

S T U D I A P H I L O L O G I C A



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ ПОЛЕСЬЯ

Публикации текстов
в записях 80—90-х годов XX века

Том II

Демонологизация умерших людей

Составители:

Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская



РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА 2012

УДК 811.161.1
ББК 82.3(2Рос=Рус)-6
Н 30

Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проекты № 12-04-16088д (Демонологическая проза Полесья),
№ 05-04-04115а (Демонологическая проза Полесья),
№ 07-04-11213в (Этнолингвистическая база знаний «Полесский архив»)

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 12-04-16088

Н 30 Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80—90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. — 800 с. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X
ISBN 978-5-9551-0606-9

Второй том «Народной демонологии Полесья» продолжает четырехтомное издание полевых материалов по народной демонологии из украинского и белорусского Полесья, а также примыкающих к нему южнорусских областей. Книга содержит обширный корпус мифологических текстов, записанных в 80—90-е гг. XX в. Полесской этнолингвистической экспедицией. Представленные материалы снабжены подробным научным комментарием и справочным аппаратом. Во второй том издания вошли тексты, содержащие представления о мифологизированных посмертных ипостасях человека (душа, покойник, души предков), а также о мифологических персонажах, происходящих из «нечистых» покойников, к которым относятся дети, умершие некрещеными, самоубийцы, «ходячие» покойники и русалки.

Книга предназначена фольклористам, культурологам, этнографам, антропологам и всем, кто интересуется славянской традиционной культурой.

ББК 82.3

*В оформлении переплета использована гравюра из старопечатной книги,
хранящейся в Ветковском музее народного искусства*

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ ПОЛЕСЬЯ
Публикации текстов в записях 80—90-х гг. XX века
Том 2: Демонологизация умерших людей

Корректор Е. Сметанникова. Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 26.10.2012. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная № 1, печать офсетная,
гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 64,5. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Рукописные памятники Древней Руси». № госрег. 1067746430102
Phone: 95-95-260 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com Site: <http://www.lrc-press.ru>

ISBN 978-5-9551-0606-9

© Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, сост., 2012
© Рукописные памятники Древней Руси, 2012

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Умершие

Глава 8. Душа (Е. Е. Левкиевская)	15
Глава 9. Покойник (Е. Е. Левкиевская)	90
Глава 10. Деды (души предков) (Е. Е. Левкиевская)	156
Глава 11. Дети некрещеные (Е. Е. Левкиевская)	225
Глава 12. «Ходячий покойник» (Е. Е. Левкиевская)	273
Глава 13. Самоубийца (Е. Е. Левкиевская)	401
Глава 14. Русалка (Л. Н. Виноградова)	466

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Административная карта Полесья	701
2. Список населенных пунктов и информантов	702
3. Список собирателей	750
4. Указатель мифологических мотивов 2-го тома	753
5. Словарь диалектных и трудных для понимания слов	770
6. Словарь календарных дат и праздников	780
7. Словарь мифологической лексики	785
8. Библиография	787

ПРЕДИСЛОВИЕ

Второй том «Народной демонологии Полесья» содержит обширный корпус текстов из Полесского архива (Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН), посвященный одному из наиболее значимых фрагментов не только полесской, но и славянской мифологической системы в целом — мифологическим персонажам, происходящим из разных типов умерших людей. Сюда относятся: душа, покойник, души предков (деды), дети, умершие некрещеными, «ходячий» покойник, самоубийца, русалка. Каждому из этих персонажей посвящена своя глава. Поскольку во всех четырех томах настоящего издания принята сквозная нумерация глав, то во втором томе представлены главы с восьмой по четырнадцатую. Во втором томе сохраняются принципы организации материала и публикации текстов, разработанные в первом томе (см.: «Народная демонология Полесья». Т. 1. М., 2010. С. 25—31). Важно подчеркнуть, что в основе организации глав лежит соединение тематического и географического принципов. Тематический принцип основан на том, что каждый мифологический персонаж имеет свой устойчивый набор релевантных мотивов, закреплённых в традиции. Этот набор мотивов является алгоритмом описания персонажа. Единый географический принцип расположения материала (с северо-запада региона на юго-восток) позволяет показать ареальное распространение того или иного мифологического мотива. Одновременно данный принцип дает возможность увидеть, как полесская мифологическая традиция соотносится с соседними славянскими ареалами.

Мифологизация умерших — один из наиболее продуктивных механизмов создания демонологических образов в славянской традиции. В его основе лежит неоднократно описанное исследователями универсальное для славянского традиционного сознания представление о «правильной», «чистой», «своей», «хорошей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не-своей» смерти, определяющих посмертную участь покойников и их превращение в тех или иных потусторонних существ. Умершие «своей», «чистой» смертью, переходят в разряд предков, отношения с которыми «узаконены» системой соответствующих поминальных ритуалов. Умершие «нечистой», «преждевременной» смертью (самоубийцы, грешники, ведьмы, колдуны, люди, не изжившие своего срока жизни) пополняют ряды нечистой силы. Впервые мифологические персонажи, происходящие из «нечистых» покойников, как самостоятельная категория мифологической системы были описаны Д. К. Зелениным, назвавшим их «заложными» покойниками по типу захоронения,

принятому в русской народной культуре (Зеленин 1995, 38—73). Изучение представлений о «чистой» и «нечистой» смерти и связанных с ними разных аспектов мифологизации покойников в славянской традиции нашло свое отражение в работах ряда исследователей (см., в частности: Виноградова 2000а, 25—51; Седакова 2004, 39—42, 267—268; Левкиевская 2009а, 118—124; Толстая 2001, 151—205).

Для полесской мифологической системы этот круг персонажей является одной из двух доминант, с которой по значимости и по количеству порождаемых текстов могут сравниться только представления о людях с демоническими свойствами (ведьме, колдуне и под.). Применительно к полесскому материалу проблема персонажей, происходящих из умерших, наиболее подробно была описана в работах Л. Н. Виноградовой (Виноградова 1986, 88—133; 2001, 30—36).

При составлении данного тома авторы видели свою задачу не только в том, чтобы представить классифицированный полевой материал, отражающий полесские представления о мифологических персонажах, происходящих из покойников, но и в том, чтобы показать типологические и диалектные особенности этого ключевого фрагмента полесской мифологии по сравнению с его аналогами в других славянских традициях. Важной особенностью публикуемых в этом томе материалов является то, что наряду с нарративами, непосредственно отражающими мифологические представления (былички и поверья), в него включены тексты, описывающие принятые в традиции обрядовые действия и ритуалы, которые актуализируют и поддерживают эти представления на акциональном уровне. В частности, в корпус текстов о душе входят описания обычая оставлять для души на подоконнике воду, еду полотенце, поскольку это характеризует душу как некую материальную сущность, нуждающуюся в еде, питье и мытье. В главе о покойнике содержатся рассказы об особенностях снаряжения покойника на «тот» свет (например, обычай класть в гроб второй комплект белья, чтобы на «том» свете покойник мог переодеться, или предметы, которыми он пользовался при жизни — костьль, очки, расческу, зеркало и пр.), поскольку в подобных обычаях непосредственно реализуются мифологические верования об устройстве «того» света и существовании умерших в загробном мире. В главы о детях, умерших некрещеными, и самоубийцах включены материалы об особенностях их захоронения вне кладбища — на перекрестках, границах сел, в лесу и пр., что поддерживает общие представления об этих персонажах как «нечистых» покойниках.

Кроме того, само расположение глав в настоящем томе призвано наглядно продемонстрировать неоднородность мифологической системы, заключающуюся в ощутимо разной степени мифологизации представленных в публикации образов — от слабо мифологизированных представлений о душе (после ее выхода из тела) до русалки, обладающей в Полесье широким кругом развернутых демонических характеристик.

При отборе материала составителям пришлось решать проблему типологии персонажей, происходящих из умерших людей. В нашем издании наряду с привычными персонажами, не вызывающими сомнений в своей «мифологичности»

(русалкой, «ходячим» покойником, некрещеными детьми, самоубийцей), мы включили тексты, отражающие представления о душе, душах предков, покойнике как самостоятельных мифологических сущностях, отчасти нарушив привычное отнесение подобного рода материалов к области народной религиозности. Однако представленный материал дает основания считать, что членение традиционного сознания на мифологическую и религиозную сферы очень условно и относительно. Оно принадлежит скорее к числу исследовательских стереотипов, приписываемых народному сознанию, чем реалиям аутентичной традиции. В сознании носителей традиции «религиозное» часто не противопоставлено «мифологическому», а сосуществует с ним в рамках одного верования, при этом нередко «мифологическое» представление «прорастает» из религиозного знания, основывается на нем и переосмысливает его, приводя к семантическому сдвигу. Примером такого взаимодействия могут служить полесские верования о душе (глава 8), в которых постулаты православного богословия о сущности души и ее посмертном существовании вписаны в более широкие рамки народных представлений об этом образе. С одной стороны, душа осмысливается как бессмертная сущность, которая покидает человеческое тело после смерти и в течение сорока дней странствует по свету, предстает перед Богом, который на сороковой день определяет ее место в загробном мире, исходя из степени ее греховности. Этот круг представлений, несомненно заимствованный из Священного предания, продолжает удерживаться в полесской традиции второй половины XX в., несмотря на советское идеологическое влияние. С другой стороны, в полесских верованиях душа описывается как вполне материальная сущность, посмертный двойник человека, который и после смерти продолжает испытывать плотские человеческие потребности в еде, питье, тепле, обмывании. Важно подчеркнуть, что подобные представления существуют в традиции не только на вербальном уровне, но и поддерживаются целым комплексом поминальных ритуалов, включающим обычай оставлять для души еду, водку, воду, полотенце в течение переходного сорокадневного периода, а также соблюдать хозяйственные запреты, чтобы не запачкать душу, не замусорить ей глаза, не затруднить ей дорогу на «тот» свет. Эта двойственность касается и представлений о внешнем облике души — она невидима и одновременно может иметь различные ипостаси, чаще всего птицы или насекомого, реже — животного или гада, в виде которых она показывается людям. Более того, в ряде текстов недвусмысленно указывается на то, что это не просто внешний облик души, а ее воплощение в конкретное животное или птицу, что, несомненно, входит в противоречие с христианским отрицанием возможности посмертного перевоплощения души в другое существо. Перечисленные признаки души характеризуют представления о ней не просто как о бессмертной части человека, противопоставленной тленному телу, но именно как о существе, обладающем в традиции устойчивыми мифологическими характеристиками.

Безусловно, осмысление в полесских верованиях души как некоего посмертного двойника человека придает этому образу сравнительно слабый «отблеск» мифологичности, однако он вполне ощутим в публикуемых текстах. Гораздо бо-

лее определенными мифологическими чертами, по сравнению с душой, обладает покойник (глава 9), под которым преимущественно понимается умерший человек в сорокадневный период после смерти, когда он еще может возвращаться в свой дом и показываться родным. Хотя это проявление покойника в переходные сорок дней воспринимается в традиции как норма, все же оно обозначается в текстах глаголом «ходить» (*покойник сорок дён ходить, мёртвые прыходять да дому*), что сближает данный персонаж с «ходячим» покойником, для которого «хождение», т. е. появление в мире живых, — его определяющая характеристика.

Мифологический образ покойника в полесской традиции амбивалентен. По ряду релевантных характеристик и мотивов он сближается с душой (он, как и душа, появляется в течение сорока дней после смерти; ему мокро и тяжело, если по нему слишком плачут родные; родственники должны соблюдать запреты на хозяйственные работы, чтобы не запачкать покойника, не замусорить ему глаза). Но другие мотивы, характерные для представлений о покойнике, напротив, сближают его с опасным «ходячим» покойником. В первую очередь, это общий круг причин, по которым покойник начинает сниться своим родным, а «ходячий» покойник «приходить» в дом: прежде всего, неправильное поведение живых — нарушения, допущенные при погребении или поминании умершего, нарушения запретов на работу в период траура, а также какое-либо дело, которое удерживает его на земле. Важно, что появление покойника в сновидениях родных воспринимается в Полесье как слабая валентность «хождения», и в этом случае против обычного покойника используются те же обереги, что и против «ходячего».

Если в восьмой и девятой главах представлен материал, отражающий верования о первоначальном этапе посмертного существования человека, когда он еще продолжает восприниматься как индивидуальность, то десятая глава содержит представления о душах предков, которые в Полесье называются *дедами* и которые уже лишены своих индивидуальных характеристик. Отношения душ предков с их живыми родственниками составляют основу быличек и поверий о *дедах*. Эти отношения регламентированы взаимными обязательствами живых и мертвых друг перед другом и объединяются годовым поминальным циклом, который предусматривает приход душ предков в свои дома на поминальную трапезу в определенные поминальные даты. Полевой материал, собранный во второй половине XX в., продолжает сохранять чрезвычайно архаичные представления о сезонном возвращении душ умерших из «иногo» мира на землю, вписав их в рамки поверий о *дедах*, которые приходят по ночам на поминальную трапезу и гневаются, если родственники не приготовили поминки или приготовили их неправильно. В этом случае души предков выражают недовольство и начинают вести себя как вредоносные персонажи.

Таким образом, первые три главы посвящены «правильным» умершим, находящимся на разных стадиях своего посмертного существования (с момента смерти до включения в общий сонм душ предков), чье состояние после смерти и отношения с живыми родственниками регламентированы ритуалом и установленными в культуре конвенциями и каналами коммуникации между «тем» и этим миром.

Последующие главы содержат сведения о тех, кто по разным причинам умер «неправильной» смертью или был неправильно погребен и в силу этого их посмертное существование развивается по патологическому сценарию, а их появление в мире живых должно быть прекращено с помощью профилактических мер и оберегов. Образы «нечистых» покойников наделены в традиции большей степенью демоничности и обладают уже всеми признаками полноценного мифологического персонажа. Сюда относятся дети, умершие некрещеными (глава 11), «ходячий» покойник (глава 12), самоубийца (глава 13) и русалка (глава 14).

Полесские представления о детях, умерших некрещеными, представляют собой пример того, как даже очень архаичные по своему происхождению мифологические мотивы могут перестраиваться и частично менять свою структуру и семантику под влиянием достаточно поздних инновационных процессов, происходящих в культуре. В отличие от других славянских традиций, в которых некрещенные дети после смерти становятся разнообразными демоническими существами (как, например, южнославянские *нави*, вредящие роженицам и новорожденным), в Полесье такие дети осмысляются скорее как жертвы обстоятельств. Поэтому задача живых — с помощью особых форм символического «крещения» вернуть их в круг «правильных» покойников и обеспечить им место в раю. Рассказы о посмертных способах «крещения» некрещеных детей составляют в Полесье основное ядро текстов о таких персонажах. Подобное переосмысление христианских форм экстремального крещения (допускаемого церковью в обстоятельствах, когда новорожденный ребенок очень слаб и может не дожить до церковного крещения) по отношению к уже умершим детям имеет четкое ареальное распространение между границей с Польшей и правым берегом Днепра. Это дает основание считать, что данный мотив, организующий вокруг себя представления о некрещеных детях, возник в том регионе, который находился под влиянием Речи Посполитой, и является инновацией.

Образ «ходячего» покойника, один из центральных в полесской мифологии, представляет особый интерес в связи с наблюдениями над тем, как в разных славянских регионах реализуется одна и та же тема посмертного воплощения «нечистого» покойника. Согласно общеславянским представлениям, к этой категории принадлежит примерно один и тот же круг умерших (люди, не изжившие своего срока жизни; самоубийцы; грешники; люди, при жизни общавшиеся с нечистой силой; покойники, похороненные с нарушениями погребального ритуала; те, кому не дает успокоения какое-либо дело, оставленное не земле). В наибольшей степени этот комплекс мифологических верований в рамках конкретного персонажа разработан на юге и юго-западе славянского мира, в наименьшей — на его северо-востоке (на Русском Севере), для которого подобные представления почти не характерны.

У южных и западных славян, на Карпатах, в большей части украинской традиции подобного рода покойники после смерти превращаются в вампира, отличительной характеристикой которого является враждебность по отношению к человеку. Вампир стремится убить, погубить человека — общий лейтмотив верований об этом персонаже. Характерные способы, какими он это делает, различаются в раз-

ных традициях: у южных славян он преимущественно выпивает кровь у человека и скота, а также душил спящих людей; в украинской, особенно в карпатской, традиции также существуют аналогичные представления, но часто он убивает человека тем, что «подрезает» ему жизнь, после чего человек слабеет и умирает. Полесский образ «ходячего» покойника отличается от всех «вампирических» вариантов этого персонажа тем, что в гораздо большей степени продолжает осмысляться в традиции как покойник, нежели как демон. Характерным свидетельством этого является отсутствие в Полесье особого наименования для данного персонажа, обычно его называют *мертвяком*, *покойником*, часто его обозначают не именем, а глагольными формами типа: *ходит*, *пугает* (ср., например: *Если знахарь умрэ, то он будэ ходить и пужать людей*). Основное действие такого персонажа, через которое он себя проявляет, — «хождение», которым у восточных славян повсеместно обозначается появление покойника в земном мире. «Ходячий» покойник, безусловно, опасен для живых, но, скорее, своей принадлежностью к сфере смерти, соприкосновение с которой вредносно для живого человека. Мотивы, связанные с выпиванием крови, «подрезанием» жизни и вообще конкретизацией способов убийства людей вампиром, столь характерные для юго-запада славянского мира (особенно для Балкан и Карпат), в полесских представлениях отсутствуют. Здесь «ходячий» покойник опасен тем, что может «утянуть», забрать с собой живого человека, особенно того, кто нарушает запрет слишком оплакивать покойного. Можно сделать вывод о том, что представления о посмертной демоничности «нечистого» покойника принадлежат к общеславянскому наследию, но степень этой демоничности и конкретные формы ее проявления имеют диалектные особенности, и в восточнославянском ареале они носят менее интенсивный характер по сравнению с юго-западными регионами славянского мира.

Полесские верования о самоубийце во многом содержат круг мотивов, характерный для общеславянской традиции: к самоубийству человека подталкивает нечистая сила, а после смерти его душа поступает в распоряжение чертей. Однако наиболее характерный мотив других славянских традиций, а именно превращение самоубийцы в «ходячего» покойника (или вампира), для полесского ареала отнюдь не является центральным, встречаясь в сравнительно небольшом количестве текстов. При этом на первый план выходит связь самоубийцы с атмосферными явлениями — вихрем, ветром, засухой или, напротив, проливными дождями, которые он вызывает своим противоестественным уходом из жизни.

Одним из наиболее разработанных мифологических образов полесской традиции является русалка. Пожалуй, это единственный персонаж, принадлежащий к категории умерших, который в гораздо большей степени описывается как демоническое существо, хотя ее принадлежность к кругу покойников отчетливо осознается носителями традиции. В представлениях о русалках объединены два важных мотива — их происхождение из преждевременно умерших людей (девушек, умерших до брака; детей, умерших некрещеными; самоубийц; проклятых людей и под.) и сезонность их появления на земле, совпадающего с пиком солнечной активности

и вегетации растений. Последнее актуализирует архаический мотив возвращения душ умерших на землю в определенные периоды, особенно во время цветения растений. Разнообразный вред, которые причиняют русалки (нападают на людей, щекочут их до смерти, заманивают в воду и топят, вредят злакам и огородным культурам), делает их опасными мифологическими существами, которых в конце их срока на земле нужно выпроваживать из человеческого пространства с помощью специального обряда проводов русалки, воспоминания о котором сохранились в рассказах конца XX в.

Анализ публикуемого материала, содержащийся как во вступительных статьях к главам, так и в комментариях к отдельным мотивам, подтверждает мысль о том, что мифологизация разных образов в традиции является весьма различной — от слабо мифологизированной души, во многом сохраняющей следы христианского мировоззрения, до вполне развернутых демонических образов, какими в Полесье являются «ходячий» покойник и русалка. Принятое составителями расположение материала во 2-м томе следует логике условной шкалы мифологичности, на которой расположены персонажи, — от ее более слабой степени к более сильной.

Единый географический принцип расположения материала в каждой главе дает возможность показать диалектное распространение мифологических мотивов в исследуемом ареале и открывает перспективы дальнейшего картографирования полесской мифологической системы. Это позволяет уже на уровне публикации материала обнаружить важные диалектные границы, актуальные для полесской традиционной культуры. В частности, можно с уверенностью говорить о сохраняющейся актуальности одной из наиболее древних диалектных границ Полесья, проходящей по рекам Ясельде-Припяти-Горыни и делящей регион на западную и центрально-восточную части, подробнее об этой границе см. (Кухаренко 1968, 18—46). Эта граница прослеживается на материале ряда мифологических мотивов. Например, представление об облике души в виде птицы вполне универсально и распространено на всей территории Полесья (и на всей славянской территории). Однако вопрос о конкретном виде птицы, в которую воплощается душа, дает четкое диалектное распределение материала по указанной границе: к западу от линии Ясельда-Припять-Горынь душу представляют в облике кукушки, а к востоку от нее — в виде воробья. При этом другая распространенная в Полесье форма воплощения души в виде насекомого (мухи или бабочки, реже — жучка, пчелы или комара) встречается в верованиях к востоку от данной границы, почти не проникая в западную часть региона.

В других случаях оказывается актуальной граница по Днепру, делящая Полесье на левобережную (восточную) и правобережную (западно-центральную) части. Например, в полесской традиции продолжают сохраняться особые формы погребения детей, умерших некрещеными. В большинстве случаев их избегают хоронить на кладбище. Однако в правобережном Полесье приняты более христианизированные формы погребения таких детей на границе кладбища, а в левобережной части (Черниговская обл.) сохраняются весьма архаичные способы погребения таких детей под плодовым деревом, под порогом, на перекрестке.

Одновременно географический принцип расположения материала позволяет выявить связь Полесья с южнославянским, карпатским, западнославянским (прежде всего, польским) ареалами на уровне отдельных мотивов. В частности, ряд мотивов, основной ареал распространения которых находится на Балканах или Карпатах, но которые мало характерны для восточнославянского региона, как правило, фиксируется в центральном Полесье на территории между реками Горынь (иногда Стырь) и Днепр (Ровенская и Житомирская обл. и запад Гомельской обл.). Так, только для этого ареала характерно представление о том, что покойник будет «ходчим», если дорогу похоронной процессии перебежит животное или перелетит птица. Данная причина «хождения» покойника широко известна у южных славян и на Карпатах, но мало характерна для восточной Славии. Таковую же диалектную картину в полесском регионе дает мотив «Чтобы покойник не “ходил”, ему рассказывают нонсенс, несуразность», весьма распространенный на Карпатах, но у восточных славян встречающийся лишь спорадически.

Согласно принятому в издании способу классификации материала внутри главы по принципу частотности того или иного мотива или сюжета, его наибольшей актуальности для общеполесской традиции, рубрики, содержащие наиболее частотные и общераспространенные мотивы, расположены в начале главы, а содержащие локальные и второстепенные мотивы занимают место в конце главы. Такой принцип дает наглядное представление о внутренней структуре персонажа, о том, какие элементы его образа являются доминирующими, приоритетными, наиболее распространенными, а какие — периферийными, единичными, слабо разработанными. Одновременно данный принцип позволяет подтвердить мысль, высказанную еще К. Мошиньским, относительно подвижности мотивов в рамках мифологической системы, их способности «притягиваться» то к одному, то к другому мифологическому образу, в зависимости от того, какой персонаж является приоритетным в данном ареале. Например, представление о том, что персонаж испытывает трудности при ходьбе, если при погребении ему не развязали ноги, в Полесье может соотноситься и с «ходячим» покойником, и с русалкой. С «ходячим» покойником этот мотив соотносится в белорусской части региона (Брестская, Гомельская обл.), а с русалкой — на юго-востоке Полесья (Черниговская обл.), где русалка является одним из центральных персонажей данного микроареала.

Представленный во втором томе материал, посвященный умершим, показывает, что разные персонажи, принадлежащие к данной категории, обладают неодинаковой степенью мифологизации, продолжая осознаваться скорее как покойники, чем как демоны.

Исследование диалектного распределения мифологических мотивов позволяет говорить о том, что полесская традиция не только сохраняет глубоко архаические элементы, но и является средой, где происходили инновационные процессы, приводившие к структурным и смысловым преобразованиям на отдельных участках мифологической системы.

Глава 8. ДУША

В полесской народной антропологии душа понимается как главная субстанция, которая содержит жизненную силу и обеспечивает жизнь в человеческом теле. При жизни человека душа находится в его теле, хотя во время сна может ненадолго его покидать и путешествовать по земле в виде какого-либо насекомого. Душа живого человека может покидать тело также во время летаргического сна (т. н. «обмирание») и временно перемещаться в потусторонний мир, где она знакомится с устройством рая и ада и видит мучения грешников, после чего снова возвращается в свое тело. В момент смерти душа навсегда покидает тело и уходит на «тот» свет и пребывает там, где ей будет назначено Богом в зависимости от того, какую жизнь, праведную или грешную, человек вел на земле. Человеческая душа бессмертна, а тело смертно и после смерти сгнивает в земле. Душой обладает только человек, наличие души у животных подвергается сомнению — у них вместо души есть только пар.

Полесские представления о душе, собранные во второй половине XX в., показывают, что в этом ареале полностью сохранилась трактовка души, свойственная всем славянским традициям, сложившаяся, с одной стороны, под влиянием христианского вероучения о душе, а с другой — в результате развития собственно народных верований. Это определяет ряд особенностей восприятия души в зависимости от того, принадлежит ли она живому человеку или существует как самостоятельная субстанция после его смерти. В первом случае душа воспринимается скорее как особый орган человеческого тела, во втором, — как мифологизированное существо, посмертный двойник и субститут человека. Традиционная концепция «устройства» человека рассматривает его как синтез двух противоположных элементов — материального, смертного тела и бессмертной души (которая, впрочем, может обладать всеми характеристиками материального существа, в частности потребностью в пище, питье, обогревании, обмывании). Это отличает народную антропологию от христианского богословия, которое воспринимает человека как триаду духа, души и тела (о концепциях души в «наивной» картине мира см.: Шмелев 1997, 523—539; Урысон 1999, 11—25; Толстая 2008, 380—421).

Верования о душе в Полесье, как и во всей славянской традиции, имеют мифологическую окраску, они тесно связаны с представлениями о смерти, посмертном существовании и загробном мире. В традиционной культуре душа становится объектом рефлексий и мифологического осмысления, в основном в период ее посмерт-

ного существования, когда ей приписываются поведение и особенности самостоятельной сущности — способность свободно перемещаться в пространстве (летать или ходить), иметь зримый облик или проявлять себя через шум и прикосновения, показываться живым людям, оставлять следы, иметь материальные потребности (пить, есть, купаться, вытираться полотенцем, нуждаться в свете и тепле). Такое отношение к душе обуславливает поведение родственников в период, когда она еще находится в доме, прежде всего связанное с запретами на разные виды работ, способных загрязнить душе глаза или заградить ей путь в потусторонний мир. Известные в Полесье ритуальные действия, призванные проводить душу на «тот» свет (ср.: *поднимать воздух, вздымать заздоровное*), являются вариантами разных обрядовых форм проводов души, распространенных в других славянских ареалах. Проводы души имеют схожую семантику с обрядами проводов/изгнания различных мифологических существ, чье пребывание на земле ограничено определенным временем (ср. полесские и южнорусские проводы русалки в конце Русальной недели или изгнание шуликунов на Крещение в севернорусской традиции). Все это придает душе черты мифологического существа, сближающие ее с другими представителями «иноного» мира, и, прежде всего, с фигурой покойника как мифологическим эквивалентом человека после смерти, преимущественно в переходный сорокадневный период его существования (см. главу 9. Покойник).

Посмертное существование души делится на два неравных периода, с каждым из которых связаны свои представления о ее материальном воплощении, месте пребывания, времени появления, свойствах, потребностях, «поведении» и т. д. Первый период, переходный, длится с момент отделения души от тела до ее окончательного перемещения на «тот» свет (до сорокового, иногда до девятого или двенадцатого дня). В этот период душа, отделившаяся от тела, но все еще сохраняющая связь с ним и своим домом, посещает места своего прижизненного пребывания, возвращается в дом, где может находиться незримо, но может показываться людям в различных обликах. Во второй период душа умершего окончательно достигает назначенного ей места в «ином» мире и теряет свою индивидуальность, существуя в потустороннем мире как часть сонма душ предков, возвращаясь вместе со всеми душами на землю лишь в годовые поминальные дни (см. главу 10. Деды). Данный цикл существования души является единственно допустимой нормой — через него проходят все «правильно» умершие и правильно похороненные покойники. Все другие случаи, когда по какой-либо причине душа не покинула этого мира в назначенный срок или же не получила пристанища и осталась между мирами (душа «ходячего» покойника, некрещеного младенца, грешника, самоубийцы), с точки зрения традиции являются патологией, и такие души причисляются к разным видам демонических существ.

Полесские представления о посмертном существовании человека содержат две универсальные антиномии, характерные для осознания посмертного бытия человека в общеславянской картине мира.

Первая антиномия связана с вопросом о том, какую физическую природу имеет человек после смерти. В славянской традиционной культуре онтологически за-

ложена двойственность, нерасчлененность представлений о том, в какой сущности пребывает человек после смерти, особенно в переходный (обычно сорокадневный) период, когда он еще может посещать свой дом и в той или иной форме контактировать с живыми людьми. С одной стороны, существует четкое представление о том, что в момент смерти бессмертная душа отделяется от смертного и тленного тела и в дальнейшем человеческая личность существует лишь в виде бестелесной души. Поэтому все посмертные проявления покойника (приход в дом, явление родным, странствия в сорокадневный период, потребность в питье, еде, умывании) суть действия его души, что передается в текстах устойчивыми клишированными формулами: *душа ходит, летает, сидит за образами, умывается* и пр. С другой стороны, параллельно с этим посмертная сущность человека описывается как *покойник*, который, в отличие от души, осмысляется как некий посмертный эквивалент человека и воспринимается как более материальная сущность, обладающая гораздо большей степенью мифологизации, чем душа. В частности, в отличие от души, покойник в загробном мире сохраняет все индивидуальные прижизненные привычки и потребности, — это представление поддерживается обычаем класть ему в гроб вещи и предметы, которыми он пользовался при жизни (трубку и табак курящему, водку пьющему, костыль хромоту, очки тому, кто плохо видел и т. д.). По сравнению с душой, покойник осмыляется как более опасное и вредоносное для живых существо, способное «утянуть» за собой все хозяйство. Благодаря такой двойственности этиологии умершего человека, в полесских текстах (впрочем, это свойственно всей славянской традиции) в одних и тех же ситуациях он описывается то как душа, то как покойник, человек. Ср.: *сорок дней [после смерти] человек живе ў хате* (Замошье лелья. гомел.); *душа дванацать дзень [после смерти] ув домы* (Чудель сарн. ровен.); *ў сорок день прыходит покойник сюда* (Вышевичи радомышл. житом.); *душа ховаецца по кутках хаты дванацать дзень* (Ласицк пинск. брест.). Данная двойственность поддерживается представлением о том, что душа может принимать облик умершего человека и появляться в его смертной одежде, а также целым рядом аналогичных мотивов, через которые умерший человек описывается то как душа, то как покойник: душа/покойник странствуют в сорокадневный период после смерти; душе/покойнику тяжело, если по ним слишком тоскуют и плачут родные; пока душа/покойник находятся в доме, нужно соблюдать запреты на работу (не белить, не пряхть, не мыть полы, не стирать), чтобы не повредить им и т. д.

Вторая антиномия определяет противоречивость и двойственность народных представлений о том, где пребывает душа после похорон. С одной стороны, считается, что душа после переходного периода уходит в загробный мир, а в могиле остается только тело; с другой — в ряде мотивов реализуется мысль, что могила, кладбище и есть то пространство, где пребывают мертвые после смерти (ср., например, мотив 9.2. Последний похороненный покойник дежурит у ворот кладбища) и куда живые приходят на встречу с ними (ср. обычай оставлять еду на могилах в поминальные дни или закапывать в могилу предметы, которые нужно