

Секция VIII

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ

VIII.1. МИФОЛОГИЯ СМЕРТИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ

Руководитель Павлинская Л.Р.

*Алексеева Л.М.
Москва*

К ВОПРОСУ О ТОМ, КАК ВЫГЛЯДИТ «ТОТ СВЕТ»: НОВУЮ ВОЗМОЖНОСТЬ РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ РЯДА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ ОТКРЫВАЕТ СОВРЕМЕННАЯ ГЕОФИЗИКА

Известно, что многие северные племена понимают мертвое царство как царство ЛЬДА, мифологии некоторых из них указывают, что путь в мертвое царство – это путь НА СЕВЕР (в частности, такой мотив отмечен исследователями в мифологии славян). На Земле широтная область нетающего льда отмечена потрясающей воображение картиной полярных сияний. Лишь 44 года назад космогеофизика установила, что высокоширотные сияния в каждый момент времени (за редким исключением) образуют единую систему – кольцо (авроральный овал). Это открытие, к сожалению, еще не вошло в обиход гуманитарных наук. Но линия сияний, систематически (почти) под прямым углом пересекающая путь на север, под Полярную звезду, мифологическим сознанием может восприниматься как зримая граница загробного мира. Если в мифологии того или иного народа Полярная звезда и (или) холод ассоциируются с миром мертвых, имеет смысл сопоставить когнитивные признаки мертвого царства с видимыми глазом закономерностями проявлений полярных сияний¹. В этом контексте образ сияния может вносить дополнительные специфические черты в общемировые образы хранителей мертвого царства и т.п. Например, утверждение русской сказки, что Змей, «черкая огненным пальцем», восстанавливает отрубленные головы, похоже, является отражением известного при суббурях свойства сияний (так, в солярных мифах, даже сложных, содержится отсылка к факту восхода солнца с восточной стороны неба).

¹ Алексеева Л.М. Полярные сияния системы аврорального овала как космологический образ древней мифологии // Историко-астрономические исследования. 2003. Вып. 28. С.155–188.

*Алексеева Л.М.
Санкт-Петербург*

К ИЗУЧЕНИЮ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕТОВ

Материал, на основании которого мы пытаемся реконструировать мифологическую тради-

цию кетов, будь то памятник устного фольклора, ритуал, действо или этнографическая информация, в большей или меньшей степени, но практически всегда адаптирован и модифицирован. За этими процессами стоит различная по времени, пространству, генетическим и этнокультурным связям действительность. Образно говоря, получаемый из разных частей культуры материал можно уподобить некоей реке, несущей весной в своем потоке нетающие глыбы льда, камни, долго пролежавший в воде плавник и стволы деревьев, еще недавно стоявшие на подмытом берегу, т.е. разные по своей сущности и времени возникновения осколки древнего мифологического сознания и актуальных верований.

В этих условиях приблизиться к глубинной семантике факта (образ, мотив, часть ритуала) можно только путем выделения систематизированных связей, в совокупности определяющих (и определяющих в настоящее время) общемифологический контекст.

«Структурообразующей» для ряда фундаментальных понятий и многочисленных представлений у кетов, как и в других традициях, является категория «живое». С ее обширным семантическим полем связана, в частности, сущностная идея целого (цельного). В архаичном мифологизированном сюжете о Каскете герой, противостоя хаосу, соединяет разрозненные части (миры) Вселенной, восстанавливает связи между ними. При этом возобновление единства Вселенной (ее оживление) передает мотив восстановления утраченной целостности самих частей (точнее – живых персонажей, символизировавших эти миры).

Условием количественных и качественных изменений живого во времени (идет ли речь о мироздании, человеке, любом другом объекте, который мифологическая традиция считала живым) признавались циклические «обновления/оживления». Следует упомянуть космогонические сюжеты о мире как о чередующихся его «исчезновениях и обновлениях».

Характерна также инициационная идеология и ритуал, сопутствовавший общему 21-летнему циклу становления шамана и семикратному обновлению/оживлению его инсигний.

*Белов В.А.
Москва*

«ТРАНСВААЛЬ ПАРК»: СМЕРТЬ И ФИТНЕС

1. Исторические коннотации в названии известного фитнес-центра (где 14 февраля, в день

Святого Валентина, погибло 28 человек) отсылают нас к англо-бурской войне, которая имела определяющее влияние на всю культурную ситуацию начала XX в. Можно сказать, что англо-бурская война окончательно сформировала европейский декаданс с его поэтизацией смерти и войны как особой телесной и духовной практики. Европа – от Англии до России – была охвачена модой на героизм. Киплинг и Чехов описывали эту моду на подвиг, один воспевая, другой – иронизируя над мальчишеским романтизмом. Культ преодоления, желание пройти инициацию смертью охватывает всю Европу. Жизнь ничего не значит, погибнуть и/или обрести смысл ценой подвига.

2. В конце XX в., прошедшего через две мировые войны, фашистские лагеря как опыт отрицания человеческого, в том числе человеческого тела, ситуация в европейской культуре коренным образом изменилась. Смерть как явление стала пугать, поскольку перестала нести трансцендентную нагрузку, и современная европейская культура сосредоточилась на теле и телесном. Этот процесс привел к трансформации всей социально-экономической парадигмы:

– Любой образ жизни, кроме основанного на потреблении, и любое мировоззрение, кроме обожествляющего этот образ, не получают право на актуализацию культурой.

– Любое материальное и духовное производство становится массовым и только в этом виде может удержаться на рынке

– Практики, связанные с поиском трансцендентного в условиях массового производства, становятся маргинальными.

3. Результатом этих социокультурных трансформаций стало рождение «новой алхимии»: тело стало вмещать в себя функции идеального. Теперь само тело рождает духи: завораживает, притягивает, помогает в любви и карьере, приносит деньги. Появляются все новые техники тела, заменяющие инициацию-подвиг практиками расширения удовольствий. Смерть же становится досадным недоразумением во время получения этих удовольствий:

«На тебя из той страны
благоклонно смотрят деды,
Ты погиб не на войне.
В день победы!»

Рай уже обретен на земле – это фитнес-клуб, поэтому умереть не стоит.

*Березкин Ю.Е.
Санкт-Петербург*

СИБИРСКИЕ МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ СМЕРТИ В ГЛОБАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Среди четко различимых мотивов, объясняющих происхождение смерти, восемь представлены не только в Старом Свете, но и в Америке. Это луна и бессмертие; ложная весть; смена кожи

как условие бессмертия; люди уподоблены утонувшему камню, а не всплывшему дереву; люди уподоблены дереву, а не вечному камню; люди отвечают на зов носителя смерти, а не на зов божества; мелкое животное вводит смерть, опасаясь, что расплодившиеся люди его затопчут; оппонент творца требует сделать жизнь людей короткой и трудной. Вне Америки семь из перечисленных мотивов типичны для Океании, Австралии и индо-тихоокеанской окраины Азии, а пять – для Африки южнее Сахары. Характерный для северной Евразии мотив спора о судьбе людей выводим из зафиксированного в Меланезии и Южной Америке мотива неумелого подражания неудачника своему брату-творцу. Данные археологии, свидетельствующие о заселении Америки в финальном плейстоцене – раннем голоцене, дают хронологические ориентиры для оценки времени распространения мотивов. В свете гипотезы «Выхода из Африки» 85000 лет назад тема происхождения смерти может расцениваться как древнейшая в мифологии. Континентально-евразийская мифология далека от африканской и, похоже, складывалась параллельно с формированием континентальных монголоидов, постепенно вытеснявших протоморфные популяции с их индо-тихоокеанской мифологией. В Западной Евразии отсутствуют общераспространенные объяснения происхождения смерти. Некоторые сибирские мифы о происхождении смерти являются реликтами того состояния мифологии, которое сохранилось у аборигенов Америки.

*Бесолова Е.Б.
Владикавказ*

О СВЯЗИ ОСЕТИНСКИХ ПОХОРОННЫХ ПРИЧИТАНИЙ С ОБРЯДОМ

1. Основой возникновения погребальных обрядов осетин является скифский погребальный обряд. Подчеркивая национальную специфику той или иной обрядности, необходимо иметь в виду локальные особенности более позднего времени, дополнившие своим содержанием и действиями обрядность предков-скифов.

2. Эстетическое воздействие произведений фольклора можно почувствовать в полную силу лишь тогда, когда услышишь их «в живом исполнении» и представишь их «в их окружении, в их эпоху, в живом взволнованном восприятии народа» (И.Г.Гердер). Это в полной мере относится и к осетинским причитаниям, мировоззренческий аспект которых был сформирован на основе понимания их древнейшими предками окружающего мира и осознания своего места в нем.

3. Исследование осетинского обрядового фольклора представляет интерес и в плане географического расположения этого этноса. Сопоставление похоронной обрядовой традиции осе-

тинского и других северо-кавказских этносов свидетельствует о влияниях и взаимовлияниях отдельных элементов похоронно-поминального комплекса этих народов. Привлечение обширного фольклорно-этнографического материала в лингвистическое исследование дает возможность показать самобытность осетинского похоронно-ритуально-словесного комплекса на фоне кавказской похоронной традиции.

4. Основу обрядности любого народа составляют устойчивость и традиционность форм, а ее сфера сохраняет отдельные элементы довольно архаичных структур и глубинной мифологической семантики.

5. Похоронно-поминальная обрядность и ее словесно-музыкальные компоненты по своей структуре явление сложное, и в нем выделяются такие части, как похоронная обрядность, поминальные дни в течение первого года после смерти и ежегодные поминания по умершим, причем с каждой из этих частей связаны похоронные и поминальные плачи, сохраняющие национальную индивидуальность. Единство формы и содержания и зависимость причета от обряда и ритуала дает возможность воспринимать плачи как единый жанр.

Если исходить из того, что причитания принадлежат и фольклору, и ритуалу (что вызывает их подчиненность законам как жанра, так и законам ритуализации), то при анализе обрядового фольклора необходимо иметь в виду двойной ряд значений, где первый определяется внешними связями текста – местом в синтагматической структуре ритуала, а второй – собственно фольклорным аспектом значений. Несмотря на широкий импровизационный характер, осетинские плачи обладают единными художественно-стилистическими особенностями. Им свойствен также определенный набор доминирующих символов, определяющих национальные и ареальные границы культуры данного этноса. В этом плане особый интерес вызывают те символы, которые принадлежат к кругу мифологических представлений, связанных с образами птиц и животных, позволяющих говорить о значении данных образов в системе древнего восприятия предков осетин. Ритуальный символ, как известно, обладает способностью передавать самые различные сакральные мифологические идеи и представления через обрядную реальность во всей ее совокупности.

*Бичеев Б.А.
Элиста*

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ

Одним из самых значимых среди маркирующих этническое сознание элементов является отношение этноса к смерти. Представления о смерти и потустороннем мире как неотъемлемый ком-

понент всегда присутствуют в сознании любой этнической культуры и определяют ее существенные черты.

Отражением древних представлений о смерти следует признать элементы калмыцкого свадебного обряда, в основе которого лежит похоронный обряд.

Само выражение «выходить замуж» дословно означает «уйти в чужую сторону». Глубинная семантика слова «хаги»? означает не просто «чужой», а «враждебный», «опасный» и означает отправление в страну мертвых.

Одним из компонентов свадьбы является исполнение протяжных песен, призванных вызвать слезы у невесты. Протяжная песнь символизирует собой плач по мертвому.

Следующий этап – это погружение приданого невесты, которое осуществляют только члены делегации, прибывшие со стороны жениха. При этом их подвергают шуточному избиению, которое символизирует собой некомфортность этого мира для прибывших из страны мертвых.

Невеста не должна переступить порога своего жилища, ее выносят на руках, поскольку она считается «умершей». Лицо скрывается под покрывалом. Ее сажали на лошадь, позади нее сидел один из членов делегации со стороны жениха. Она при этом всячески старается «упасть» с лошади. Так продолжается до тех пор, пока свадебный кортеж не выедет за пределы ее родного поселения.

По приезде лошадь невесты со всей упряжкой отпускается восвояси. Этим актом символизируется полная утрата возможности вернуться в прежний мир.

С этого момента начинается обряд рождения в новом мире. Семантика нового рождения скрыта в обряде поклонения невесты небу, солнцу, очагу, отцу и матери жениха на пороге кибитки, через которую перекидывается войлочная подстилка из приданого невесты.

Следующим этапом выступает обряд разделения девичьей косы на две части и укладка их в специальные футляры («шиврлг»). Глубинная семантика этого обряда связана с потерей своего «я» (мнимой смертью) и обретением нового индивидуального качества, но уже подчиненного в данном случае мужу. И заключающимися этапами этого обряда с древней глубокой семантикой являются приготовление молочного чая вновь прибывшей невесткой и наречение ее новым именем.

*Богословская И.В.
Санкт-Петербург*

ФУНКЦИИ КОСТЮМА В ЗАГРОБНОМ МИРЕ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

Изображения в гробницах Древнего Египта были предназначены для создания «мира Ка». *Ка* – визуальный дух-двойник человека. *Ка* по-

являлся вместе с человеком и хранился в памяти при жизни. После смерти нуждался в фиксации изображением и визуальном обеспечении всем необходимым. Идея «мира Ка» видоизменялась.

1. Древнее Царство. Мир гробницы прост и ясен. Отражает облик хозяина, кормление (жертва) и производство системы жизнеобеспечения. Костюм показывает должность; если хозяин занимает две, могут быть одеты вместе два костюма. Работники, занятые в производстве, одеты строго профессионально. Хозяин, наблюдающий за работой, одет в «малые» костюмы. Этот период можно обозначить как мифологизацию прагматичного.

2. Вторая половина Нового Царства. Кардинальное изменение понятий. Произошла сакрализация представлений о загробном мире. Основное содержание сцен – дорога умершего, «поля блаженства», поклонение богам, пир, оплакивание и т.д. Редкие теперь сцены труда раскрывают должность хозяина. Соответственно изменились функции костюма. Встречается профессиональный, но основной – праздничный. Присутствует иерархия ритуалов. Прием жертв происходит в полном парадном костюме, он же употребляется в ритуалах поклонения родителям. Родственники и сослуживцы показаны в упрощенном варианте костюма. Молитва местным божествам требует «малого» костюма, торс – обнажен. Моления общеегипетским богам происходят в парадном опоясании. Костюм в гробницах этого периода – праздничный костюм. Социальная и профессиональная дифференциация снимаются. Основное внимание – хозяину гробницы как исполнителю главной роли в ритуалах.

Буксикова О.Б.
Улан-Удэ

ТАНЕЦ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ

В танцевальной культуре широкого круга этносов Сибири прослеживается ряд функциональных и семантических схождения, которые ярко проявляются в погребальных обрядах. По традиционным представлениям целого ряда народов, «встреча» живых и умерших происходит во время наиболее значимых событий в жизни социума – свадеб и похорон, закрепляющихся совместной трапезой, общим весельем и обрядовыми танцами.

У бурят во время похоронного обряда в древности исполнялся круговой хороводный танец «Еохор». Танцующие живые люди – «амитан» (обладающие душой, дыханием) и «наһатан» (обладающие возрастом), а «за их спинами незримые духи «хубхай» и «бохолдои» тоже танцуют, только духи никогда не образуют сплошной круг, их

хоровод составляют два полукруга, потому что в том мире нет солнца»¹.

По ранним воззрениям бурят, в незамкнутый круг танцующих могли войти нечистые силы и навредить всем живым. *Сомкнутый, сплошной* круг имеет солярную символику, охранительную функцию, его замкнутость маркирует *единство, целостность социума*. Таким образом, прослеживается оппозиция в рисунке и семантике танца живых людей и духов (целое/нецелое). Духи нижнего мира в якутском фольклоре характеризуются как «половинчатые», «половинники», т.е. однорукие, одноглазые, одноногие².

Круговой хороводный танец якутов «осуохай» соединял две оппозиции, два мира: «свой» и «чужой» – мир предков и потомков.

Круговой танец эвенков «икэвун» исполнялся в медленном темпе под заунывные песенные напевы в случае смерти человека и в быстром темпе – во время инициации, свадьбы.

Таким образом, танец в погребальных обрядах народов Сибири упорядочивал нарушившуюся целостность социума, соединял две оппозиции, имел амбивалентную семантику.

¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 80.

² Романова Е.Н. Люди солнечных лучей с поводьями за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М., 1997. С. 58.

Давлетшин А.И.
Москва

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ МИРА: НЕКОТОРЫЕ НЕЗАМЕЧЕННЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ С ГЛОБАЛЬНОЙ ДИСТРИБУЦИЕЙ

Мифологический мотив представляет собой единицу описания, которая транслируется от носителя к носителю, от культуры к культуре, сохраняется и воспроизводится. Таким образом, набор мифологических мотивов есть в некотором смысле инструмент описания и конструирования окружающего мира, определяющий представления данного конкретного человека, традиции или культурного ареала о том или ином предмете или явлении. Выявляя набор мифологических мотивов, мы фактически описываем представления определенной традиции.

Указатели мифологических мотивов имеют долгую историю. Традиционно они преследуют цель не выявления присущей традиции или традициям элементов, но скорее удобства классификации текстов. С позиций разрабатываемого Ю.Е. Берёзкиным подхода удастся ввести два дополнительных критерия, позволяющих определять мифологические мотивы: осмысленное распределение по культурным ареалам и строгость формулировки семантической структуры мотива.

Безусловно, многие мифологические мотивы оказались за пределами существующих указателей, что связано как со спецификой традиционного подхода, так и очевидной центричностью исследователей в выборе материала. Цель работы состоит в анализе некоторых ранее незамеченных или получивших недостаточное внимание мотивов, связанных с темой смерти: (1) духи мертвых, засыпая, теряют плоть, (2) души умерших отправляются на западную оконечность острова, где бросаются в море, (3) из мира мертвых можно выбраться с помощью качелей и др. Мы полагаем, что выявление таких мотивов имеет большее значение для описания и понимания представлений о смерти традиционных, в том числе и евразийских, культур.

*Дашибалов Б.Б.
Улан-Удэ*

ГРОБ И СРУБ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ХУННУ

*Исследование проведено при поддержке грантов
РФФИ № 03-06-80212; РГНФ № 03-01-00767а*

Изучение северо-китайских материалов позволило С.С.Миняеву увязать хуннские захоронения в гробах (Забайкалье) с аналогичными обычаями культуры верхнего слоя Сяцзядянь (1998). Эта культура является типично оседлой, не исключено, что она оставлена древними монголами. Ю.А.Заднепровский, напротив, обратил внимание на хуннские захоронения в срубках (могильник Наннан в Корее). Ученый отметил, что срубные могилы не могут быть китайскими, а восходят к погребальным обычаям кочевников Саяно-Алтая. Археология показывает, что в культуре хунну представлены две традиции – кочевого (сруб) и оседлого (гроб) мира. Оседлые традиции самым тесным образом связаны с дальневосточным регионом и имеют восточноазиатские корни, а истоки кочевых обычаев хунну, напротив, уходят совершенно в другую сторону, в мир западных культур иранского круга. С.С.Миняев, поддерживая уже обозначенную переднеазиатскую традицию «скифо-звериного» стиля в искусстве хунну, попытался этнически обозначить и вторую традицию, в которой вырастали иные мифологические сюжеты и образы. Отметим, что эту линию он предварительно обозначил как «протомонгольскую». Между тем кочевничество распространяется с запада континентальными миграциями индоариев. Следовательно, в культуре хунну две линии центрально-азиатской истории соединились в единое целое.

*Дашиева Н.
Улан-Удэ*

БЫК В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ О ДУШЕ, БОЛЕЗНИ И СМЕРТИ

У бурят распространено поверье: если видеть во сне быка, себя или кого-либо сидящим верхом на быке, то это знак смерти. Булагаты в целях лечения больного заворачивают его в еще не остывшую шкуру специально забитого телка. По одному варианту генеалогического мифа бурят-булагатов, антропоморфное божество с чертами солнечного убивает небесного быка, снимает его шкуру и накидывает на себя (в варианте вытаскивает внутренности и влезает в быка). В результате сам превращается в быка, почитаемого булагатами в качестве тотемного предка Буха-ной-она (Бык-господин).

В мифологической картине мира бурят-булагатов сон – состояние, в котором душа может странствовать в потустороннем мире; болезнь – путь души в мир предков; лечение путем заворачивания больного в шкуру тотема – возвращение души к тотему и его новое рождение; смерть – уход души в мир предков, за которым следует его посредующее возрождение.

Исторические прототипы этим отношениям обнаруживаются в области исконно среднеазиатских земледельческих и скотоводческих культов, связанных с иранским этнокультурным миром.

Семантическое значение данных представлений выявляется через осетинский материал. В осетинском варианте нартовского сказания солнечный герой Сослан, чтобы обмануть врагов, притворяется мертвым. Для этого Сослан зарезал быка, выпотрошил его и вошел внутрь как раз между июнем и июлем.

Указание на календарный период между июнем и июлем в контексте мнимой смерти солнечного героя позволяет соотнести это событие с днями летнего солнцестояния, а смерть быка – с астрономическим периодом невидимости луны в первые дни новолуния.

Таким образом, в основе формирования представлений о душе, сне, болезни и смерти у ряда народов Евразии лежали наблюдения за циклическими изменениями луны и солнца. Душа представлялась субстанцией солнечной природы, блуждание души во сне в потустороннем мире – мифологическим странствием солнца в период ночи по подземному миру, болезнь – ослаблением силы солнца (вечер, осень). В этой картине мира нет представления об окончательной смерти, так как нет понятия «смерть солнца». Смерть как возвращение к тотему, за которым следует новое перерождение.

Денисова И.М.
Москва

К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОМ ОБРАЗЕ МЕЛЬНИЦЫ

В русских сказках один из распространенных мотивов – предмет, дающий вечное изобилие (горшочек, ларчик, кошель, яйцо, мельница и др.). Образ мельницы вызывал особый интерес в связи с широко известным сюжетом о *сампо* из «Калевалы». В недавно вышедшей монографии Э.С.Киуру и А.И.Мишина о фольклорных истоках «Калевалы» (Петрозаводск, 2001) дано достаточно верное, на наш взгляд, определение этого образа: «Сампо – это некое средоточие, вместилище универсальных начал или «семян», от которых произошли все потребляемые человеком богатства <...>, кончая плодородием земли, солнечным светом и теплом, лунным сиянием и т.д.» (С.47–48). *Сампо* явно обладает космологическими параметрами, за обладание этим источником жизни борются два мифологических персонажа – первоначальная ее хранительница, хозяйка «инога мира» и мужское божество. Этот сюжет является вариантом имеющей мировое распространение мифологемы похищения некоего источника жизни (амриты, сомы, меда, живой воды, травы бессмертия и т.п.). Очень близкий к сюжету с *сампо* мотив встречаем в шумеро-аккадской мифологии: у божества, связанного с водами и плодородием, громовая птица похищает «божественные силы» и, раненая, роняет их в океан (в карельском эпосе хозяйка Похьелы отнимает *сампо*, также превратившись в хищную птицу, и так же, будучи раненой, отпускает ее в море).

Аналогии можно встретить и в русских сказках. Так, в воронежской мельница добывается героем из ада, затопляет впоследствии окрестности молочным супом с сельдью и, перекупленная, также попадает на дно моря. Чаше встречается мотив добывания чудо-мельницы героем (стариком, бедняком) с неба при подъеме его по стеблю растения, стволу дерева. При сопоставлении сказочных деталей в подобных сюжетах тот локус, откуда добывается мельница, реконструируется как некий реинкарнационный центр, источник вечной жизни и ее круговорота. Это значение подтверждается и сказками иного типа, где с помощью мельницы происходит «перемалывание старых на молодых» (что отражено и в обрядности). Приобретение образом мельницы данных мифологических свойств объясняется как функциональностью этого предмета, так и присущим ему круговым движением, с которым были связаны архаичные представления о жизни и возрождении. Этим объясняется и мотив «мельница на дне моря», создающая *водоворот* – с образом последнего соотносятся представления, в том числе славянские, об изначальном зарождении жизни, местонахождении «инога мира» и «круговращающихся» вокруг земли водах. В русских

и карельских загадках образ мельницы входит в число композитов, через которые загадывается человек, причем – та его часть, где происходят основные жизненные процессы (т.е. туловище, чрево), что дает возможность предполагать аналогичное значение этого образа в представлении о мире как о некоем едином «вселенском организме» и объясняет приобретение образом мельницы космологических параметров в мифологии.

Дынин В.И.
Воронеж

«ЦАРСТВО ЛЕШЕГО»: МИФОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ ПОПАДАНИЯ В ПОТУСТОРОННИЙ МИР В РУССКИХ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ XIX–XX ВВ.

Мотив «попадания» человека в иной (потусторонний) мир весьма широко представлен в самых разных мифологических традициях. Реликтом этого архаичного мифологического мотива можно считать русские поверья и былички XIX–XX вв. о «заблудившихся в лесу» людях. «Царство лешего», в котором блуждает человек, мифологически интерпретируется не как собственно лес, а как некий потусторонний мир (антимир).

Согласно русским поверьям, отыскать нужную дорогу (направление движения) в лесу и освободиться из-под власти нечистой силы (лешего) можно с помощью особых магических действий, которые заключаются в переворачивании одежды, обуви, головных уборов и деталей конской упряжи (например, нужно правый лапоть надеть на левую ногу, а левый – на правую, рубаху надеть на себя задом наперед или вывернуть ее наизнанку, перевернуть на лошади хомут и т.п.). Переворачивание одежды, обуви, конской упряжи может расцениваться как особое магическое действие, обеспечивающее человеку выход (возвращение) из потустороннего мира.

Обращает на себя внимание тот факт, что главную роль в «попадании» человека в потусторонний мир играет не кто иной, как леший: ведь именно он, согласно поверьям, «заводит» в лесу людей. Леший в русских народных верованиях, таким образом, подчас выступает в роли некоего «проводника» между мирами, между «этим» и «тем» светом. Думается в этой связи, что мифологический образ лешего не столь однозначен, каковым он зачастую представляется исследователям. Вероятно, необходим дальнейший, более пристальный анализ этого образа русской демонологии.

Ермакова Т.В.
Санкт-Петербург

СМЕРТЬ, НОВОЕ РОЖДЕНИЕ
И БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА
(ПО «ТИБЕТСКОЙ КНИГЕ МЕРТВЫХ»)

Доклад посвящен реконструкции буддийских представлений о смерти, промежуточном существовании и обретении нового рождения по «Тибетской книге мертвых» («Бардо тодол»).

Основное содержание текста – это разъяснение визуальных образов, возникающих в сознании умершего поэтапно в течение 14 дней после смерти, промежуточного состояния, обстоятельств обретения нового рождения. В «Бардо тодол» отражено буддийское каноническое учение о мире как психокосме и мифологемы общепринятого индийского культурного пласта.

Анализ визуальных образов показывает, что они представляют собой последовательно возникающие в сознании мандалы дхьяни-будд (Вайрочана, Акшобья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи) в мирной, а затем гневной форме. Примечательно, что при возникновении каждого визуального образа у адепта есть альтернатива: отождествив с ним свое сознание, прекратить процесс обретения новых рождений либо обрести новое рождение в соответствии с непреодоленными дефектами сознания в одной из форм живых существ. Таким образом, для носителя буддийского мировоззрения форма посмертия зависит не только от деяний прошедшей жизни, но и от настроенности сознания уже после смерти. В содержательной связи с этим в докладе также анализируются ареальные особенности «наставлений умирающему» в буддийской культуре Монголии и Бурятии по данным А.М.Позднеева и К.М.Герасимовой.

Текст «Тибетской книги мертвых» читается буддийским монахом или знающим мирянином над умирающим в присутствии его родных и близких. Тем самым ситуация смерти используется как возможность для проповеди Учения.

Кимеев В.М.
Кемерово

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ ДОЛИНЫ
МРАССУ В ГОРНОЙ ШОРИИ КАК ИНДИКАТОР
ПРОЦЕССОВ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Летом 1995 г. на территории экомузeya «Тазгол» в шорском пос. Усть-Анзас сделано открытие, позволившее уточнить процесс *культуро-генеза* в горнотаежной долине Мрассу. На прибрежной скале Кайчак обнаружены железные трехлопастные наконечники стрел, топор-тесло, нож, пепел и кальцинированные кости человека. Находки относятся к захоронению «кыргызского

воина» по обряду трупосожжения, характерному для енисейских кыргызов IX–XI вв. Рядом обнаружены другие захоронения с двуколычатыми удилами XI–XII вв., фрагментами зубов и голеней лошади у святилища «тайелга». Найдены остатки плавильной печи.

У местных шорцев-каргинцев до принятия христианства преобладали захоронения в берестяных свертках и деревянных гробах-колодах, укрепленных в сучьях деревьев или на помосте. Находки на могильнике «Кайчак» типологически сопоставляются с кыргызскими и указывают на тесные этнокультурные и торговые связи населения Горной Шории и Минусинской котловины по «кыргызским тропам». В эпоху «киргизского великодержавия» военные отряды охраняли пути и торгово-обменные станы, один из которых располагался ниже могильника.

Современный погребальный обряд шорцев синкретичен и состоит из православных обрядов и надмогильных сооружений, внедренных миссионерами, сочетаемых с шаманистскими представлениями о смерти и потустороннем мире, а также с элементами обрядовых действий в доме умершего и на кладбище.

Реконструированный погребально-ритуальный могильник «Кайчак» – экспозиция экомузeya «Тазгол», ставшего своеобразной «лабораторией» общения людей с окружающей средой, динамической системой интеграции различных культурных традиций, имеющей целью сохранить наследие древних культур.

Конька А.П.
Петрозаводск

КАРЕЛЬСКИЕ СВЯТОЧНЫЕ ДУХИ:
ФЕНОМЕН И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ

Под понятием «каральская мифология» практически всегда подразумевается система обрядов и религиозных представлений эпических рун, являющихся основой «Калевалы» Леннрота.

Однако существует еще один – малоисследованный, но вероятнее всего, более древний – пласт мифологических представлений, который раскрывается только при исследовании календарных обрядов. Комплекс представлений о святочных духах у карел представляет своего рода феномен, неизвестный соседним народам и предоставляет исследователю качественно новый материал для осмысления путей развития мифологических представлений в Северной Европе.

Речь идет об особых духах-хозяевах периода святок, властителях судеб нарождающегося мира. В святки они проникают в мир людей, спускаясь с небес или выходя из воды. Внешний вид святочных духов мог быть как антропоморфным, так и зооморфным, присутствовали и фитоморные

(растительные) черты в виде зерна, соломы, мешковины и т.д. Способом передвижения часто было перекатывание по снегу или передвижение по воздуху (летающий холст). На севере Карелии святочный дух назывался Крещенской старухой, на северо-востоке – Крещенской свиньей, а на юге носил имя Сюдю (слово связано с понятием «рождение»).

Непосредственно связанные с водой северно-карельские святочные духи имели параллели с архангельскими шуликонами и водяными святочными духами у коми и удмуртов. Крещенской свинье находятся параллели в скандинавской мифологии. Что же касается Сюдю, то в представлениях о нем обнаруживаются черты, характерные для высших небесных божеств многих народов Евразии.

*Корандей Ф.С.
Тюмень*

МИФОЛОГЕМЫ СМЕРТИ В «ПЛАВАНИИ СВ. БРЕНДАНА»

В работе рассмотрены аспекты восприятия смерти в латинской повести ирландского происхождения «Плавание св. Брендана» (X в.) Ключевое для традиции исследования повести сопоставление «Плавания» с произведениями жанра «*immram*» – сказаниями мифологического цикла ирландского эпоса о плаваниях сквозь обладающий чудесными свойствами архипелаг, ставит вопрос о возможности понимания данной мифологемы как мифологемы смерти. В этом аспекте оправданно рассмотрение некоторых сходных эпизодов христианской повести и языческого эпоса. В частности, важен момент восприятия героями повествования цели путешествия.

На наш взгляд, центральным отношением, лежащим в основании обеих версий легенды, является сакральное отношение существования индивида и социума, к которому он принадлежит по рождению. Сюжет наиболее близкой к «Плаванию св. Брендана» саги «Плавание Майль-Дуйна», отражая установки родового общества, строится на стремлении главного героя отомстить убийцам своего отца. Целью плавания св. Брендана, напротив, объявляется удаление в паломничество, в ирландской монашеской идеологии предполагавшее оставление всех родственных связей и, таким образом, воссоединение с Богом.

Кузнецова И.А.

ОЦЕНОЧНЫЕ СУЖДЕНИЯ В НАРРАТИВАХ ОБ УМИРАНИИ

В основе данного сообщения лежат интервью, записанные автором в ходе фольклорно-этнографических экспедиций в станицах Краснодарско-

го и Ставропольского краев, Курской и Воронежской обл. Респондентами являются женщины 1910–1930-х гг. рождения, православные верующие и неверующие.

В описаниях поведения умирающего и действий людей, находящихся рядом с ним, высказываются оценочные суждения о характере смерти, раскрывается комплекс представлений о желательной / нежелательной смерти или ее аспектах. Смерть может трактоваться как своя/не своя, тихая, радостная, наглая, напрасная, внезапная, страшная. В нарративах чаще подчеркиваются нежелательные / негативные аспекты, тогда как желательной / положительной оказывается норма или то, что прежде было нормой.

Оценочные суждения зависят от возраста, воцерковленности, причастности респондента к традиционной культуре.

Сохраняются представления, согласно которым Господь «*наименовывает*», дает судьбу при рождении, в том числе характер и сроки наступления смерти. Однако человек своим поведением может изменить ранее определенное.

Неотъемлемым компонентом сценария нормальной смерти является подготовка к ней: материальная – накопление предметов, необходимых для проведения похорон, и духовная – приготовление себе «*места на Том свете*». Длительная болезнь перед смертью может пониматься как подготовка к смерти, очищение от грехов.

Важную роль играет пространственно-временной аспект: где и как долго длилась агония. В народных представлениях долгое умирание, неспособность умереть выдает человека, общавшегося с нечистой силой или совершившего тяжкий грех и не раскаявшегося.

Оценочными факторами являются также возраст умершего и деформации тела к моменту смерти и в течение обряда похорон.

*Мокшин Н.Ф.
Саранск*

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МИР В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ МОРДВЫ

Вера в существование трансцендентального мира – одна из важных субстанций в системе традиционного религиозно-мифологического миропонимания мордвы. С принятием христианства она контаминировалась с христианским видением потустороннего мира, причем так, что разграничение в нем дохристианского (языческого) и собственно христианского стало подчас затруднительным, а то и невозможным.

В основе представлений о трансцендентальном у мордвы лежит понятие о душе и ее посмертной судьбе, возникшее, по всей видимости, еще в тот отдаленный период, когда существовала

общефинская письменность, о чем свидетельствует идентичная номинация этого понятия в ряде языков финской группы финно-угорской языковой семьи (сравните: эрз. *ойме*, мокш. *вайме*, фин. *vaimo*, эст. *vaim*, норв.-саам. *vaihto*).

Не исключено, что в глубокой древности мордва практиковала воздушные погребения, т.е. хоронила своих умерших на деревьях, в лесу, о чем можно судить по некоторым памятникам мордовского фольклора. Грунтовые захоронения у нее датируются началом 1-го тысячелетия н.э.

Тот свет (мокш. *тона ши*, эрз. *тона чи*) мордва представляла находящимся на востоке, куда надо переплывать через «огненный поток». Приглашая покойных на поминки, обращались на восток, говоря: «Придите дорогой под землей, по месту, ведущему через долину». Загробный мир представлялся продолжением земного, но темным и мрачным, где нет «солнышка теплого, где нет ветра ласкового». Воззрения мордвы на «тот свет» не в последнюю очередь складывались под влиянием рассказов заместителей покойных (востозай, эземозай) на поминальных трапезах. Мордва считала, что человек после смерти становится всемогущим, поэтому к нему обращались за помощью по всякому поводу, в большом и малом.

Мысько Ю.В.
Черновцы

СЛЕДЫ ОБРЯДА «ВЕНЧАНИЯ УМЕРШЕГО» У НАСЕЛЕНИЯ ПРУТО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Обряд проведения похорон незамужних девушек как несостоявшейся свадьбы, одним из элементов которого было помещение умершего в могилу в свадебном уборе, частью которого были чельца (очелья), у населения Пруто-Днестровского междуречья прослеживается с древнерусского периода по археологическим материалам. Очелье, возникшее как синтез народных и великокняжеских головных уборов, форма которого имитировала княжескую диадему, часто было выполнено из домотканой или парчовой ленты, нередко украшалось вышивкой или штампованными металлическими бляшками. Оно реконструируется по этнографическим данным и до настоящего времени бытует в некоторых регионах Гуцульщины. Остатки подобных очелий найдены в древнерусских погребениях из Василева, Ленковцев, Санковцев, Кицмана, Ошихлебов, на Недобоевском городище Черновицкой области Украины. Они сделаны из шелковой ткани на основе твердого лубка в виде ленты 4-5 см шириной с нашивками на нее металлическими украшениями. На бронзовой позолоченной пластинке с Недобоевского городища сохранилось четыре привески в

виде трапециевидных листочков. Традиция захоронения незамужних девушек в свадебном уборе прослеживается и позже: в погребении XIV в. с Черновского городища на черепае женского скелета сохранилось 8 серебряных пластинок от чельца с тисненым растительным орнаментом.

«Венчание умершего» этнографически известно во многих славянских землях. Одна из причин его проведения – «возмещение» умершему неполученного им при жизни, чтобы окончательно разорвать связь с живыми и предотвратить его возвращение на этот свет, превращение в «ходячего», «нечистого» покойника.

Николаева Д.А.
Улан-Удэ

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ В ВЕСЕННЕЙ СКАЗКЕ А.Н.ОСТРОВСКОГО «СНЕГУРОЧКА»

В основе сказки – мотив борьбы, связанный с понятием *Жизнь* и *Смерть* в Природе. На стороне *Жизни* выступают Ярило, Лель, Купава, берендеи. На стороне *Смерти* – Мороз и Снегурочка.

Снегурочка олицетворяет *Смерть*. Сразу после ее рождения стали проявляться сбои в ритме природы – «лето стало холодным и коротким, а зима долгой и студеной». Признаки нестабильности и нарушения гармонии обозначились в обществе людей. Царь берендеев отмечает: «в сердцах людей *остуда*».

Пока Снегурочка в лесу (*иной мир*), она в безопасности. Появиться среди людей она может только в момент нарушения сакральной цельности пространства. Это случается во время праздника Масленицы, и Снегурочка появляется среди *живых*. С ее появлением хаос, нестабильность и смятение охватывают людей. Ее очарованию никто не может противостоять, особенно мужчины.

Контролирует ситуацию только Лель – бедный сирота-пастух. Он посланник Ярилы и выполняет его поручение. Лель появляется среди людей примерно сразу же после рождения Снегурочки и обладает даром – исполнять песни, наполненные солнечной силой. Они завораживают Снегурочку и, в конечном счете, выманивают ее из надежного убежища.

Воплощением двуединого образа *Жизнь/Смерть* является Мать Весна. Она дарит и жизнь дочери, и венок, с помощью которого можно растопить «холодное сердце Снегурочки», что делает ее беззащитной перед лучами Ярилы.

Островский А.Б.
Санкт-Петербург

ЧИСЛОВОЙ КОД В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБЯДНОСТИ НАРОДОВ СИБИРИ

Исследование проведено при поддержке РФФИ
(№ 04-06-80061).

У многих народов Сибири в их мифологизации смерти прослеживается присутствие числовых констант, причем наиболее устойчивое их ядро – числа 3, 7, 9 – имеет почти универсальный характер. Главные функции чисел в обрядности: фиксируются во времени этапы обряда и тем самым – порядок перехода души умершего в мир мертвых (этот временной порядок соотносится с циклическим членением времени, принятым у данного народа); через количественный аспект в композиции ритуального инвентаря запечатлеваются некие свойства канала коммуникации между космическими сферами – живых и умерших; обозначается пол умершего (2/3, 3/4 или 5/4 – для мужского / женского у разных народов).

Единообразие в наборе числовых констант и факт их сопричастия восходят к психолого-антропологическим универсалиям: мотив отверстий в представлениях о связи, разделении души и тела и о проникновении из одной в другую космическую сферу; учет количества телесных отверстий индивида (только жизненно необходимых – 3, лицевых – 7, общего – 9) – у некоторых народов это замещено или варьируется с числом конечностей.

Те же числовые константы встречаются, сопричастуют и в других обрядовых циклах, маркируя элементы ритуалов перехода и / или вхождения в измененное состояние сознания. У народов Амура они характерны для композиции лечебных амулетов и шаманских атрибутов.

Павлинская Л.Р.
Санкт-Петербург

МИФ В ПОГРЕБАЛЬНОМ РИТУАЛЕ НАРОДОВ СИБИРИ

Проблема соотношения мифа и ритуала, основные аспекты которой достаточно полно очерчены в научной литературе, продолжает оставаться одной из наиболее важных в изучении мифологического сознания и духовной культуры древних и традиционных обществ. Погребальные обряды народов Сибири в контексте символического содержания ритуальных действий рассматривались в отечественной этнографии весьма фрагментарно. В то же время сопоставительный анализ мифологических и фольклорных текстов со сценарием погребального ритуала, а также типами и способами погребения убедительно свидетельствует о том, что в данном обрядовом ком-

плексе важное место занимает миф о происхождении смерти. В традиционных культурах Сибири существует два типа мифов о происхождении смерти, но оба непосредственно связаны с мифами космогоническими. В одних мифах присутствует идея первоначального бессмертия людей, и здесь смерть и обусловленное ею происхождение загробного мира завершает общий космогонический цикл, в других – представления о происхождении смерти включены в миф о создании мира и человека, и его сотворение как существа смертного составляет последний акт космогонии. Таким образом, смерть каждого члена коллектива актуализировала не только миф о происхождении смерти, но и о сотворении Вселенной, «возвращая» людей в сакральное пространство и время, когда вершилось первотворение, в том числе жизнь и смерть, когда было совершено первое погребение и установлены правила проведения ритуала. Поэтому содержание погребальных обрядов включало в себя широкий круг представлений – о душе, о сакральной географии потустороннего мира, об общем образе священного миропорядка, наполняя весь ритуал глубоким символическим смыслом.

Павлов Е.В.
Улан-Удэ

ЛОКУС УМЕРШИХ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ

Представления о смерти и локализация местопребывания умерших в рамках существующей картины мира (КМ) являются важнейшим элементом в мировоззрении предбайкальских групп бурят – монголоязычного этноса Восточной Сибири.

Характерной чертой западно-бурятской КМ выступает семантическая соотнесенность формирующих ее вертикальной и горизонтальной проекций. Традиционно локус умерших связывался с *доодо замби* – «нижним миром» (вертикальная проекция), ассоциированным с подземным царством *эрлэн тама*. Однако эти представления отражают позднее влияние буддийской космологии, для которой характерна тернарная модель. Более древний вариант вертикальной субмодели основывался на оппозиции «небо ~ земля», в связи с чем местопребывание умерших локализовывалось в рамках горизонтальной проекции, слагаемой из оппозиций «правая положительная сторона/запад (*баруун*) ~ левая отрицательная сторона/восток (*згн*)» и «передняя положительная сторона/юг (*урда*) ~ задняя отрицательная сторона/север (*хойто*)». Поэтому местопребыванием умерших считались «холодные» земли за р. Лена (*Зглэх*), соответствующие северо-восточной стороне (*зггн-хойто*), а слово «умереть» выражалось словом *згглэхэ* (досл. «отправиться на восток – за Лену»). В варианте «души» умерших

отправляются к *Эрлэн-хану*, считавшемуся главой злых божеств, обитавших на *северо-востоке*.

Последующая адаптация буддийских элементов к традиционной картине, обусловленная семантической корреляцией «низа» и *зггн-хойто*, привела к формированию представлений о нижнем/подземном мире как о локусе умерших (*тама* – буддийский ад), возглавляемом *Эрлэн-ханом* (буддийский *Чойдэжал*). Таким образом, гетерогенность представлений о местопребывании умерших отражает динамику КМ в этноисторическом аспекте.

Романенко А.С.
Омск

УНЕСЕННАЯ НА РУКАХ
(ПО МИФИЧЕСКОМУ ПРЕДАНИЮ ЧУКЧЕЙ
«ИГРУШЕЧНЫЙ НАРОД»)

В докладе внимание обращено на одно чукотское мифическое предание «Игрушечный народ». У чукчей есть специальное словосочетание – *тот-тамваткэн пынылтэ* – «начала творения вести». В предании говорится, что одна мэмерэнская девушка, отказавшись выйти замуж, покидает дом. После она создает береговых и кочевых людей, морских животных, оленей. За ночь девушка становится старушкой, так как потратила много сил. Она обучает людей промыслу, приготовлению пищи. Вскоре старушка просит о смерти. Добровольная смерть – обыденное явление у чукчей. Тело умершего, как правило, увозили на нарте, запряженной оленями (у береговых – собаками). Затем оленей (собак) выпрягали и закалывали, на них умерший «ехал» до края земли мертвых. В предании женщину убивают вполне естественным для чукчей образом – душением, приготовив перед этим, как полагается, много еды. Совершается обычный похоронный обряд, но лишь одна деталь в этой похоронной процессии выдает ее особое, мифологическое значение. «Создающую» не увозят на собаках, как было бы, если бы она была береговой; не увозят на оленях, как было бы, если бы она была кочевой, – ее уносят на руках. Через смерть, через похоронный обряд переданы сакральность, особый смысл, значимость творения, значимость «Создающей» и сопричастность к этому людей.

Скрынникова Т.Д.
Улан-Удэ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Неоднократно подчеркивалась многозначность понятия *душа* в интерпретации исследователями феноменов традиционной культуры народов мира, связанных с *жизнью* и *смертью*: зачастую этим термином ученые обозначают сущно-

стно разные явления, что усиливает неопределенность трактовки понятия. Не улучшает ситуацию и введение дополнительных понятий (двойник, жизненная сила, жизненная субстанция, жизненно важная функция организма, жизненные функциональные связи человека), расширяющих семантический ряд значений термина. Сложность заключается не только в полисемантичности термина в языке описания, но и в подобной полисемантичности понятий языка описываемой культуры, что присуще и бурятской фольклорной традиции.

Данные о соотношении в бурятской традиционной культуре понятий, выражающих представления о *жизни* и *смерти* человека, можно обнаружить в бурятских народных сказках, где выделяются термины *сакральности* и *витальности*. Выделение терминов, обозначающих эти понятия (*хунэһэн*, *хулдэ*, *алтан хунэһэн*, *амин*, *ами хунэһэн*, *амин хулдэн*, *ами худаһ*, *амин гол*), соотнесение их с объектами (пещера, дерево, шест/урга, порог, косяк двери, угол дома, окно), частями тела (подмышка, голова/темя, палец, грудь, родимое пятно), фауной (осы, птицы – перепел, сорока; заяц, таймень, собака, яйцо утки) или предметами (перстень, ножницы, лук со стрелами, альчики, рога, коробка в корнях дерева, нить, кожемялка, нож, кнут, кость) – вместилищами данной субстанции, связанной с жизнью и смертью, способствует не только пониманию проявления феномена в конкретной культуре, но и решению проблем типологии.

Содномпилова М.М.
Улан-Удэ

САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ МИРА МЕРТВЫХ В
ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Исследование проведено при поддержке РФФИ
(№ 03-06-80310)

Для традиционного мировоззрения монгольских народов характерна поливариантность локализации мира мертвых. В частности, сакральная топография подземного мира характеризуется полярным расположением (север/юг) в границах реального географического пространства мира умерших и мира предков. В основе же различия этих качественно неравноценных миров лежат представления о наличии разных душ у человека. Представления о южной локализации страны предков складывались, вероятно, в связи с традицией погребения умерших сородичей на южных склонах родовых гор. Выбор же южных [солнечных] склонов возвышенностей в погребальной обрядности монголоязычных народов непосредственно связан с древним культом солнца. В прошлом с миром предков связывалась идея возрождения «воспроизводства» земных людей, а истоки представления о мире предков

восходят к архаичным верованиям «о жизненном начале», о солнце.

В противоположность солнечному миру предков, страна мертвых не освещается солнцем и луной, более того – эта страна, по некоторым данным, находится под землей. Свидетельством этому служит широкий круг фольклорных материалов, в которых расположение мира умерших соотносится с северным сектором пространства, а также материал по похоронной обрядности бурят и монголов, в частности, обрядовые действия, связанные с захоронениями людей, отверженных обществом – самоубийц, шаманов, вредящих людям. В отношении этих людей нередко применялись подземные погребения, хотя в целом хоронить в земле не полагалось – подземное захоронение трактовалось как страшное наказание для души умершего человека, которая не сможет покинуть пределы подземного мира. Шамана, якобы съдавшего души людей, хоронили лицом вниз. Привлекает внимание время и место захоронения таких людей: самоубийц хоронили темной ночью и в таком месте, куда не доходит сияние солнца *нара узэхгүй галзарта*.

Степанова О.Б.
Санкт-Петербург

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЕЛЬКУПОВ О ДУШЕ

Традиционные представления селькупов о человеческой душе до сих пор недостаточно изучены. В простом перечислении зафиксированных в мировоззрении селькупов значений и воплощений души отразились как дифференцированность (множественность) этой субстанции, так и ее локальные вариации, обусловленные культурогенезом этноса. Душа у селькупов – жизненное начало, солнечный луч, птица, дыхание, двойник, тень, облик человека, жизненная сила, насекомое, кровь, скелет, различные органы тела, покойницкая душа и две души могильных. Происхождение, функции, качества и судьба каждой из душ после смерти крайне запутаны.

Представляется, что данное разнообразие прежде сводилось к двум душам: верхней и нижней. Верхняя душа была связана с дыханием и головой человека, верхним миром, двойником, Верхней жизненной старухой, солнцем, птицей, священным деревом. Нижняя – с жизненной силой, пупом, телом, скелетом, тенью, внешним обликом человека, с Нижней старухой-матерью, чревом земли, нижним загробным миром, священным деревом. Опыт подобного обобщения уже имеется в исследовании на материалах мировоззрения обских угров.

Появление в модели мира Верхней и Нижней старух-жизнедательниц – результат раздвоения

образа и функций Жизненной старухи-матери, изначальное место которой в центре мироздания: у истоков реки, на «семиянном» болоте, у корней священного дерева «всех селькупов». Души, которыми она наделяла людей, хранились в корнях/дупле/на ветвях этого дерева, растущего из чрева земли и питаемого теплом солнца. После смерти человека они возвращались в свое древесное «длшехранилище», что подтверждается древними способами захоронения в дупле/корнях/на ветвях дерева, фиксируемыми в культуре селькупов.

По-видимому, представления о второй душе, уходящей в нижний мир, и жизни в загробном мире появились позже, им соответствуют захоронения в земле в лодке и гробу-колоде.

Можно предположить, что в архаическом мировоззрении множественности душ предшествовали представления о единой недифференцированной душе.

Хасанова М.М.
Санкт-Петербург

ЖИВОЙ В МИРЕ МЕРТВЫХ (ПО МАТЕРИАЛАМ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКОГО ФОЛЬКЛОРА)

Возникновение «мира мертвых» (*Букит* ~ *Бунигэ* ~ *Буни*) тунгусо-маньчжурский фольклор относит ко «временам творения». Все известные нам нарративы трактуют посещение живым человеком мира мертвых одинаково – это случайность. Попадает он туда, как правило, через отверстие в земле или скале. Нередко он сначала преодолевает некое темное пространство, а затем выходит на тропу, по которой добирается до селения мертвых. Характерной особенностью обитателей *Буни* является то, что они не видят и не слышат живых. В эвенкийском фольклоре, в частности, говорится, что голос живого человека воспринимается мертвыми как треск огня (*того хинкэрэн*). В то же время в фольклоре эвенков есть сюжеты, в которых «верхний мир» уподобляется «нижнему»: человека среднего мира там тоже не видят и не слышат. Подобный параллелизм свидетельствует о вторичности представлений о «верхнем мире» (*угу буга*).

Внимательное изучение материала показывает существование противоречия между фольклорными текстами и изложением представлений о «мире мертвых» у тунгусо-маньчжурских народов. У небольших народов (таких, как орочи, удэ, негидальцы) сохранилась цельная и непротиворечивая картина «трех миров»: «верхний» и «нижний» служат точной копией нашего мира. Значительно труднее понять и адекватно изложить систему взглядов на интересующий нас вопрос эвенков или нанайцев. Контакты и влияния на их культуру были столь сильными, что единая тунгусо-маньчжурская система взглядов была запутана и осложнена множеством напластований. Тем не менее сохранившиеся нарративы дают возможность реконструировать древний общетунгусо-маньчжурский миф.