

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ
И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ИНОГО МИРА
У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ
И ГЕРМАНЦЕВ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2002

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)
проект 00-06-87002



Р е д к о л л е г и я:

В. П. Калыгин (науч. редактирование),
Т. А. Михайлова (отв. ред.), Т. В. Топорова

П 71 Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.).

ISBN 5-94457-057-1

В монографии суммируются и анализируются представления о смерти и посмертном существовании в традиционной культуре кельтских и германских народов. Особое внимание уделено описанию так называемого «параллельного мира» и возможных контактов с ним. Таинственный кельтский «сид» – чудесный холм, где живут странное существа, полулюди, полубоги, острова за морем, где правят женщины, – как соотносится все это с курганными захоронениями древних германцев, с их обычаем посылать умершего в неведомые земли на корабле и с их же верой в обитель Асгард, где живут боги, и откуда являются они в жилище людей, Мидгард?

В монографии также проводится ряд языковых реконструкций, позволяющий выявить «концепт умирания» на самом архаическом уровне – ведь если смерть неизбежна, если для всех она одинакова, то ведь можно по-разному рассказать о ней... И из всех критериев самым надежным в данном случае оказывается критерий чисто языковой.

ББК 63.3(0)

В оформлении переплета использованы иллюстрации из книги Hazel Mary Martell «What do we know about the Celts?» (1993).

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavica@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-94457-057-1



9 785944 570574 >

© Авторы, 2002

© Ю. С. Саевич. Оформление серии, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (В. П. Калыгин)	7
<i>Т. А. Михайлова. Отношение к смерти у кельтов:</i>	
Номинация умирания в гойдельских языках	12
<i>Н. А. Николаева. Питье смерти</i>	48
<i>А. И. Фалилеев. Несколько слов, обозначающих</i>	
'смерть' в валлийском языке	61
<i>В. П. Калыгин. Кельтская космология</i>	82
<i>Дж. Кэри. Время, пространство и Иной мир</i>	130
<i>Т. А. Михайлова. «Острова за морем», или Тема</i>	
плаваний в Иной мир в ирландской традиции	153
<i>Н. А. Ганина. Древнегерманский погребальный</i>	
обряд: Слова, понятия, реалии	183
<i>Н. А. Ганина. Оплакивание в древнегерманском</i>	
погребальном обряде: К реконструкции	
ритуала и текста	202
<i>Н. В. Березовая. Исландские поверья об «оживших</i>	
покойниках» и их связь со скандинавским	
погребальным культом	226
<i>Т. А. Михайлова. Знамена смерти в кельтской</i>	
эпической и фольклорной традиции	253
<i>А. Р. Мурадова. Анку: Персонификация смерти,</i>	
вестник смерти или орудие смерти	315
<i>Т. В. Топорова. Древнегерманские представления</i>	
об ином мире	340
Введение	340
Глава I. Древнегерманские представления о смерти	342

Глава II. Мифологические локусы иного мира у древних германцев	379
Глава III. Иной мир как источник знаний	418
Указатели	435
I. Указатель исследуемых кельтских и германских языковых единиц (сост. Н. А. Николаева)	437
II. Указатель имен собственных, исторических и мифологических реалий (сост. Н. А. Николаева)	452
Сведения об авторах	459

ПРЕДИСЛОВИЕ

Устойчивый интерес исследователей различных специальностей к проблематике, связанной с представлениями о смерти и Ином мире в архаических культурах, вполне понятен, поскольку этот комплекс концептов во многом носит мировоззренческий характер, он многоаспектен и тесно увязан с фундаментальными представлениями о вселенной и человеке, его происхождении и судьбе. Любая из известных мифологических систем так или иначе объясняет устройство мира, в той или иной форме объясняет феномен смерти и «предусматривает» особое пространство, где обитают души умерших. Наряду с загробным миром во многих архаических культурах формируются представления об особом Ином мире, населенном сверхъестественными существами. Все эти представления не всегда последовательны (по меньшей мере, с нашей точки зрения) и не всегда *тот свет* четко локализован.

Как правило, Иной мир, как впрочем и загробный, помещается вне доместицированного пространства: вне дома, вне поселения, за лесом, за горами, за морем... В этом смысле показательно имя валлийского персонажа *Gwarch Y Rhibyn* 'старуха полосы', т. е. существо из лиминальной зоны, расположенной на стыке миров. Иногда *тот свет* имеет вертикальную стратификацию: обычно он находится под землей, но в некоторых мифологических традициях души умерших обитают в воздухе и на небесах, как, например, мир, в котором живут древнеиндийские питары, предки, последовавшие за первым умершим Ямой. Коль скоро речь зашла о питарах, мир которых *pitrloka* был отличен от мира богов *svargaloka*, то уместно вспомнить, что *загробный мир* и *иной мир* далеко не всегда совпадают. Эти

различия, во всяком случае в индоевропейском мире, восходят к глубокой древности.

Нечто похожее зафиксировано в Ирландии: мир мертвых, расположенный на острове *Tech Duin* 'Дом Дона', явно отличается от сидов (*síd*), мира сверхъестественных существ, находящегося под холмами (или на островах за морем). Донн, который умер первым из гойделов (Сыновей Миледа), отвовавших Ирландию (т. е. domesticiрованное пространство) у «старых» богов и магов из Племен богини Дану, становится царем мира мертвых, локализуемого на небольшом островке к югу от Ирландии. Племена богини Дану при окончательном разделе Ирландии поселяются под холмами. Имеющиеся (довольно поздние) источники более или менее непоследовательно передают общую схему древнего мифа о творении. У германцев миф о творении сохранился лучше, в бóльших подробностях нам известна древнегерманская космология, согласно которой мир состоит из девяти уровней. Германские мифологические тексты позволяют нам судить об архаической космогонии, о бесструктурном первородном хаосе, из которого в результате креативного акта возникает упорядоченный космос.

«Остатки» хаоса в германской традиции трансформируются в *Niflheimr*, мир мрака, лежащий внизу. Нифльхейм сохраняет признаки первородной материи, служащей источником бытия и хранящей знания о том, что было и что будет, то есть обладающей онтологическим и гносеологическим свойствами. Тварный мир, возникший из хаоса, помимо свойства упорядоченности, обладает характеристиками *светлый, высокий, находящийся в верхней части универсума*. Нижний мир локализуется в мрачных низинах: исл. *Niða-fjoll* 'низ горы' (и.-е. **nei-* 'низ' + **pelis-* 'камень, скала'), *Niða-vellir* 'низ долины' (и.-е. **nei-* 'низ' + **wel-* 'трава, лес'). Эти исландские «космонимы» как бы перекликаются с текстом ирландского панегирика Месу Делману, в котором говорится о том, что этот царь с *вершины* холма *Ailepp* (< и.-е. **pelis-* 'камень, скала' + **windo-* 'белый') опустошил долины хтонических монстров-фоморов. Такого рода совпадения не дают оснований постулировать единый для обеих традиций

«прамиф», но несомненно, что они происходят из одного круга космологических представлений.

Кельтская мифопоэтическая традиция не сохранила текстов, в которых излагалась бы архаическая космогония, но некоторые черты утраченной дуальной мифологической системы мы можем реконструировать по данным языка, прежде всего её космологическую и «гносеологическую» стороны. В этой связи можно отметить сюжетное сходство германского и кельтского мифов о получении знания «светлым» (или потенциально «светлым») богом сокровенного знания от божества нижнего мира. Так, Один пьёт напиток мудрости Мимира, отдав за это свой глаз, который, в свою очередь, становится источником мудрости. В ирландской мифологии Финн получает провидческий дар, поедая волшебного Лосося Знания, раненный при варке этого лосося палец становится средством общения с потусторонним миром¹. В этом случае мы имеем сходство сюжетных схем.

Подобных сходств можно обнаружить много и каждый случай необходимо рассматривать особо, поскольку общепринятых универсальных методов реконструкции мифологических систем пока ещё нет. Имеющимися средствами мы практически не можем отделить, скажем, заимствованные элементы мифа (или концепты культуры) от унаследованных. Языковые данные в этом смысле требуют дополнительного толкования. Например, имя древнеирландского божества смерти *Donn* этимологически связано с древнеисландским словом *dys*, обозначающим надмогильный холм, сооруженный из камней. Оба восходят к и.-е. **dhwes-*: первое к **dhwosno-*, второе — к **dhusiā*², но «корневая» этимология не может служить

¹ Существует более поздний сюжетный вариант: богиня Бойн(д) (букв. 'белая корова') нарушает запрет своего мужа Нехтана (Нухаду) и приближается к источнику мудрости. Происходит всплеск источника, и магическая жидкость поражает богиню в ногу, руку и глаз. Поток преследует убегающую Бойн до моря, в результате этого катаклизма образуется река Бойн.

² В кельтских языках наиболее близко к исландскому слову стоит гал. *dušios* 'incubus'. Наличие точных соответствий в других языках (гр. θυῖα 'вакханка', лат. *Furiae* 'фурии', лит. *dvasas*, *dvasiā*

достаточным основанием для реконструкции общего кельто-германского слова, обозначающего нечто потустороннее. Словообразование показывает, что *dys* и *Donn* возникли независимо друг от друга. Семантические процессы, происходящие в мифологическом словаре, весьма разнообразны и подвержены не только собственно языковым изменениям, но и изменениям, происходящим в культуре. Выявление семантических мотивировок и собственно этимология слова далеко не всегда совпадают. В последние годы было высказано немало идей, направленных на выявление элементов системности в сфере взаимодействия языка и культуры — теория ассоциативно-семантических рядов, теория концептуализированных областей, принцип семантической регенерации и ряд других. Их дальнейшая разработка вполне может дать серьезный импульс реконструкциям фрагментов культуры через язык.

Кроме трудностей этимологического порядка, существуют и другие. Имеющиеся в нашем распоряжении письменные источники датируются довольно поздним временем. Из этого следует, что мифология — как кельтская, так и германская — засвидетельствована на поздней стадии своего существования³, в эпоху упадка и разложения, когда она сосуществовала с христианством в рамках двоеверия. Тексты, которые дают нам сведения о мифологии, во-первых, подвергались христианской «редактуры», во-вторых, содержат разновременные пласты. Так, в ирландских *Плаваниях* вполне отчетливо просматриваются следы влияния средневековой учености. Результатом этого влияния стала, в частности, концепция о том, что обитатели заморских островов (= Иной мир) — люди, избежавшие грехопадения. Нужно иметь в виду, что тексты такого рода (это особенно актуально для ирландской традиции) представляют собой не столько свод соответствующей мифологии, сколько соединение часто разнородных компонентов, комбинацию элементов разных

‘дух’) позволяет поставить вопрос об использовании производных от **dhwes-*, в частности **dhusio-*, для обозначения сверхъестественных существ в индоевропейском языке.

³ Здесь мы не касаемся «низовой» мифологии, которая существует и в наши дни.

субтрадаций, существовавших прежде в устной форме. Вполне возможно, что некоторые мифы именно в такой форме, в какой они до нас дошли в письменных памятниках, никогда в действительности не существовали.

Кельты и германцы как самостоятельные этносы долгое время соседствовали в Центральной Европе, что запечатлелось в языке в виде заимствований; поток заимствований чаще имел направление от кельтских языков к германским. Контакты в области культуры определить сложнее. Упомянем ещё два важных обстоятельства. Оба этноса вышли из «древнеевропейской» культурно-языковой общности, представлявшей собой, вероятно, осколок позднеиндоевропейской языковой общности, куда входили также италийцы, балты, иллирийцы, венеты и, по-видимому, славяне. Высказывались предположения, что некоторые черты кельтской и германской мифологии и религии восходят к общему субстрату — доиндоевропейской культуре мегалитов. Доказать эту гипотезу чрезвычайно трудно, если вообще возможно, но успехи в исследовании субстрата в германских и кельтских языках, достигнутые за последние годы, делают ситуацию не совсем безнадежной.

Предлагаемые исследования группы лингвистов и культурологов из Москвы и Санкт-Петербурга затрагивают различные аспекты кельтских и германских представлений о смерти и Ином мире. Исследователи исходят во многих случаях из разных теоретических лингвистических и культурологических предпосылок, чему немало способствовала степень разработанности материала отдельных традиций. Неизбежны в таких случаях и разногласия между авторами, как в трактовке некоторых частных вопросов, так и в более общих вопросах. Редактор не считал себя вправе приводить всё к «одному знаменателю», предоставив читателю выносить свои суждения о предлагаемых решениях.

В. П. Калыгин

ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ У КЕЛЬТОВ: НОМИНАЦИЯ УМИРАНИЯ В ГОЙДЕЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

В настоящем исследовании мы предполагаем осветить проблему отношения к смерти, с одной стороны, и реконструкции представлений об Ином мире (в первую очередь — как мире загробном) посредством анализа чисто языковых данных, с другой. В основе исследования лежат данные языков гойдельской группы кельтских языков, однако в качестве сопоставительного материала будут привлекаться и бриттские данные, поскольку наличие общих черт или тенденций в номинации должно, как кажется, выявить некие черты, характерные для кельтской лингвокультурной общности. Предлагаемая нами методика заключается в первую очередь в ориентации не на текст, а на слово, отдельную лексему, в сжатой форме содержащую в себе иногда целый комплекс представлений. «Имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени в мифе», — пишет В. Н. Топоров об именах собственных [Топоров 1993: 83], однако в равной степени сказанное применимо и к апеллятивам и особенно — к идиомам, являющимся своего рода слепками духовных и материальных культурных срезов.

Возвращаясь к теме смерти, отметим, например, такие русские устойчивые выражения как *пребывать на небесах*, локализирующее Иной мир, *вечный сон*, отражающее установку на неназывание отрицательного явления и его метафорическую замену, и *сыграть в ящик*, отсылающее к специфической погребальной обрядности. Аналогичные выражения, естественно, можно в изобилии найти и в языках гойдельской группы (древнеирландский, современный ирландский и гэльский), причем анализ семантической мотивировки подобных выражений

должен не только приблизить нас к решению основной задачи — реконструировать представления об Ином мире, но и попутно обрисовать, что называется, «портрет коллективной языковой личности», «объединенной общностью диалекта и ценностной картины мира, запечатленной в общем тезаурусе» [Никитина 1989: 36].

Для человеческого сознания смерть всегда вторична, но при этом неизбежна и поэтому трагична (в той или иной степени), что на уровне языковом должно было привести к установке на эвфемистичность самих номинаций умирания. Смерть не только не является «семантическим примитивом», но и в силу разного рода причин бывает иногда табуирована для открытого называния, поэтому, говоря строго, все ее обозначения в той или иной степени эвфемистичны, так как описывают одно явление через другое или другие. С другой стороны, отдельные номинации смерти самими носителями языка уже не воспринимаются как эвфемизмы, и поэтому анализ их семантических мотивировок сводится, по сути, к этимологии, реконструирующей тот же эвфемизм, но на уровне уже более архаическом. Причем интересно, что спецификация значения и стилистические рамки употребления лексемы могут практически не зависеть от лежащей в ее основе идеи. Так, русские глаголы *скончаться* и *прикончить* не только отличаются по смыслу, но и принадлежат к разным языковым стилям, но при этом оба они базируются на идее смерти как к о н ц а существования.

Смерть неизбежна и универсальна, она в равной степени ждет богача и бедняка, короля и раба, человека и животное, что называется — перед смертью все равны. Однако на языковом уровне эта достаточно банальная мысль далеко не всегда находит свое воплощение, что выражается в разности номинаций смерти животного и человека, короля и святого, человека, умершего от старости, от болезни или в бою. И именно эта разность номинации должна выявить определенную систему оппозиций, характеризующих каждую конкретную языковую и ментальную общность. Естественно, анализ номинаций смерти с данной точки зрения, опирающийся на методику группы, работающей над составлением «Нового объяснительного словаря...» [Апресян 1995; 1997], в нашем случае

из-за разброса материала как на диалектном уровне, так и в диахронии, необычайно сложен и принципиально не может быть исчерпывающим, однако сама попытка такого подхода кажется нам достаточно перспективной.

Попытка классифицировать собранный материал с точки зрения семантической привела нас к идее выделения нескольких групп-концептов смерти, в которых умирание соотносится с разными исходными действиями или состояниями, с которыми смерть оказывается связанной метафорически. Учитывалось при этом и то, кто именно, умерший или живущие, оказывается в том или ином случае в фокусе эмпатии, то есть — с чьей точки зрения описывается смерть. Забегая вперед, отметим, что данное противопоставление, практически не реализуемое для русского языка, ориентированного в первую очередь на самого умершего, для ирландского языкового сознания, как мы увидим в дальнейшем, оказывается необычайно актуальным.

Для гойдельских языков нами было выделено семь лексических групп, отражающих семь концептов смерти, однако данное членение является в достаточной степени условным. Широко отмечаемое для ирландской языковой культуры влияние христианства и латинского языка накладывает на диффузность архаической лексемы в целом, с одной стороны, и многоаспектность самого представления об умирании, с другой. Поэтому выделение так называемых «поздних» обозначений в одних случаях сомнений не вызывает, в других оказывается весьма сложным.

В качестве условных групп-концептов умирания были выделены следующие:

1. Смерть как у т р а т а.
2. Смерть как недоступность для сенсорной п е р ц е п ц и и о к р у ж а ю щ и х (полная или частичная).
3. Смерть как д е ф о р м а ц и я м а т е р и и.
4. Смерть как в р е д о н о с н а я с у б с т а н ц и я.
5. Смерть как у х о д.
6. Смерть как п о г р е б е н и е.
7. Смерть как с м е р т ь (в последнюю группу были включены основы, которые, в принципе, также могут быть

рассмотрены как один из концептов умирания, но которые для гойдельской языковой общности уже являются семантически немотивированными и реконструируются лишь на уровне индоевропейском).

Вероятно, для русскоязычной аудитории может показаться странным отсутствие таких, казалось бы, естественных в данном случае групп, как «смерть как сон» и «смерть как конец». Но, как показали наши наблюдения, данные представления о смерти для ирландского языка действительно оказываются неактуальными. Причина их отсутствия, возможно, коренится в несколько ином отношении к смерти у кельтских народов в целом. Так, с одной стороны, смерть далеко не всегда мыслится как нечто отрицательное: вспомним, например, ирландский народный обычай веселиться и танцевать во время поминок, а также выражение *Ar mhaith leat bheith adhlactha le mo mhuintirse?* ('Не хотела ли бы ты быть похороненной рядом с моими родными?') как традиционную формулу предложения «руки и сердца»¹. Характерно, что в одном из учебников современного ирландского языка в теме «Больница» вопрос «Что надо сделать, если пациенту вдруг стало хуже?» предполагает ответ не «вызвать врача» или «поместить его в палату интенсивной терапии» (как это было бы естественно для носителей иной культуры), а «послать за священником». Ирландское сознание не отрицает смерти, не стремится избежать ее и не боится называть ее открыто. Поэтому тенденция «метафорического умолчания», с известной долей лицемерия заменяющая *смерть* — *сном*, достаточно архаическая по своему происхождению (ср. в эпосе о Гильгамеше: «Спящий и мертвый друг с другом схожи...»), для ирландского языка не характерна. Более того, нами было встречено уподобление глубокого сна — смерти, но не наоборот (ср. также русск. *спать мертвым сном*, имеющее два значения): ...*chruit ... co corastar for slúagu suanbás* [ODR: 20] — '...арфа, ... которая погрузила воинов в „сно-смерть“'.

¹ За предоставление отдельного материала, находящегося за пределами письменных текстов и словарей, автор благодарит своего ирландского коллегу Г. Баннистера.

Более того, идея уподобления сна смерти может в ирландской эпической традиции развиваться до полной реализации данной метафоры уже на уровне сюжета. Так, в саге «Похищение стада Фроеха» неоднократно встречается мотив смерти, причиной которой является прекрасная музыка: *Sennait dóib íarum conid apthatar dá fher déc dia muntir la coí 7 torsi* [ТБФ: 4] — ‘Так они им играли, что умерло двенадцать мужей из их людей от восторга и наслаждения’; *Atbélat fir le clúas ngléssa dóib* [ТБФ: 5] — ‘Многие мужи умрут, слушая их исполнение’.

Идея смерти как сна, а точнее — Воскресения — как пробуждения, была встречена нами лишь в житийных текстах, как, например, в анонимном Житии св. Колума Килле XII в., составитель которого говорит о святом, что он *no duiscéd marbu* — букв. ‘пробуждал мертвых’ [Herbert 1988: 242]. Ср. помещенное там же описание воскрешения юным Колумом Килле своего внезапно умершего учителя: *Tancatar na caillecha iarum 7 fuaratar in clerech marb fora cind, 7 atbertsat frisium duscad in chlerig dóib. Teitsium fo cétoir do duscad in clerig. Atracht didiu in clerech a bás la brethir Coluim Cille amal bid ina chotlad no beth* [Herbert 1988: 227] — ‘Тогда пришли монахини и поняли, что клирик мертв, и сказали ему разбудить клирика. «Сейчас иду я, чтобы разбудить его». Покинула клирика смерть от слов Колума Килле, будто тот просто спал’. В данном эпизоде почти дословно повторяются слова Христа, сказанные им о Лазаре: «Лазарь, друг наш, уснул, но я иду разбудить его» (Иоанн, 11: 11) (ср. в ирландском переводе: *Tá an codladh i ndiaidh teacht ar ár gcarra, ar Lasarus, ach táimse ag dul lena dhúiseacht as a chodladh*), что заставляет предположить влияние христианской метафорики на традиционное уподобление смерти сну.

В том, что касается отсутствия концепта смерти как окончания жизни, проблема эта представляется более сложной. Ее интерпретация, видимо, коренится в особом отношении к смерти как к некоему исходному состоянию, предшествующему жизни (ср.: «Загробная жизнь в представлении кельтов, по всей вероятности, представала как продолжение и предшествование земной и, таким образом, была как бы интермеди-ей в этом бесконечном существовании» [Носенко 1987: 192]). Понять эту, достаточно распространенную в кельтологии,

идею, безусловно, не так просто, и интерпретация ее выходит за рамки данного исследования. К тому же, видимо, под влиянием христианской культуры представление о смерти как о конце все же проникли и в кельтское сознание: ср. совр. валл. *tranc* 'конец, смерть' [Lewis 1960: 153] и ср.-ирл. *crich dheidheanach*, букв. 'последний предел' [CDIL, D-2: 12]. Однако, надо отметить, последние примеры взяты нами из словарей, что касается конкретных текстов, то, повторяем, идея представления о смерти как о конце нами встречена не была.

Приступая к конкретному анализу выделенных групп-концептов смерти, отметим еще раз условность предлагаемой предварительной классификации и принципиальную неполноту материала: тема обозначений смерти — как мы понимаем — всегда остается и будет оставаться открытой как для новых интерпретаций, так и для дополнительных данных.

1. Смерть как утрата

Данная идея, казалось бы, является достаточно распространенной, однако именно в ирландском языке она оказывается грамматикализованной и органично входит в синонимику умирания, а не в ряд перифрастических описаний факта смерти. Так, русская фраза *Она потеряла мужа на войне*, с одной стороны, действительно может быть интерпретирована как синонимичная фразе *Ее муж погиб на войне*, однако, с другой стороны, для русского сознания идея утраты или потери оказывается немислимой без указания адресата потери, который является не только логическим, но и грамматическим субъектом высказывания (ср. **Ее муж был потерян ею на войне*). Для ирландского языка, напротив, пассивные конструкции с логическим субъектом — умершим — и глаголом или отглагольным существительным, выражающим идею утраты, являются достаточно распространенными, однако, как мы понимаем, в фокусе эмпатии в данном случае все равно оказывается не умерший, а живые. Иными словами, если для русского сознания факт утраты мужа принадлежит все же биографии вдовы и поэтому не может быть включен на вербальном уровне