похорон; увековечение памяти покойного (с. 91). Соби́рание костей равносильно "восстановлению" образа покойного, началу нового цикла его бытия.

<sup>22</sup>Hom. II. XXIII. 1 sq.

<sup>23</sup>Ср.: тушение костра Патрокла на заре вином ("огня" — "водой").

<sup>24</sup>См. *Stengel P.* Opferbräuche der Griechen. Leipzig und Berlin, 1910. S. 41; *Goodenough E.R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N.Y., 1956. V. VI P. 43f.

<sup>25</sup>*Топоров В.Н.* Мифологизированные описания обряда трупосожжения и его происхождение у балтов и славян // Балто-славянские... древности: Погребальный обряд, С. 98 сл.

<sup>26</sup>RE. XVIII. 1. 1939. Sp. 597 f. ("Opfer").

<sup>27</sup>О роли ветров, родственных "душе" и "дыханию", см. работу: *Cumont F.* Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. P., 1942.

<sup>28</sup>Hom. II. XXIII. 76. Ср. *Rohde E.* Op. cit. S. 11.

<sup>29</sup>RE. III. 1. 1897, Sp. 336 ("Bestattung").

<sup>30</sup>*Kurtz D.C.* and *Boardman J.* Op. cit. P. 37. Ср. *Mylonas G.E.* Op. cit. P. 76 (Dendra).

<sup>31</sup>Возможно, отголоски таких представлений сохранились в мифе о Мелеагре, связанном с горящей головой.

<sup>32</sup>*Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 211.

<sup>33</sup>*Poulsen F.* Op. cit.; *Bouzek J.* Op. cit. S. 178; *Kurtz D.C.* and *Boardman J.* Op. cit. P. 38 f., fig. 4.

<sup>34</sup>Ср. *Bouzek J.* Op. cit. S. 179, Abb. 71.

<sup>35</sup>*Buschor E.* Griechische Vasen. München, 1969, Abb. III.

<sup>36</sup>*Karo G.* An Attic Cemetery: Excavations in the Kerameikos at Athens. Philadelphia, 1943. P. 11.

<sup>37</sup>*Kurtz D.C.* and *Boardman J.* Op. cit. P. 62f.

<sup>38</sup>Антропоморфизация сосуда проявляется не только в колоссальном увеличении его размера (прежде таковыми были только пифосы), но и в дифференциации пластической формы, в уподоблении частей его частям человеческого тела: ноги — ножа, туловище — туловища, руки — ручки, шея — шейка, горло — горло и т.д.

<sup>39</sup>Об этом говорят их обычные навершия — пальметты: см. *Richter G.M.A.* The Archaic Gravestones of Attica. N.Y., 1961.

<sup>40</sup>*Goodenough E.R.* Op. cit. P. 21f. ("Fire"). Ср. Orph. hymn. LXVI; Verg. Aen. VIII. 370 sq.

<sup>41</sup>См.: *Акимова Л.И.* К проблеме "геометрического" мифа: шахматный орнамент // Жизнь мифа в античности: Материалы научной конференции ГМИИ им. А.С. Пушкина 1985 г. М., 1988. С. 60—97.

<sup>42</sup>Ср. наиболее яркие примеры неолитической геометрики — сузанские сосуды IV—III тыс. до н.э. из Лувра: CVA, France, fasc. 1 (Louvre). Paris, 1923, I Ca, pl. 5—10, 18, 21, 26; 6—2, 16; 7—6, 7, 8, etc.

<sup>43</sup>Ср. *Buschor E.* Op. cit. Abb. 50, 53, 60.

<sup>44</sup>*Ahlberg G.* Op. cit., fig. 8b, 24b, 25, 25a, 25d, 46a, 54a.

<sup>45</sup>*Rohde E.* Op. cit. S. 79f.

<sup>46</sup>*Vernant J.-P.* Death with Two Faces // Mortality and Immortality. P. 291f.

<sup>47</sup>Hom. Od. XI. 55 sq.

<sup>48</sup>Hom. II. XXIII. 69.

<sup>49</sup>Hom. II. XXII. 386 sq.

<sup>50</sup>Об этом свидетельствует факт присутствия железных вещей в погребениях (ср. *Bouzek J.* Op. cit. S. 10; *Coldstream J.N.* Op. cit. P. 31), среди которых наиболее поразителен пример с погребением воина с Ареопага. Помимо прочих железных вещей (наконечников стрел, ножей), в могиле присутствовал меч, согнутый в дугу вокруг урны — см. прорись в кн.: *Coldstream J.N.* Op. cit. P. 31, fig. 3. Этот "ритуально убитый" предмет, т.е. приведенный в то же состояние, что и покойник, но более "вечный" (при кремации погребальные дары обычно также сжигались, иначе умершие не могли ими пользоваться — ср. пример с Мелиссой у Геродота — Herod. III. 92), несомненно, имел отношение к новому рождению покойника, так же как и урна для пепла, и останки кремированного умершего. "Увечание" урны железным мечом, возможно, говорит о связи оружия с огнем и идей возрождения в представлениях древности. Ср. "море двух кинжалов" как центр космоса у древних египтян, рождение огня из кинжала в предсмертном сне Гильгамеша у шумеров — см. Bulletin of the American School of Oriental Research. Jerusalem—

Baghdad, N 94, April, 1944. P. 2—12 (N.S. Kramer); *Kramer N.S. Ancient Near Eastern Texts (Relating to the Old Testament)*. Ed. by J.B. Pritchard. 2-d ed. Princeton, 1955; *Dijk J. van. VAT 8382: Ein zweisprachiges Königsritual // Heidelberger Studien zum Alten Orient*. Wiesbaden, 1967. S. 249—255.

Огонь же считался в античности генерирующим элементом в посеянном ("умершем", "похороненном") зерне — см. *Goodenough E.R. Op. cit.*

*Е.А. Савостина*

## Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц

Представляя в одной из работ результаты изучения двух государств Мадагаскара, известный антрополог и этнограф М. Блох на "живом примере" доказал особую связь социальной структуры, организации хозяйства, статуса правителей и граждан этих государств с расположением, устройством и символикой их гробниц. Важность данной работы состоит не только в указании того, что различные социальные системы производят различные "материальные формы"<sup>2</sup>. В этом направлении, особенно в разработке связи "погребальный обряд — социальное положение погребенного", археологическая наука продвинулась достаточно<sup>3</sup>. Здесь же существенны корректировки, привносимые в археологические исследования далеким от наших тем, но живым мадагаскарским примером. Приемлемые и для более древних эпох, теоретические выводы М. Блоха следующие:

1. И одинаковые (типологически — у Блоха речь идет о царствах) социально-политические системы производят различные предметы, если у них различно: а) понимание родственных связей (и соответственно — счет родства); б) представления о сущности власти и фигуры правителя; в) понимание (осознание) государства.

2. Эти различия проявляются в месте захоронения, которое сообразно указанным принципам определяется и для правителя, и для граждан.

Иначе говоря, наиболее важные особенности государственного, общественного устройства, а также политический статус умершего, — все то, что не всегда улавливается по археологическим реалиям, — отражены в связанных с погребением пространственных формах.

Любое погребение уже каким-то образом организует пространство, в котором располагается. Так или иначе оно осознается в контексте окружающего мира: страны света, земная поверхность — обычные и постоянные пространственные координаты. Но есть ряд памятников, где существование особой, относящейся только к погребению пространственной среды имеет конструктивное решение. Созданное, "выстроенное" пространство характерно для купольных гробниц Микен, Фракии, Этрурии, выдолбленных камер этрусских и римских катакомб. Не всегда ясен смысл этих гробниц. Все еще не совсем понятны причины появления тех или иных архитектурных форм. Наиболее часто их объясняют если не традицией, то посторонним влиянием. Однако не

всегда это объяснение самое удачное, хотя бы из-за несовпадения типологически близких гробниц во времени.

Особую сложность представляет изучение периферийных областей какого-либо культурного региона, где нет ни прямых предшественников, ни, собственно, прямой традиции, и где это новое явление часто не совпадает с подобным же процессом "классического" света. Так обстоит дело и с лежащим на окраине античного мира Боспором Киммерийским, где на рубеже V—IV веков до н.э. возникло и развивалось генетически связанное с купольной традицией, но в целом самостоятельное явление в погребальной архитектуре — уступчатые склепы. Откуда они появились? Почему? Ведь в это время в самом античном мире не было распространено ни подобного типа, ни формы гробниц. Ближайшие конструктивные аналогии им находятся только во Фракии<sup>4</sup>. Как связаны они с этой линией и вместе с тем — с общей "купольной"? С развитием собственно боспорской архитектуры и обряда? Но прежде всего нужно понять, что они представляют сами по себе, какую идею выражают. Связанные с анализом пространственных форм погребальных сооружений, эти два вопроса и являются основными в настоящей статье.

Уступчатые гробницы Боспора принадлежат к категории подкурганых каменных сооружений. Архитектурное решение частей и детали их неоднородны: можно указать три основных типа и в них — несколько вариантов конструкций<sup>5</sup>. Однако положенная в начало всего типологического ряда основа — архетип — выделяется достаточно четко: это перекрытая на четыре стороны уступчатым пирамидальным сводом камера, в основании которой лежит правильная фигура — квадрат. Благодаря этому центр пола и центр свода, где сходятся его уступы, совпадают. Камера расположена в центре кургана, куда снаружи подходит длинный, имеющий также уступчатое перекрытие, дромос<sup>6</sup> (рис. 7, 8).

Погребальный обряд в боспорских уступчатых склепах отличается одной особенностью, не свойственной другим купольным гробницам. Каждая камера склепа содержит только один саркофаг, и предназначен он для погребения одного умершего, независимо от того — мужчина это или женщина<sup>7</sup> (индивидуальное женское погребение известно в склепе кургана Большая Близница)<sup>8</sup>. Эта традиция подтверждается и другими фактами. Например, несколько небольших, с единственным саркофагом, склепов сооружаются под одной насыпью — в курганах Большая Близница и Золотом<sup>9</sup>. Или в самом склепе строится еще одна дополнительная камера. Так, в каждой из камер гробницы, открытой в 1860 г. Люценко, располагается по саркофагу, а в нем — по одному захоронению<sup>10</sup>.

Чрезвычайно любопытно, что погребенные в этих саркофагах, скорее всего, были родственниками: "Оба черепа, которые были сочтены мужскими, обнаруживают большое сходство в строении"<sup>11</sup>. В других традициях, а в более позднее время — и в гробницах Боспора, это стало бы основанием для совместного ("коллективного") погребения. Но здесь подзахоронение как бы исключалось сооружением второй камеры. Следовательно, парное захоронение, если оно когда-нибудь и существо-

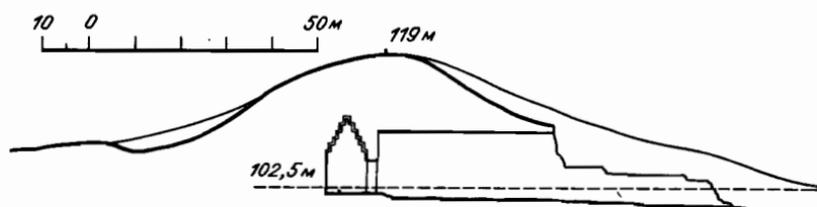
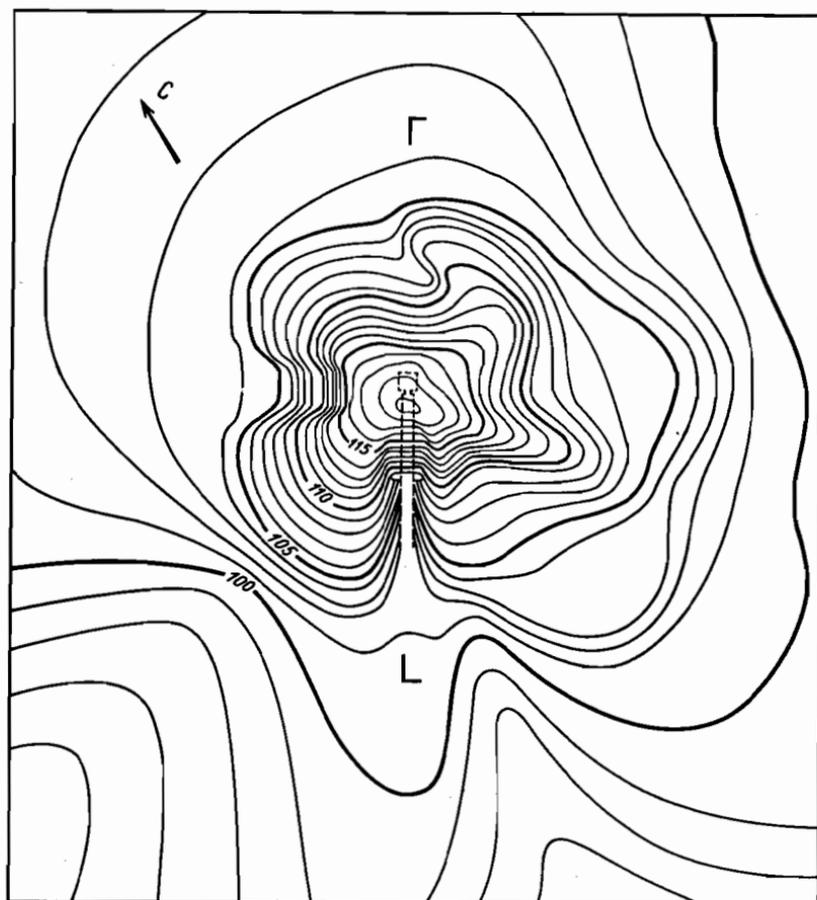


Рис. 11. Царский курган: план и разрез (по А.А. Шалькевичу).

вало в уступчатых склепах, не могло быть правилом, поскольку правилом было единичное захоронение.

Расположенный в центре камеры саркофаг<sup>12</sup> — часто оформленный в виде ларя, но не менее часто и в виде постройки — был уже не только важной принадлежностью погребального обряда. Несомненно, он рассматривался здесь и как отдельная архитектурная форма, о чем говорит его подчеркнуто изолированное местоположение. В этом качестве он включался в общий архитектурный замысел боспорской

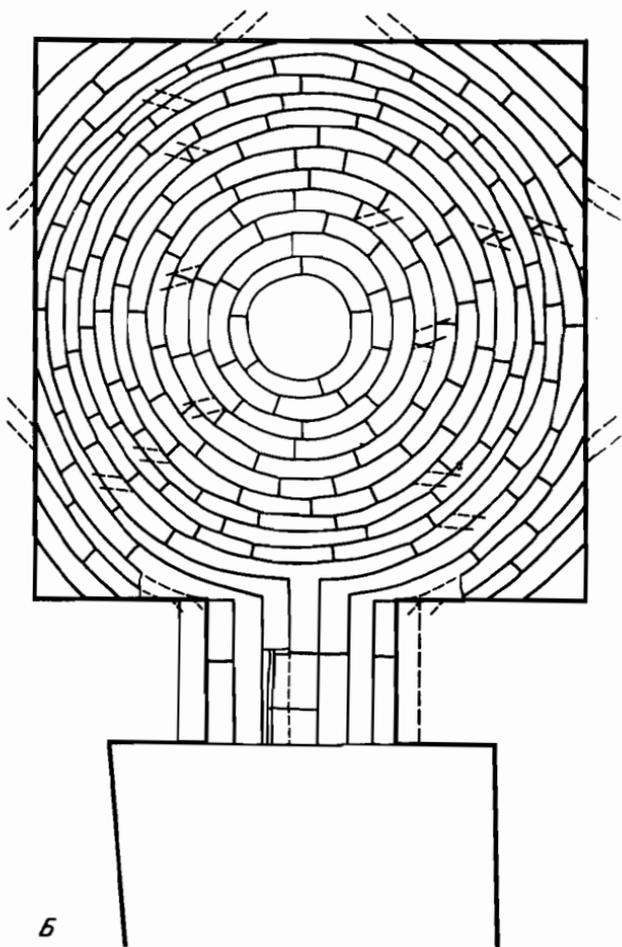


Рис. 12. План свода гробницы Царского кургана (по А.А. Шалькевичу).

гробницы и таким образом становился одним из конструктивных элементов целого комплекса. Весь комплекс составляли такие части, как курган, склеп, саркофаг.

Каждый из этих элементов мог бы существовать отдельно. Известны грунтовые погребения в саркофагах, широко распространены курганы, скрывающие земляную, сырцовую или составленную из каменных плит могилу. Да и склеп, как показывают исследования, не имеет никаких тектонических оснований быть перекрытым курганной насыпью<sup>13</sup>. Каждый из этих элементов несет свою, но в чем-то схожую смысловую нагрузку, иначе они не "работали" бы в отдельности, а были всегда связаны в одной системе.

Значение и кургана, и гробницы, и саркофага объединено способностью ограничивать пространство. Они хранят его и как реальное место, отведенное под погребение — в самом "здоровом" смысле — от

засыпания землей, и как сакральное, определенное и освященное ритуалом. Ограничивая реальное пространство и обозначая границы ирреального, каждый этот элемент становится как бы трансформатором, переводящим реально свойственные пространству протяженность и объем в другую категорию, где протяженность — вечность, объем же — весь мир. Но это общие свойства всякого трансцендентного пространства. Каждая его модель — а погребальный комплекс, вне всякого сомнения, ею является<sup>14</sup> — имеет свой неповторимый смысл. Цель всякого моделированного пространства отражена в его структуре, что позволяет утверждать существующий в древних культурах пространственный символизм<sup>15</sup>. Пока мы смогли выяснить только то, что выстроенное пространство боспорского погребального комплекса не монолитно. Вобрав в себя несколько пространственных оболочек, оно разделяется ими же на несколько своего рода "подпространств"<sup>16</sup>, которые, в принципе, дублируют одно другое. Неясным осталось, как они взаимодействуют.

Уже отмечалось, что во всех отдельных элементах комплекса подчеркнут центр: склеп занимает центральную часть кургана, геометрическое построение основания и свода камеры выявляет центр гробницы, в центре камеры располагается саркофаг. Иначе говоря, центры всех "подпространств" совпадают в одной точке. Следовательно, через нее — центр — и осуществляется их взаимодействие. Все оболочки "подпространств" сосредоточены вокруг него. Вложенные одна в другую, как кощеева смерть — в яйцо (яйцо в утке, утка в зайце и т.д.), они последовательно — и в этом роль нескольких оболочек — сжимают эти пространства до точки. Здесь — средоточие всех центростремительных сил системы, ее высшая сакральная значимость<sup>17</sup>. В этой точке располагают погребение.

Так организована эта погребальная структура. Но в таком виде она пока только замысел. Ее время начинает отсчитываться тогда, когда внутри появится умерший, поскольку только он является единственной причиной и обязательным условием ее существования.

Два пространства — конструктивное и реальное — соединяет дромос. Это тот путь, по которому умершего проносят в камеру (рис. 13). Но вместе с тем это и образ пути — "линия в пространстве, где происходит движение"<sup>18</sup>, горизонтальный вектор которого также направлен к центру. В боспорских уступчатых склепах он действует только однажды. После того, при необходимости, захоронение попадает в курган сверху насыпи (см. прим. 9), как бы в уже действующее сакральное поле. Причем в этом случае — это неопровержимо доказывает его роль — при гробнице уже не строят дромоса.

По совершении погребения происходит в буквальном смысле "закрытие" комплекса: камера отделяется от дромоса закладной плитой, которая, по замыслу, никогда не открывается: в отличие от оформления закладов в других традициях, она даже не имитирует двери<sup>19</sup>. Дромос, часто в нескольких местах, перекрывается кладкой<sup>20</sup>. Этим достигается полная изоляция как всего погребального комплекса, так и каждой отдельно взятой его оболочки: изолированная камера содержит замкнутый (покрытый крышкой, закрытый со всех сторон) саркофаг.

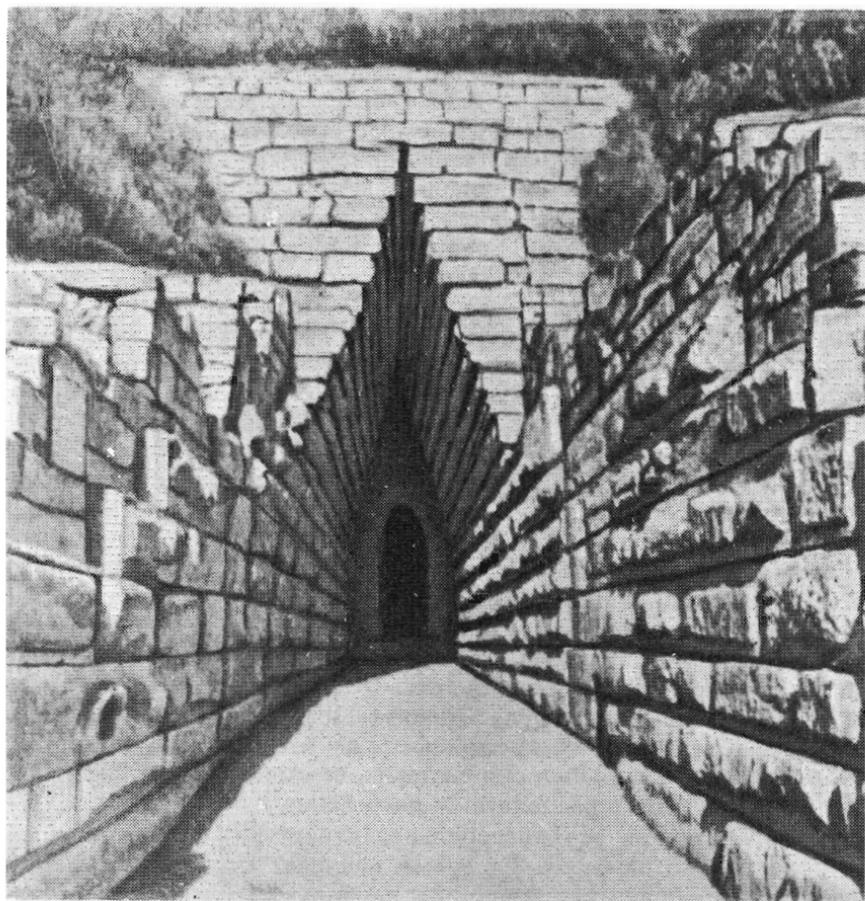


Рис. 13. Царский курган. Вид со стороны дромоса.

Погребенный в нем полностью отрезан от реальности. Он целиком во власти замкнутого мира и находится в той точке, на которой концентрируются все силы сакральных подпространств. Что же происходит дальше?

Анализируя архитектурный строй камеры склепа, мы говорили об устройстве его свода, сходящегося уступами к центру, и о совпадении его с центром основания так, что их могла бы соединить умозрительная вертикаль<sup>21</sup>. Один из примеров — склеп Царского кургана — свидетельствует о том, что концы этой умозрительной линии находились бы в неоднородных и даже противопоставленных средах: квадрат основания гробницы явно противопоставлен кругу перекрытия по принципу противоположения "низа" и "верха"<sup>22</sup>. В этой вертикальной структуре "низ" — центр горизонтального пространства. О точке "верха", представляемого в архитектурном образе перекрытия боспорской гробницы, говорит один элемент — замковый камень свода.



Рис. 14. Интерьер 2 склепа кургана Большая Близица (по Гроссу).

Обычно ранние склепы Боспора не имели сюжетной росписи. Смысл их выражался формой, конструктивным объемом, иногда — подчеркивался цветом (Царский курган). Позже, к концу IV в. до н.э., отдельные детали объема стали конкретизироваться, живописно "объясняться". Среди таких примеров чрезвычайно важна роспись плафона склепа в Большой Близице (рис. 14): здесь, на заключенном в обрамление синем фоне, помещено фронтальное погрудное женское изображение. Цветы и колосья пшеницы, которые женщина держит в руках, говорят, что это Деметра<sup>23</sup>. Цвет фона этого изображения и архитектурно предворяющий его круг не оставляют сомнений в том, что роспись имитирует отверстие в своде, через которое просматривается небо<sup>24</sup>. В него как бы заглядывает божество<sup>25</sup>.

Это окно-отверстие указывает верхнюю точку вертикальной "линии

в пространстве". Вместе с тем оно свидетельствует, что пребывание умершего в "наивысшей сакральной точке" гробницы не конечно. Впереди — снова путь. На этот раз движение будет иметь вертикальный вектор, направленный от центра всей системы. Образ этого пути, как в свое время — пути к центру, также имеет конструктивное воплощение: он подчеркнут рядами мерно идущих уступов, образующих свод, сужающихся так же последовательно, как прежде — облочки "подпространств". Через них, снова до точки, сокращается и само пространство камеры. Центростремительные силы сакрального поля превращаются в центробежные. Все как бы стремится вырваться наружу, в то отверстие, куда (по прихоти боспорского художественного мышления, конкретизирующего прежде обобщенный образ) заглядывает богиня.

Иначе говоря, путь умершего из центра камеры лежит к божеству. Во встрече с ним состоит и весь смысл погребальной системы, в которую включен уступчатый склеп. Но предстояния божеству (встречи) на наших глазах не происходит. Эта модель по-прежнему не имеет завершения. Есть только путь, в неизвестном конце которого — встреча с божеством. Когда-нибудь, конечно, она произойдет. Вернее — подразумевается. Путь же к этой цели может быть бесконечно долгим. Возможно, архитектурный объем склепа уподоблен метафорической формуле бесконечности, как и вечно текущее время, выраженной пространственным образом пути.

В установлении связи бог — человек бесспорно велика и роль Деметры. Помимо хтонической природы, это еще и активное божество: она не просто ожидает умершего, царствуя в чертогах подземного мира, но ищет его — как и дочь свою Кору, чтобы, как и Кору, вернуть, возвратит к жизни. В росписи божество — гарантия, знак грядущего возрождения. В новой, продолжающейся жизни после смерти — основная идея всего комплекса уступчатой гробницы. Протекая ли в этом организованном пространстве склепа вечно-длительным времени, или преодолевая его лишь на переходе, новая "жизнь", связанная с божеством, выводит человека на уровень космической значимости.

Доминирующая как принцип смысловая тема вертикали уступчатых склепов имеет варианты, зависящие от развития общей концепции. В Большой Близице, где ясно конкретизирован "верх", те же уступы свода могут читаться и как образ "обратной связи": власть, сила бога уже распространяется на умершего, как бы разливаясь над местом, где он лежит. Коснувшись божества, импульс "вверх" как эхо отразился "вниз": спираль концентрических витков свода раскручивается обратно.

Существующий для умершего, замкнутый мир гробницы оставляет его с вечностью один на один. Он как бы разрывает и все его реальные родственные связи. Но все же связь с живыми остается: мерно тянущаяся по краю цепь погребений — курганов<sup>26</sup> подчеркивает единую линию того родства, которому принадлежат вечно лежащие здесь: линию рода (дома). Счет родства по родовому, не по семейному, в отличие от более поздней античности, принципу, вообще характерен

для раннего времени. Но здесь это имеет особое значение. Все монументальные уступчатые гробницы, к тому же, определенным образом ориентированы: их входы и на Европейском, и на Азиатском Боспоре повернуты к проливу<sup>27</sup>, то есть снова — к единому центру, на этот раз — географическому. Как бы подчеркивая единство Боспора, такое расположение предполагает и более широкую связь между погребенными в склепах, осуществляемую, может быть, через их отношение к государству. Так мы подходим еще к одному вопросу: кто был погребен в этих гробницах?

Достаточно локальное распространение, единообразие выраженных представлений наряду с осязаемыми затратами на строительство говорят об узости той общественной прослойки, с которой связаны эти гробницы. Высказывалось мнение (В.Ф. Гайдукевич, что их владельцы — высшая знать, правители Боспора<sup>28</sup>. Сомневаться в этом нет оснований, хотя необходимо оговориться: не только правители. Длительный путь развития уступчатых склепов (до III в. до н.э.) показывает и варианты "чистой идеи", и ее тиражирование, и размывание: воплощение той же темы в менее масштабной форме, конкретизация, "одомашнивание" элементов и, наконец, измена основному центрическому принципу, начатая с вытянутых планов основания. Все это (особенно "тиражирование") было бы невозможно без известного расширения социальной базы данного явления. Однако в явно вычленимом архетипе формы можно прочесть и как бы архетип мысли — представлений, связанных с тем, кто (чье положение) был безусловно в основе идеи — правителем Боспора. Эта мысль отразилась в подчеркнутой индивидуализации личности умершего (даже в Микенах и Фракии в гробнице помещались родственники), представлении о нем в масштабах более глобальных, чем общечеловеческие. Вокруг его фигуры разрастаются как бы новые оболочки его нового значения: от уровня социума — до уровня универсума. С точки зрения выводов М. Блоха, переводящего язык пространственной символики на социальный, в боспорской уступчатой гробнице выражена идея особого статуса правителя, особой значимости его сана.

Мы располагаем очень незначительными данными, которые можно рассматривать в той же плоскости, в какой находится поставленная проблема. Прежде всего, это сами перемены в боспорском обряде: склепы не были известны здесь по крайней мере до рубежа V в. до н.э., то есть до времени правления династии Спартокидов. Это может свидетельствовать об изменении степени социальной дифференциации общества от эпохи Археанактидов до Спартокидов. С двумя правителями из этого рода связаны следующие наши примеры. По-видимому, особое значение — на уровне "исторической мифологии" — придавалось могиле основателя династии Сатира I. Передавая сведения о месте его погребения, письменная традиция отождествляла его курган с горой (указывалась Куку-Оба)<sup>29</sup>, как это бывало с могилами многих мифических предков: царей-вождей, героев (могила Ахилла у Трои, на Левке и т.д.). Какие-то следы представлений о сани правителя сохранились и в описании похорон другого Сатира, сына Перисала,

погибшего на Азиатской стороне Боспора<sup>30</sup>. Наследующий ему Притан до погребения брата не принял на себя власти. Он стал правителем именно там, где погиб Сатир, для чего специально прибыл туда из Пантикапея. Тем самым как бы завершился один круг правления и начался другой, восстановивший непрерывность самого процесса. В отношении общества эту непрерывность можно рассматривать как некий порядок, гармонию, нарушенную смертью Сатира.

На данном уровне исследования речь идет не о типе социально-политической системы, а о взглядах на правителя, на сущность его власти, значимость сана. Хотя, конечно, все это взаимосвязано. Из сказанного выше реконструируются более архаические представления о фигуре боспорского правителя, чем о правителях IV в. и царях эпохи эллинизма: они связывались не с его личной персоной, а с мировой, космической значимостью его сана.

В этом смысле полученные выводы корреспондируют с выводами В.В. Латышева. На другом материале — анализе дошедших письменных и эпиграфических источников, правовой и социальной ситуации — он приходит к тому, что власть Спартокидов в основе своей была монархической еще задолго до того, как была засвидетельствована официальным афинским декретом 286 г. до н.э.<sup>31</sup> К тому же склоняются и общие выводы данной работы. Таким образом, поиски в пространственных формах погребения отраженных идей различных уровней: от представлений о загробном существовании до прижизненного статуса приобретают определенные перспективы. Увидеть их в материале не только живых, но и ушедших культур, собственно, и призывал М. Блох<sup>32</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup>*Bloch M. Tombs and States//Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death. L.; N.Y., 1982. P. 137—147.*

<sup>2</sup>*Bloch M. Op. cit. P. 139; Idem. The Disconnection Between Power and Rank as a Process: an Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar//The Evolution of Social Systems. L., 1977. P. 303—340.*

<sup>3</sup>*Итина М.А. К вопросу об отражении общественного строя в погребальных обрядах первобытных народов//СЭ, 1954. № 3, С. 63—68; Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии), Л., 1976; Бунатян Е.П. Методика социальных реконструкций в археологии (На материале скифских могильников IV—III вв. до н.э.). Киев, 1985; Úcko P.J. Ethnography and the Archaeological Interpretation of Funerary Remains//World Archaeology. 1. 1969. P. 262—277; Binford L.R. Mortuary Practices: Their Study and their Potential//Mem. Soc. Amer. Archaeol. 1971. N 25. P. 6—29; Hägg R. Burial Customs and Social Differentiation in 8-th Century Argos//The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation. Stockholm, 1983. P. 27—31; Vernant J.P., Vandermeersch L. Divination et rationalité. P., 1974; Orthon C.R. and Hodson F.R. Rank and Class: Interpreting the Evidens from Prehistoric Cemeteries//Mortality and Immortality. P. 103—115.*

<sup>4</sup>*Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. Л., 1925; Кауфман С.А. Об уступчатых склепах Боспора//Сообщ. Ин-та истории и теории архитектуры Академии архитектуры СССР. 1947. № 6. С. 6—28; Крушкол Ю.С. К вопросу о киммерийцах//Археология и история Боспора. М., 1952. Ч. 1. С. 89—101; Блаватский В.Д. О происхождении боспорских склепов с уступчатыми перекрытиями//СА. XXIV. 1955. С. 29—53; Гайдукевич В.Ф. Боспорские погребальные склепы V—IV вв. до н.э. с уступчатым покрытием//Боспорские города. Л., 1981. С. 6—54.*

<sup>5</sup>Савостина Е.А. Типология и периодизация уступчатых склепов Боспора//СА. 1986. № 2. С. 92.

<sup>6</sup>Там же. С. 93.

<sup>7</sup>В погребальной камере купольной фракийской гробницы умершего располагали у противоположной входу стены камеры. Обычны несколько (три и более) захоронений, часто подзахоронения. В подавляющем случае погребение производилось не в саркофаге, а возлагалось на ложе: Миков В. Происход на купольные гробницы в Тракия//ИБАИ. Т. XIX. 1955. С. 17; 20, рис. 2; С. 22; он же. Надгробные могилы в България//Археологически открития в България. С. 1956. С. 230.

<sup>8</sup>Ростовцев М.И. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. С. 17 сл.; 28.

<sup>9</sup>Гайдукевич В.Ф. Указ. соч. С. 11; Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 17 и сл.

<sup>10</sup>Склеп кургана № 48 по Юз-Обе: Ашик В. Боспорское царство. Одесса, 1848. Т. II, С. 103, табл. XXXIV; ОАК за 1860. СПб., 1862, С. III; Гайдукевич. Указ. соч. С. 255.

<sup>11</sup>Герасимова М.М., Рудь Н.М., Яблонский Л.Т. Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987. С. 17, табл. 1; С. 20.

<sup>12</sup>Савостина Е.А. Указ. соч. №№ по каталогу: 3, 4, 5, 13, 14, 22, 28, 29, 30.

<sup>13</sup>Шалькевич А.А. Архитектурное исследование Царского кургана//Труды Гос. Эрмитажа. Л., 1976. В. XVII. С. 152.

<sup>14</sup>По известным представлениям курганы имитируют форму горы, соответственно переняв и особенности ее структуры, и символику ее частей. Гора — как Мировая Гора, центр космоса — понимается как начало и конец. Она — прародительница человечества, она же принимает его после смерти. Через этот образ выражается образ мира, модель вселенной, здесь проходит мировая ось, основание которой приходится на центр мира. — Ср. с центричной структурой кургана. Топоров В.Н. Гора//Мифы народов мира. М., 1981. Т. 1. С. 311—315; Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов//СЭ. 1982. № 2, С. 85 и сл.; Ибраев Бек. Космогонические представления наших предков//Декоративное искусство СССР. 1980. № 8 (273). С. 40; Jones G. Dictionary of Mythology. N.Y., 1962. P. 1130. Turner H.W. From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship. The Hague, Paris, N.Y., 1979. P. 22.

<sup>15</sup>Plato. Legg. 778 С; Овидий. Фасты, VI 216—281; Топоров В.Н. Пространство и текст//Текст: семантика и структура, М., 1983. С. 257, прием. 59; Кошеленко Г.А. Градостроительная структура "идеальной" полиса (по Платону и Аристотелю)//ВДИ 1975, № 1. С. 9; Немировский А.И. Этруски: от мифа к истории. М., 1983. С. 175; Eliade M. Cosmos und Geschichte. Hamburg, 1966. S. 16; Turner H.W. Op. cit. P. 19 f.

<sup>16</sup>Топоров В.Н. Пространство и текст... С. 256.

<sup>17</sup>Там же.

<sup>18</sup>Определение пути см.: Ожегов С.И. Словарь русского языка, М., 1986.

<sup>19</sup>Ср.: вход во фракийскую гробницу при Мезеке оформлен бронзовыми воротами. Филов Б. Купольные гробницы при Мезеке//ИИАИ, 1937. Т. XI. С. 91. А также гробницы так называемого "македонского" типа: Kurtz D.C. and Boardman J. Greek Burial Customs. L., 1971. P. 275, fig. 60; P. 281, fig. 65; P. 289, fig. 75.

<sup>20</sup>ОАК за 1882—1888 гг. СПб, 1891. С. XXVI—XXIX.

<sup>21</sup>Известны случаи, когда эта умозрительная вертикаль купольной архитектуры материализована — буквальное воспроизведение axis mundi в виде столба или колонны: Kurtz D.C. and Boardman J. Op. cit. P. 314, fig. 83; Voethius A. Etruscan and Early Roman Architecture. 1978. P. 20, fig. 86; P. 96, fig. 95.

<sup>22</sup>Cook R. The Tree of Life. Symbol of the Centre. L., 1974. P. 10; Топоров В.Н. Квадрат//Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 630—631; Топоров В.Н., Мейлах М.Б. Круг//Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 18—19.

<sup>23</sup>Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 17.

<sup>24</sup>Сакрализация отверстия в перекрытиях — черта, присущая мировоззрению многих культур. У этрусков это центральная часть жилого дома — атрий, идея которого переносится в погребальную архитектуру и в республиканское время попадает в Рим. Здесь оно рассматривается как окно в небесный мир, с помощью которого происходит общение с душами предков. Воплощение этой идеи можно видеть в архитектуре Пантеона, имеющего отверстие в куполе, олицетворяющем

небесный свод. В погребальной архитектуре она отразилась, например, в замысле гробницы Назониев, где на фоне синего круга в центре куполовидного свода изображен летящий Пегас. Синий цвет замкового камня и в купольной фракийской гробнице у Казанлыка: *Немировский А.И.* Указ. соч. С. 175; *Василиев А.* Античная гробница в Казанлыке. С., 1958. Табл. 44; *Lehmann K.* The Dome of Heaven//*The Art Bulletin.* Vol. XXVII, N 1, March, 1945. P. 2; *Andreae B.* The Art of Rome. N. Y., 1977. P. 514, fig. 88, 694; P. 427, fig. 484; *Andreae B.* Studien zur römischen Grabkunst. Heidelberg, 1963. S. 93.

<sup>25</sup> О семантической роли окна — отверстия — как разновидностей роли двери и ворот см.: *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 211. В изобразительной традиции — ср. окно на надгробном рельефе и в вазопи: *Pfuhl E., Möbius H.* Die ostgriechischen Grabreliefs. Mainz am Rhein, 1977. В. I. Taf. 135, N 906; *Trendall A.D.* Early South Italian Vase-Painting. Mainz, 1973. Pl. 7.

<sup>26</sup> *Чернопицкий М.П.* Курганная группа как архитектурный ансамбль // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 178.

<sup>27</sup> *Савостина Е.А.* Указ. соч. С. 94, рис. 10.

<sup>28</sup> *Гайдукевич В.Ф.* Боспорское царство. Л., 1949. С. 250.

<sup>29</sup> *Strabo*, XI, 11.6—7.

<sup>30</sup> *Diod.* XX, 22.

<sup>31</sup> *Латышев В.В.* Повторя. СПб., 1909. С. 85 и сл.

<sup>32</sup> *Bloch M.* Tombs and States... P. 146.

*О.В. Тугушева*

## Греческие мистерии и вазопись Южной Италии

Мистериальные культы представляют собой особое явление в духовной жизни Древней Греции, во многом свойственное именно греческому религиозному сознанию и в ряде своих проявлений не имеющие параллелей в религиозной практике других древних народов.

Мистериальные культы были тайными культурами, сутью которых являлось обещание счастливой загробной жизни и указание путей ее достижения. Корни их уходят в глубокую древность и связаны с почитанием божеств, олицетворяющих умирающую и оживающую природу. Влияние же мистерий, их основных положений и требований ощущалось в самых различных аспектах жизни греческого общества — политическом, социальном, духовном — на протяжении всей истории античного общества, вплоть до первых веков христианства, на которое мистерии оказали несомненное воздействие.

Наиболее известными и почитаемыми были Элевсинские мистерии. Кроме того, следует назвать мистериальные культы кабиров, орфико-пифагорейские течения, известные в Аттике с VI века до н.э., но особое развитие получившие на почве Южной Италии в IV—III вв. до н.э., и некоторые другие<sup>1</sup>.

Несмотря на широчайшее распространение мистерий в древности, несмотря на пристальный интерес к ним на протяжении почти двух последних столетий, мы и сегодня имеем весьма приблизительную картину мистериальных обрядов, а также самого учения, суть которого открывалась только посвященным в его таинства и

должна была сохраняться ими в строжайшем секрете. Не уцелело никаких письменных источников, раскрывающих обрядовую и тем более идейную сторону мистерий. Только отдельные намеки, указания на те или иные черты мистерияльных культов, на их роль в жизни греков находим мы у античных авторов. Так, в гомеровском гимне "К Деметре" читаем:

Счастливы те из людей земнородных, кто тайнство видел.

Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки

Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном<sup>2</sup>.

У Платона есть указание на то, что во время посвящения в Элевсинские мистерии присутствующим представлялись мучения, ожидавшие за гробом грешников<sup>3</sup>. В "Федоне" Платон говорит, что "сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившись и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов"<sup>4</sup>.

В этой ситуации одним из важных источников, проливающих скудный свет на некоторые стороны культа, являются памятники изобразительного искусства — терракотовые и мраморные рельефы, пинаки, вазовые росписи, на которых мы видим сцены, несомненно связанные с мистериями<sup>5</sup>. Но и в их интерпретации очень много трудностей, так как нами утрачен ключ к расшифровке сложнейшего "кодового" языка этих произведений, где каждый предмет, фигура, элемент изображения несет определенную смысловую нагрузку, известную и понятную в древности.

Сложность, а с другой стороны — чрезвычайный интерес и важность подобных расшифровок хорошо видны на примере вазописи Южной Италии. Росписи античных ваз, если они не изображают сцен из какого-либо известного мифа или эпоса, обычно рассматриваются с точки зрения изображения на них реальных сцен повседневного быта, конкретных событий и действий. Подобная характеристика особенно часто звучит в отношении южноиталийских, в первую очередь — апулийских ваз, где распространены композиции с юношами, женщинами, воинами, сатирами, получившие в литературе определение "сцены в гинекее", "жанровые сцены" и т.п. Как правило, это определение сопровождается комментарием о их малой содержательности и однообразии<sup>6</sup>.

Между тем внимательный анализ этих композиций, определение назначения многочисленных предметов, включаемых в росписи, вызывает вопросы, на которые невозможно однозначно и убедительно ответить исходя из приведенного выше устоявшегося определения.

Рассмотрим несколько сосудов, изображения на которых обычно трактуются как "сцены в гинекее".

Одна из ваз — апулийская пелика анонимного мастера Де Сантис из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина<sup>7</sup> (рис. 15). На тулове с одной стороны многофигурная композиция. В центре сидят юноша и молодая женщина со шкатулкой в руке, слева, перед группой, женщина с зонтиком. Над ней фигурка сидящего зрота. Между фигурами изображена кифара, круглый предмет, напоминающий тимпан, треножник и высокое деревце с круглыми листьями. На другой стороне вазы трехфигурная композиция. Слева стоит обнаженный юноша,

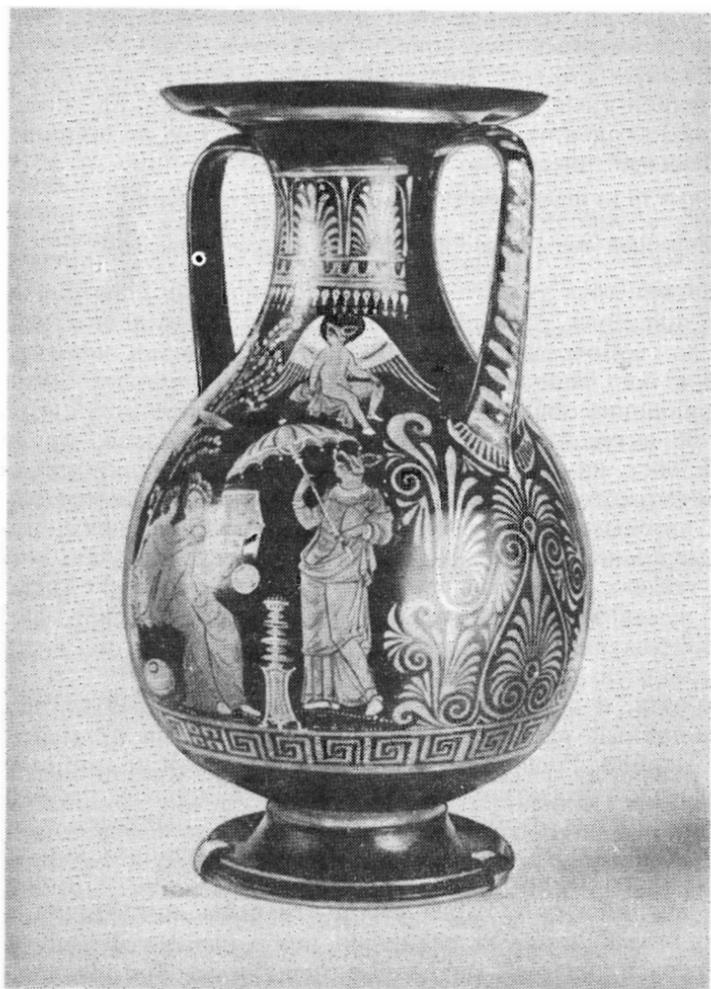


Рис. 15. Апулийская пелика анонимного мастера Де Сантис из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина.

одной рукой он опирается на тоненькое деревце, в другой держит прямоугольную шкатулку, с которой свешивается гирлянда розетт. Перед юношей сидит молодая женщина, держащая в руке плоское блюдо. Ниже помещен мяч. Наконец, над фигурами юноши и женщины парящий эрот с венком и виноградной гроздьё в руках. На фоне — листики плюща.

Вторая композиция украшает брачный лебес из Тарента<sup>8</sup>. На одной из сторон вазы также многофигурная сцена. В центре в кресле, напоминающем трон, сидит женщина в нарядных одеждах и покрывале. В руке у нее зеркало. Перед ней стоит обнаженный юноша с посохом, он протягивает женщине венок и зайца. За креслом слева —

фигура женщины с фиалой. Над этой группой изображена сидящая женщина в окружении двух эротов. Рядом с ней т.н. "ксилофон", в руках у эротов фиала, плеть плюща, венки и тения. Кроме того, на фоне и рядом с фигурами изображены большая раскрытая шкатулка, тения, розетки.

Наконец, третья ваза, на которой хотелось бы остановиться. Это пелика из бостонского собрания<sup>9</sup>. В центре изображения сидящие юноша и молодая женщина. Юноша держит фиалу, женщина зеркало и мяч. По бокам еще две женские фигуры, у левой в руках алабастр и "ксилофон", у правой — венок и тения. Вверху над ними птица, несущая в лапах тению, еще выше — эрот с тенией и фиалой. Внизу кифара и большой цветок.

Эти три композиции, выполненные разными мастерами, но в одно и то же время — в третьей четверти IV века до н.э., объединяет сюжет, на первый взгляд вполне подходящий под определение "сцены в гинекее". Однако,стораживает тот факт, что в росписях рассматриваемых и других, им подобных ваз, включаются предметы — венок, тения, плющ, алабастр, непременно изображаемые в композициях совершенно иного рода — со сценами у надгробного памятника. Так, на валютном кратере из Копенгагена<sup>10</sup> с одной стороны изображена эдикула, вокруг которой размещены фигуры юношей и женщин с различными предметами-приношениями в руках — венком, шкатулкой, тениями, гроздьем винограда. На другой стороне вазы такие же фигуры окружают надгробие в виде стелы, и в их руках опять-таки венок, тения, а также шкатулка, алабастр, мяч. Многие из этих предметов мы находим в росписи другой вазы с аналогичными сценами — амфоры из неаполитанского собрания<sup>11</sup>. С другой стороны, здесь есть предмет, на первый взгляд совершенно неуместный в данной ситуации, — зеркало.

Такое повторение одних и тех же предметов в композициях как будто прямо противоположных — сцены с возлюбленными и поминовение усопших — заставляет искать скрытое значение как самих предметов, так и сцен.

Попробуем проследить, какую роль могли играть хотя бы некоторые из названных предметов в представлениях древних, при каких обстоятельствах они использовались, зачем.

Следует сразу оговорить, что сегодня мы далеко не всегда можем определить то символическое значение, что было присуще каждому из названных предметов. В ряде случаев один и тот же предмет или действие с ним означали несколько понятий. С другой стороны, различные предметы могли символизировать одно и то же.

Многие из предметов являются устойчивыми признаками определенных божеств. Так, в культовых обрядах Персефоны широко использовались корзинки-калафы, фиалы, различные ящички и шкатулки для хранения священных предметов. С ними богиня изображается во многих терракотах и вазовых росписях<sup>12</sup>. Гроздь и листья винограда, плющ, цветы и розетки, канфар, тирс, тамбурин — все это атрибуты Диониса и персонажей его круга<sup>13</sup>.

Многочисленные гирлянды, розетки, венки являлись апотропеями,

отгоняющими злых духов, и одновременно — средствами, очищающими от всего грязного, нечистого, Кроме того, они были символом вечной жизни, залогом будущего возрождения, подобного тому, как сами цветы и растения умирают осенью и вновь расцветают весной<sup>14</sup>. При этом отдельные растения и предметы имели и свое собственное значение. Можно назвать мак (в росписях его часто изображают в виде большого цветка, вырастающего среди завитков и побегов), который был посвящен Деметре и чье присутствие в росписях могло указывать на связь с мистериями<sup>15</sup>. Венки служили олицетворением победы Псюхе над смертью<sup>16</sup>. А венкам из мирта приписывали особые свойства. Их носили во время совершения мистериальных обрядов иерофанты. Что касается самого мирта, то у греков было поверье, что умершие живут в миртовых рощах<sup>17</sup>.

В росписях трех названных выше ваз несколько раз изображены тени — и в руках персонажей, и на фоне. Выше уже отмечалось, что ими обычно украшались надгробия. Но было у этих траурных лент и еще одно значение — по словам итальянского исследователя начала века П. Чичери, они являлись символом мистической победы над смертью<sup>18</sup>.

В двух росписях — из Тарента и из Бостона мы видим в руках женщины зеркало. Частое изображение его в южноиталийских росписях вызвало много разноречивых мнений. Традиционно зеркало определяется как атрибут Афродиты и потому кажется вполне уместным в руках девушки или женщины. Однако в росписях южноиталийских ваз не менее часто зеркало встречается и в руках юношей<sup>19</sup>. Кроме того, оно может выступать и как самостоятельный мотив и помещаться в эдикулу или в корзину-калаф наряду с другими предметами — сосудами, колосьями, тенями, плодами и т.д.<sup>20</sup> Наконец, на сосудах стиля Гнафия, датируемых преимущественно последней четвертью IV в. или началом III века до н.э., зеркало иногда является единственным изображением<sup>21</sup>. Все это заставляет искать другую трактовку и другое объяснение функций зеркала в подобных росписях.

У Клемента Александрийского зеркало названо среди символов дионисийского мира. Зеркалу приписывалась магическая возможность вызывать изображение умершего. Американская исследовательница Ева Кеулс считает, что члены культа созерцали в зеркале свой бестелесный образ, свою тень. А в сценах с изображением надгробия зеркало, по ее мнению, может указывать, что его (зеркала) владелец и есть такая тень<sup>22</sup>. То есть в вазовых росписях зеркало используется не как предмет туалета, а как атрибут культа совершенно определенного рода.

В росписи московской и тарентинской ваз включены шкатулки — довольно большие прямоугольной формы ящички, украшенные полосами. Шкатулки аналогичного типа мы видим и в копенгагенской и неаполитанской вазах, а также во множестве других композиций, различных по характеру и сюжету<sup>23</sup>. Уже отмечалось, что в таких шкатулках, а также в корзинах-калафах часто изображаются зеркала, сосуды, плоды, растения<sup>24</sup>. Многие исследователи указывают, что каждый посвященный в мистерии имел шкатулку, в которой хранил свя-

ценные символы и знаки, подтверждающие его принадлежность к определенному кругу. В этой связи кажется вполне оправданной точка зрения Е. Кеулс, отождествляющей с ними шкатулки в наших росписях и считающей их аналогичными мистическим цистам<sup>25</sup>. А если это так, то присутствие шкатулок в росписях, в руках у людей может указывать на принадлежность последних к кругу посвященных.

В композицию одной из рассматриваемых ваз — брачного лебеса из Тарента включено изображение предмета, напоминающего миниатюрную лесенку. В литературе он получил условное название "ксилофона", т.к. в некоторых росписях встречается вместе с музыкальными инструментами — лирой, флейтами, тимпаном<sup>26</sup>, а на арибаллическом лекифе из Эссена изображена женщина, аккомпанирующая на нем танцовщице<sup>27</sup>.

Вопрос о назначении этого предмета, однако, стал темой оживленной дискуссии, т.к. гораздо чаще он изображен среди прочих атрибутов в сценах, связанных с погребальным культом — перед эдикулой, стелой, или в композициях, имеющих афродисийско-дионисийский характер. Не вдаваясь в детали дискуссии, отметим два основных определения "ксилофона". Ряд исследователей, такие как Смит, А. Грендел, Е. Кеулс и некоторые другие, считают его музыкальным инструментом. В частности Смит отождествляет его с апулийским систром или с "трещоткой Архита"<sup>28</sup>. Другие (Ф. Кюмон, Т.В. Цивьян) видят в этом предмете т.н. "лесенку Диониса" — один из важнейших атрибутов орфико-мистериального культа<sup>29</sup>. Он (атрибут) символизировал тот путь, ту незримую лестницу, что связывает нижний и верхний миры и которую должен преодолеть каждый, стремящийся достигнуть бессмертия и благополучия в загробной жизни<sup>30</sup>. И та, и другая трактовки "ксилофона" подкрепляются достаточно веской аргументацией, но какая из них ближе к истине, сказать пока трудно. Для окончательного определения функций этого предмета необходимо "прочитать" каждую из композиций, где он встречается. Для нас же в данном случае важен уже сам факт включения "ксилофона" в число других, явно культового предназначения предметов — сосудов, зеркал, венков, шкатулок и проч., позволяющий рассматривать его как атрибут обряда.

Рассмотренный круг предметов безусловно далеко не полный. Точно также нельзя считать окончательной и бесспорной их интерпретацию. Но даже простой перечень значения этих предметов позволяет, как нам кажется, сделать один вывод. Присутствие каждого из них в росписях определено не стремлением мастера украсить или оживить бытовыми деталями композицию, придать ей большую жизненную достоверность, а требованиями мистериальных обрядов. Именно поэтому невозможно композиции трех рассмотренных выше ваз, а также других, им подобных, трактовать как "жанровые сцены", "сцены в гинекее". На наш взгляд, единственно возможно — видеть в них изображение если не самого мистериального обряда, то, по крайней мере, участников этих культовых действий.

Естественно, наличием обширного круга предметов, связанных с

мистерияльными обрядами, не исчерпывается связь южноиталийских ваз, их росписей, с мистериями. Эти связи гораздо разнообразнее, шире и сложнее. Однако дальнейшее рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данной статьи.

## Примечания

<sup>1</sup> Античным мистериям посвящена обширная литература. Укажем здесь только некоторые, доступные нам работы: *Новосадский Н.И.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887; *Rostovtzeff M.* Mystic Italy. N.Y., 1927; *Mylonas G.E.* Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961; *Bianchi U.* The Greek Mysteries (= Monography of Religions, XVII, 3). Leiden, 1976.

<sup>2</sup> Эллинские поэты. Пер. В.В. Вересаева. М., 1963. С. 104.

<sup>3</sup> *Plat. De legg.* IX. 870 d-e.

<sup>4</sup> *Plat. Phaed.* 69 c-d.

<sup>5</sup> *Bianchi U.* Op. cit. Pls. 1, 2, 5, 25, 26, 29, 49, 50, 51.

<sup>6</sup> *Блаватский В.Д.* История античной расписной керамики. М., 1953. С. 221.

<sup>7</sup> ГМИИ П 16 661 Мастер Де Сантис, третья четверть IV в. до н.э. Выс. 47,5 см. Дм устья 16 см.

<sup>8</sup> *Trendall A. and Cambitoglou A.* The Red-figured Vases of Apulia. V. 1—2. Oxford, 1978—1982. Pl. 183—3.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Pl. 183—4.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Pl. 165—1,2.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Pl. 267—1,2.

<sup>12</sup> *Lehnert P.A.* Female Heads on Greek, South Italian and Sicilian Vases from VI to III B.C. Michigan, 1978. P. 101, 135.

<sup>13</sup> *Reho-Bumalova M.* La collezione Meo-Evoli. Ceramica italiota a figure rosse. Fasano, 1979. P. 38.

<sup>14</sup> *Reho-Bumalova M.* Op. cit. P. 45, 50; *Hoffmann H.* Tarentine Rhyta. Mainz, 1966. P. 118.

<sup>15</sup> *Lehnert P.A.* Op. cit. P. 143.

<sup>16</sup> *Hoffmann H.* Op. cit. P. 117.

<sup>17</sup> *Новосадский.* Указ. соч. С. 58.

<sup>18</sup> *Ciceri P.L.* Il significato di alcune scene su vasi antichi dipinti dell'Italia Meridionale // Apulia, 1913—1914. P. 89.

<sup>19</sup> *Trendall A.D. and Cambitoglou A.* Op. cit. Pl. 354—4, 394—1, 395—4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Pls. 305—5, 330, 352—3.

<sup>21</sup> Например, скифос ГМИИ П 16 1227.

<sup>22</sup> *Keuls E.* The Water Carries in Hades. A Study of Catharsis Through Toil in Classical Antiquity. Amsterdam, 1974. P. 97.

<sup>23</sup> *Trendall A.D. and Cambitoglou A.* Op. cit. Pls. 161—3, 165—1,2; 172—2, 175—4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Pls. 268—3, 278—1, 330.

<sup>25</sup> *Keuls E.* Op. cit. P. 99.

<sup>26</sup> *Trendall A.D. and Cambitoglou A.* Op. cit. P. 315—316. Corpus Vasorum Antiquorum Copenhagen, 6, Pl. 261; *Trendall A.D. and Cambitoglou A.* Op. cit. Pl. 183—4.

<sup>27</sup> *Trendall A.D. and Cambitoglou A.* Op. cit. P. 404, N 44a.

<sup>28</sup> *Keuls E.* The Apulian "Xylophone": A Mysterious Musical Instrument Identified // American Journal of Archaeology, 83, N 4. P. 476—477; *Smith H.R.W.* Funerary Symbolism in Apulian Vase Painting. Berkeley, 1972. P. 128—143.

<sup>29</sup> *Цивьян Т.В.* К семиотической интерпретации мотива лестницы — "лесенки" в античной вазопиcи (вокруг Адониса и Диониса) // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 288—300.

<sup>30</sup> Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 51.

# Содержание

Предисловие .....	3
<b>1. Реконструкция ритуала и словаря</b>	
<i>Вяч. Вс. Иванов.</i> Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда .....	5
<i>В. Н. Топоров.</i> Конные состязания на похоронах .....	12
<i>В. Н. Топоров.</i> Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания .....	47
<i>О. А. Седакова.</i> Тема "доли" в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) .....	54
<b>2. Погребальный обряд в ряду других "переходных ритуалов"</b>	
<i>А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон.</i> Похороны и свадьба .....	64
<i>Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая.</i> Мотив "уничтожения—проводов нечистой силы" в восточнославянском купальском обряде .....	99
<i>Н. И. Толстой.</i> Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде .....	119
<i>Т. Н. Свешникова.</i> Волк в контексте румынского погребального обряда .....	128
<b>3. Погребальный фольклор</b>	
<i>Л. Г. Невская.</i> Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры .....	135
<b>4. Эволюция археологических форм обряда</b>	
<i>А. Бутримас, А. Гирининкас.</i> Старые местные и новые погребальные обряды в неолите Литвы .....	147
<i>Я. Граудонис.</i> Погребальные обряды на территории Латвии в эпоху поздней бронзы и раннего железа .....	157
<i>Л. В. Дучиц.</i> Курганы белорусско-литовско-латышского пограничья .....	163
<i>В. В. Седов.</i> Погребальный обряд славян в начале средневековья ...	170
<i>В. И. Кулаков.</i> Погребальный обряд пруссов в эпоху раннего средневековья .....	182
<i>В. Урбанавичюс.</i> Погребение в озере Обеляй .....	196
<i>Л. Вайткунскене.</i> К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V—XIII вв.) .....	201
<i>В. Я. Петрухин.</i> О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия <i>Русь</i> в свете данных погребального обряда .....	207
<i>Ю. А. Смирнов.</i> Морфология погребения. (Опыт создания базовой модели) .....	216
<i>В. Милос.</i> Ритуальная пища литовцев на похоронах и поминках ...	225
<i>Л. И. Акимова.</i> Об отношении геометрического стиля к обряду кремации .....	228
<i>Е. А. Савостина.</i> Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц .....	237
<i>О. В. Тугушева.</i> Греческие мистерии и вазопись Южной Италии .....	248
	255

Научное издание

**Исследования  
в области  
балто-славянской  
духовной культуры:  
Погребальный  
обряд**

*Утверждено к печати  
Институтом славяноведения  
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства  
*Т.М. Скрипова*

Художник  
*С.А. Резников*

Художественный редактор  
*Н.Н. Михайлова*

Технический редактор  
*Л.В. Русская*

Корректор  
*Т.И. Шеповалова*

Набор выполнен в издательстве  
на электронной фотонаборной системе

ИБ № 46553

Подписано к печати 23.08.90  
Формат 60 X 90 1/16. Бумага офсетная № 1  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 16,0. Усл.кр.-отт. 16,4  
Уч.-изд.л. 20,7. Тираж 2000 экз.  
Тип. зак. 460. Цена 4 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство "Наука", 117864 ГСП-7,  
Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени  
1-я типография издательства "Наука"  
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

4 р. 30 к.

80190  
RU

Исследования  
в области  
балто-славянской  
духовной культуры

Погребальный  
обряд



·Наука·