

ИЛЬЧУК МВ, ЛАЛЕТИНА АП

КУЛЬТУРА СМЕРТИ И ПОСМЕРТИЯ  
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛЮРА)

Москва 2009

## ПЛАН

ВВЕДЕНИЕ.....	4
<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ В НАУЧНЫХ ТЕОРИЯХ</b>	
1.1. Феномен смерти и посмертия: диалектический ракурс .....	6
1.1.1. <i>Два взгляда на проблему смерти и посмертия</i> .....	8
1.1.2. <i>Карл Юнг о “Тибетской книге мертвых”</i> .....	13
1.1.3. <i>Раймонд Моуди о феномене смерти</i> .....	15
1.1.4. <i>Краткое изложение православного учения о посмертной судьбе души Архиепископа Иоанна (Максимовича)</i> .....	17
1.2. Виды погребальных обрядов в мировой культуре, их символика	
1.2.1. <i>А. Я. Флиер «Трудная судьба покойника»</i> .....	20
1.2.2. <i>Систематизация и классификация тафологического материала в работе Ю.А. Смирнова «Лабиринт». Морфология преднамеренного погребения»</i> .....	24
<b>ГЛАВА ВТОРАЯ ИСТОКИ И СМЫСЛ РУССКИХ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ</b>	
2.1. Освещение темы смерти в «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьева.....	31
2.1.1. <i>Научное значение «Поэтических воззрений славян на природу» А.Н. Афанасьева</i> .....	31
2.1.2. <i>Представления древних славян о смерти и посмертии</i> ... ..	35
2.1.3. <i>Мифопоэтические основания погребальных и поминальных обрядов</i> .....	42
2.2. Символика погребальных обрядов в творчестве В.Я. Проппа	

2.2.1. Основные идеи книги В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки».....	47
2.2.2. Композиционные и смысловые особенности русской волшебной сказки.....	52
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>61</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	<b>62</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность.** Феномен смерти - одна из значимых проблем современной культурологии, проблема бытия человека во времени, а следовательно это важнейшая составляющая его картины мира и самоопределения по отношению к миру. Это волнует каждого человека, поскольку смерть является неизбежным окончанием жизни, значит, проблема смерти естественным образом перетекает в общемировоззренческую проблему смысла жизни и выводимые из нее "вечные" проблемы бытия.

Человечество накопило огромный эмпирический и мировоззренческий опыт в решении данной проблемы (прежде всего в психологической адаптации к неизбежности смерти), и пространство культуры являет собой поистине неисчерпаемое собрание соответствующих воззрений и практик бытовой и религиозной психотерапии. В настоящее время культурологическая мысль все чаще обращается в проблеме смерти и посмертия, освещая ее в различных контекстах: культурфилософском, историческом, этнографическом, мифологическом, религиозном, психологическом и др.

Современная отечественная обрядовая погребальная культура отличается предельной скудностью и убогостью, а накопленный тысячелетиями опыт возвеличивания жизни перед лицом смерти незаслуженно предан забвению.

Изучение обрядовой культуры на фольклорном материале (в частности русских сказок, хорошо знакомых каждому с детства) позволяет более адекватно относиться к феномену смерти, тем самым смягчая стрессовые состояния человека и формируя его правильное поведение в ситуациях его столкновения со смертью.

**Цель.** Сделать обобщение взглядов на смерть и посмертие, излагаемых вербально и ритуально в русской обрядовой традиции, определить основные характеристики народной «культуры смерти».

Данная цель реализуется в решении следующих **задач**:

- 1) дать исторический анализ материала, посвященного исследованию погребальных обрядов в научных теориях (древних и современных),
- 2) выявить особенности символики погребальных обрядов,
- 3) произвести эмпирический анализ русских погребальных обрядов на фольклорном материале,
- 4) дать краткое изложение православного учения о посмертной судьбе человеческой души.

**Объект:** Отношение к смерти в отечественной народной культурной традиции.

**Предмет:** Погребальные обряды восточных славян и древнерусской народности, описанные в литературе отечественными авторами.

**Методология и методы исследования:**

Диффузионизм, структурный функционализм, психологическая антропология.

**Методы.** Генетический, типологический, анализ и синтез, компаративный, эмпирический, контекстуальный, герменевтический.

**Гипотеза.** Многовековой социальный опыт, отраженный в народных воззрениях на проблему смерти и методы психологической адаптации к ней свидетельствуют о том, что в основании его лежало только мистическое представление о загробном существовании и никакие попытки рационального осмысления смерти в обрядах и фольклоре не отражаются.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ В НАУЧНЫХ ТЕОРИЯХ

#### 1.1. Феномен смерти и посмертия: диалектический ракурс

Феномен смерти - одна из центральных культурфилософских проблем всех времен и народов.

Ведь проблема смерти всегда потенциально содержит в себе проблему смысла жизни и наоборот, - как в китайском символе “инь-ян”. И эти диалектические ходики - *тезис* и *антитезис*, по Гегелю – толкают человеческий разум на поиск *синтеза*, служа движущей силой развития всех наук.

А синтезом является посмертие.

“Memento mori” (Помни о смерти) - этими словами когда-то обменивались между собой при встречах члены религиозного ордена тропистов вместо приветствия. Это напоминание давало установку на бережное отношение к главной ценности человеческой жизни – времени.

Напоминание о смерти у современного человека, как правило, ассоциируется с чем-то неприятным, а встреча с физической смертью чаще всего вызывает состояние психологического стресса.

Так срабатывает защитный механизм природы, включая инстинкт самосохранения, который всегда стоит на страже жизни.

Что же такое смерть?

«Человечество накопило огромный мировоззренческий опыт в решении данной проблемы, и пространство культуры – неисчерпаемая сокровищница совокупных знаний, переживаний, умений миллиардов живших на Земле людей. Здесь хранится все то, что помогает человечеству в его эволюции, а знание о законах человеческой жизни и смерти – поистине самая ценная жемчужина»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ильчук М.В. Философия смерти и бессмертия М.:МАГМУ 2006 , с.4

Вопрос: что значит умирать? - всегда трудная тема для разговора.

И на это есть, по крайней мере, две причины.

Одна из них объясняется, прежде всего, соображениями психологического и культурного плана: предмет несет на себе печать некоего табу. Ведь любое пребывание в контакте со смертью (даже мимолетное напоминание) ставит нас перед перспективой собственной смерти, символически приближает нашу собственную смерть, делает ее более реальной и осязаемой (хотя современное телевидение делает все, чтобы приучить нас к бесстрастному восприятию смерти). Тем не менее, чтобы пощадить свою психику, мы инстинктивно стараемся, как можно меньше говорить на эту тему.

Вторая причина, почему трудно говорить о смерти, более сложная: она уходит корнями в природу языка. В большинстве случаев слова обозначают предметы и явления, с которыми мы знакомы благодаря нашим собственным физическим органам чувств. Смерть же относится к метафизической (сверхчувственной) области, т.е. представляет нечто “запредельное”, находящееся вне нашего опыта.

Поэтому, начиная говорить о смерти вопреки социальному и языковому табу, мы обычно прибегаем к эвфемизмам, т.е. сравниваем ее со знакомыми и более приятными явлениями из нашего опыта: чаще всего - со сном или забвением.

Но эти филологические ухищрения мало нас утешают, и их благозвучие никак не объясняет смысл человеческой жизни. Навечно заснуть и навечно забыться – это значит потерять весь сознательный жизненный опыт человека?!

Трудно себе представить, что наша экономная Мать Природа могла бы допустить такое расточительство!

Проблему смерти и посмертия невозможно обсуждать, не выходя на общие культурно-антропологические вопросы: что есть человек, каково его происхождение и предназначение.

### 1.1.1. Два взгляда на проблему смерти и посмертия

Далее целесообразно рассмотреть научные концепции феномена смерти. Обратимся к естественнонаучным взглядам на эту проблему.

Энциклопедический словарь дает нам следующую информацию по данному вопросу: «Смерть – прекращение жизнедеятельности организма и вследствие этого – гибель индивидуума как обособленной живой системы, сопровождающаяся разложением белков и других биополимеров, являющихся основным материальным субстратом жизни».

Современная диалектико-материалистическая концепция смерти трактует ее как “существенный момент жизни, отрицание жизни по существу содержится уже в самой жизни, и жизнь мыслится в соотношении со своим результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше – смертью. Эта мысль принадлежит Ф. Энгельсу.

Различают смерть:

- *естественную* (физиологическую), возникающую в результате старения, т.е. угасания основных жизненных отправлений организма;
- *преждевременную* (патологическую), вызываемую болезненными состояниями организма, поражениями жизненно важных органов. Преждевременная смерть может быть скоропостижной, т.е. наступить в течение нескольких минут и даже секунд (при инфаркте, например);
- *насильственную* – результат несчастного случая, самоубийства, убийства.

Смерть человека связана прежде всего с прекращением дыхания и кровообращения. Поэтому различают два основных этапа смерти:

- *клиническую* смерть, когда еще возможно полноценное восстановление жизненных функций;
- *биологическую* (истинную) – необратимое прекращение физиологических процессов в клетках и тканях.

Все процессы, связанные со смертью, изучает *танатология* – раздел медико-биологических и клинических дисциплин, который изучает



непосредственно причины смерти, клинико-морфологические проявления и динамику умирания (танатогенез).

В предмет танатологии входят вопросы врачебного вмешательства при умирании с целью оживления организма и облегчения предсмертных страданий больного.

В связи с развитием реаниматологии возникла *экспериментальная танатология*, позволяющая изучать закономерности угасания жизненных функций и их восстановления в терминальном периоде. Клинико-экспериментальными исследованиями установлено, что основным конечным патогенетическим фактором при всех видах умирания является гипоксия, с которой связано накопление недоокисленных продуктов в клетках и тканях, и показано значение нарушений функций нервной системы, гормонального, ферментного и ионного равновесия в процессах умирания.

Некоторые авторы, в частности Ю.А Смирнов<sup>2</sup>, считают, что в новое и новейшее время «извечная» оппозиция «жизнь-смерть» выражается со всей очевидностью в сфере науки, проявляясь в существовании двух магистральных направлений в изучении живой природы:

- а) в *биологии* (совокупности наук о жизни);
- б) в *танатологии* (учении о смерти, ее причинах, механизмах и признаках).

Из последнего ясно, что в поле зрения танатологии (в медицинском значении термина) не попадают вопросы «посмертного существования» и за ее пределы по необходимости выходят лишь три специальных направления:

- 1) реаниматология, прерывающая начало необратимых процессов, ввергающих живой организм в состояние клинической смерти (*экспериментальная танатология*);
- 2) *патологическая анатомия*, объектом исследований которой являются останки умерших во всем многообразии их состояний;

---

<sup>2</sup> Смирнов Ю.А. Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 с.10

3) *палеонтология* и *палеоантропология*, предметом изучения которых является история развития жизни на земле, а объектом изучения — остатки ископаемых людей, животных и растений.

Кроме этого, в XX в., и в сфере естественных наук, и в сфере наук общественных стали появляться особые разделы исследований, объектом рассмотрения которых оказался, в частности, период посмертного существования погибших организмов. Предметом изучения здесь явились закономерности процессов образования естественных захоронений (область *тафономии*) и захоронений искусственных (область *тафологии*).

Все вышеперечисленные науки изучают человека как сугубо материальный объект.

Все вышеперечисленные науки, коими являются танатология (в том числе, и экспериментальная), реаниматология, патологическая анатомия, палеонтология и палеоантропология, тафономии, тафология и др. представляют собой только один полюс в исследовании человека — физический, когда смерть осознается как окончательное прекращение земного существования. В этом случае проблема посмертия проецируется на социальное бессмертие человека в потомках и ценностях культуры.

Безусловно, человек материален, но не весь...

Проблема смерти и посмертия в контексте культурной антропологии, как нам видится, занимает огромное пространство, и здесь духовно-психологическая составляющая занимает достойное место.

Этой «духовно-психологической составляющей» является каждый отдельный человек — и ученый, и маляр, и пианист — каждый хочет, чтобы именно его индивидуальная жизнь, его сознание, его опыт, его любовь не обрывались так нелепо, а где-то сохранились и получили развитие.

В связи с этим рассмотрим другую точку зрения на исследуемый нами предмет, которая оспаривает посылку, что смерть есть уничтоже-

ние сознания. В настоящее время интерес к данной точке зрения чрезвычайно возрос.

Согласно более древнему традиционному взгляду на этот предмет, некая часть человеческого существа сохраняется после физической смерти тела<sup>3</sup>. Эта постоянно существующая часть получила многочисленные названия - Душа, Разум, Дух, “Я”, информационно-энергетическая матрица и т. д., и т. п. Но какое бы название этому понятию ни давалось, оно означает, что человек по смерти переходит в другую сферу бытия. Такое представление о жизни после жизни является одним из наиболее древних.

Сегодня в науке существуют два противоположных взгляда на проблему смерти:

1) *материалистический* – где смерть есть уничтожение сознания – комментариев не требует;

2) *идеалистический* – где смерть есть переход души, или сознания в другое измерение реальности (трактуемый, либо как перерыв в земном существовании, но с последующим его продолжением в «царстве мертвых»; либо как временный или постоянный переход к иным формам существования или к возрождению на земле, обозначаемые терминами реинкарнация, метемпсихоз) – епархия эзотерической, религиозной, экзистенциальной философии.

Очень условно эти две позиции сегодня определяют как фундамент двух культур, именуемых кратко - Западом и Востоком.

Но научное обсуждение проблемы феномена смерти всегда предполагает перевод ее на более тонкий и интимный уровень, ибо большинство серьезных ученых, считающих себя материалистами, близко сталкиваясь с фактом смерти (своей или дорогих сердцу людей) обнаруживают в себе глубоко скрытую веру в бессмертие.

---

<sup>3</sup> Восток и Запад о жизни после смерти / составитель Н. Шкляева – Спб., Лениздат, 1993, с 76

И здесь традиционный материалистическо-идеалистический подход к решению данной проблемы закономерно разрешается в синтез (всё по Гегелю!), который, в свою очередь дает пару противоположностей следующего, более высокого и тонкого уровня в виде вопросов:

- “статично” ли бессмертие (т.е. вечное ли это пребывание человека в ином мире в неизменном состоянии);

- или “динамично” (т.е. предполагает ли оно индивидуальное эволюционирование с периодическим возвращением в “состояние жизни” на Земле?

Видимая смысловая граница между мировоззренческими полюсами Запад – Восток сегодня, по-видимому, проходит именно здесь!

Но и в первом, и во втором случае человек задается вопросами о потустороннем мире: какая там жизнь? какими мы там будем? что будем делать?

Пространство культуры располагает огромным арсеналом человеческого опыта, предлагаемого пытливому уму материал для исследования по данной проблеме

Сегодня западная наука все серьезнее вдумывается в восточную мысль – потрясающую глубиной и мудростью открытий, сделанных в Азии в глубокой древности.

Уже тот факт, что западные ученые расширили свое понимание рациональности, сделали объектом своих исследований сокровенную доктрину о предсуществовании и перевоплощении, которая многими самыми просвещенными людьми во все времена считалась познаваемой, переводимой на язык логики, является поистине великим историческим событием.

### ***1.1.2. Карл Юнг о “Тибетской книге мертвых”***

Среди множества имеющихся памятников, освещающих исследуемую нами проблему смерти и посмертия, считаем целесообраз-

разным остановиться прежде всего на уникальном наследии тибетских лам - “Тибетской книге мертвых” (“Бардо Тхёдол”).

Это древний тибетский трактат о ритуалах, совершаемых над умирающим и над умершим человеком, наставления, цель которых - помочь человеку преодолеть трудный переход в новое состояние сознания.

А в том, что человек продолжает жить за границей жизни в физическом теле, – тибетские ламы не сомневались: они, умиравшие и рождавшиеся снова, сознавая свою собственную смерть и рождение, утверждали, что живые рождаются из мертвых.

Обратимся к авторитету известного ученого - психолога и философа, Карла Густава Юнга, для которого “Бардо Тхёдол” была настольной книгой<sup>4</sup>, вдохновлявшей его и питавшей новыми идеями. Прочитав эту книгу, К. Юнг пришел к выводу, что открытие, сделанное Фрейдом с помощью психоанализа, — лишь малая часть того, что знают о человеке с древнейших времен адепты тайных учений, так как оно позволило проникнуть только в область психики, которая представлена сферой *инстинктов* человеческого индивида. Метод психоанализа Юнг посчитал недостаточным для познания природы высшего начала в человеке, которому Юнг дал наименование “коллективное бессознательное”.

В “Бардо Тхёдол” описывается, как в “запредельном” мире перед человеком предстают различные типические образы, которые Юнг называет архетипами – “органами бессознательной души”, “динамическими комплексами подсознания”, “доминантами бессознательного”. Например, то, что умершие продолжают жить своими земными интересами, не ведая, что стали развоплотившимися духами, по Юнгу, есть извечная универсальная архетипическая идея.

---

<sup>4</sup> Тибетская Книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой – М.: Агентство «ФАИР» 1998 С.6

Те образы, с которыми встречается умерший человек, есть агенты коллективного бессознательного, порожденные жизненным опытом самого человека, содержанием его психики, т. наз. “кармические иллюзии”. Это и святые, и бесы, и умершие люди, которых знал при жизни человек. Причастность же человека к той или иной религиозной культуре, определяет форму являемых ему архетипов: индус встретит здесь своих богов, а православный христианин – своих.

“Тибетская книга мертвых” учит, что умирающий должен встретить смерть не только спокойно, с ясным сознанием и мужественно, но также должен иметь правильно натренированный ум, позволяющий, когда возникнет необходимость, преодолевать телесные страдания и потерю сил. К. Юнг считал, что это знание необходимо всем людям, чтобы они могли при наступлении смерти физического тела, уходить из этого мира спокойно и радостно<sup>5</sup>.

Психолог Юнг, переведя основополагающие идеи «Тибетской книги мертвых» в понятия психологии, тем самым успешно решает трудную языковую проблему, рационализируя иррациональное, определяя невыразимое. Он перекидывает мост между наукой и религией, что дает надежду на дальнейшие научные исследования в области гуманитарного знания.

### ***1.1.3. Раймонд Моуди о феномене смерти***

В связи с развитием реаниматологии и возникновением экспериментальной танатологии, позволяющей изучать закономерности угасания жизненных функций и их восстановления в терминальном периоде, медицина получила возможность успешно возвращать к жизни людей после их клинической смерти.

---

<sup>5</sup> Тибетская Книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой – М.: Агентство «ФАИР» 1998 - С. 23

Это позволило собрать интереснейший материал, представляющий “посмертный” субъективный опыт людей, побывавших “на том свете”. Наибольший интерес здесь представляет научное исследование видного американского ученого, профессора, доктора медицины Раймонда Моуди, автора всемирно известной книги “Жизнь после жизни. (Исследование феномена выживания после физической смерти)” и ряда других работ, посвященных данной проблеме. Описанные автором случаи с людьми, прошедшими присмертное испытание, настолько сходны и ярки, что, по мнению исследователя, способны коренным образом изменить взгляд человека на жизнь, смерть и посмертное существование души.

Моуди описывает факт своей биографии, который послужил отправной точкой для его будущих исследований феномена смерти: будучи студентом философского факультета университета, он встретился с одним профессором психиатрии, поразившим его своей добротой, теплым отношением к другим и чувством юмора. Вскоре он узнал об интереснейшем факте из его биографии, а именно: этот человек дважды умирал, с интервалом в 10 минут. И пока он был “мертв”, с ним приключилась фантастическая история, впоследствии заставившая профессора в корне изменить свои взгляды на жизнь<sup>6</sup>.

Тема человеческого бессмертия настолько взволновала Моуди, что он поступил на медицинский факультет и стал собирать материал субъективного опыта, касающийся данного феномена, классифицируя его по 3-м категориям:

- информация, полученная от людей, прошедших реанимирование после клинической смерти, которая была констатирована и объявлена лечащими врачами;
- описание, данное людьми, которые в результате тяжелых травм или болезни “висели на волоске” от смерти;

---

<sup>6</sup> Моуди Р. Жизнь после смерти М.2004 - С.26

- случаи с людьми, которые, испытав смерть, говорили потом об этом находившимся рядом, а те, в свою очередь, рассказали ему об услышанном.

Моуди поразило сходство содержания рассказов самых разных людей, повстречавшихся со смертью, в которых повторяющиеся элементы.

Обобщая собранный материал, Р. Моуди пришел к выводу, что хотя ни один из отдельных рассказов полностью не воспроизводит “идеальную” модель, но в каждой из них присутствуют ряд “универсальных” элементов в различных вариациях.

Определенную семиотическую трудность представляла невыразимость полученного опыта. События, которые разворачиваются во время наступления смерти, лежат за пределами осознанного человеческого опыта, и в языке как средстве общения между людьми, вошедшим в себя понятия самого широкого историко-социального опыта, не находится слов... Поэтому люди испытывают затруднения языкового порядка, когда хотят описать то, что с ними произошло.

Интересен тот факт, что многое из «посмертного опыта», описанного Моуди, совпадает описаниями «Тибетской книги мертвых»: обнаруживаются ситуативные аналогии, такие, как: потеря сознания или обморок, он же темный туннель, затем яркий свет и состояние блаженства, затем созерцание своего тела и родственников и др.

#### ***1.1.4. Краткое изложение православного учения о посмертной судьбе души Архиепископа Иоанна (Максимовича)***

Далее считаем целесообразно дать краткий обзор православного учения о послесмертии как наиболее созвучной нам сферы религиозного культурного пространства.



Для этого приведем некоторые фрагменты из работы православного священника, архиепископа Иоанна (Максимовича), опираясь на труды св. Макария Александрийского, Преосв. Феофана Затворника, преп. Иоанн Кассиана, монахини Афанасии (Анастасии Логачёвой); св. Феодосия Черниговского, Св. Григория Великого и др., излагающего христианскую концепцию жизни души после физической смерти.

В соответствии с учением, изложенным О. Иоанном<sup>7</sup>, современные "посмертные" опыты сделали людей потрясающе осведомлёнными в сознательности души после смерти, о большой остроте и быстроте её умственных способностей. Но самой по себе этой осведомлённости недостаточно, чтобы защитить находящегося в таком состоянии от "внетелесной" сферы – для этого следует владеть всем христианским учением по этому вопросу. Отец Иоанн констатирует, что человек создан для бессмертия, и Христос Своим воскресением открыл врата Царства Небесного, вечного блаженства для тех, кто верил в Него и жил праведно. Наша же земная жизнь есть приготовление к будущей жизни, а это приготовление завершается смертью.

"Человекам положено однажды умереть, а потом суд"<sup>8</sup>.

Согласно учению православной церкви, умирая, человек оставляет все свои земные попечения, тело его распадается, чтобы вновь восстать при Общем Воскресении. Но душа его продолжает жить, не прекращая своего существования ни на одно мгновение, и многими явлениями мёртвых нам дано было знать частично, что случается с душой, когда она покидает тело. Когда прекращается видение телесными очами, начинается видение духовное. Души помнят всё, что было здесь, как говорят Отцы, и слова, и дела, и помышления, и ничего из этого не могут забыть.

---

<sup>7</sup> Преп. Серафим Роуз Душа после смерти - М., .1998 - С. 45

<sup>8</sup> Евр. 9:27

Работа О. Иоанна представляет собой «теоретическую разработку посмертия» в контексте православной теологии, где последовательно описываются процессы, происходящие с умирающим человеком: появление у него духовного видения, встреча с духами, *созвучными душе человека*; мытарства которые она испытывает, проходя через легионы злых духов, преграждающих ей путь и обвиняющих в различных грехах, в которые сами же они её и вовлекли; особо отмечая важность первых 3-х дней после смерти, когда душа наслаждается относительной свободой и может посещать на земле дорогие ей места и последующее перемещение ее в иные сферы и 40-го дня, когда душа после посещения небесных обителей и адских бездн, перемещается в назначенное ей место до воскресения мёртвых; состояние человека до Страшного Суда и Воскресение тела. Описывается смысл и механизм воздействия молитвы, осуществляющую связь между мирами.

Если сопоставить феномены «загробного мира», описанные Отцом Иоанном в контексте православной традиции посмертного существования души, с главными положениями буддийской критической психологии и исследованиями Р. Моуди, то трудно не обнаружить явных аналогий.

Резюмируя вышесказанное, можно заключить, что феномен смерти и посмертия является, в первую очередь, *культурологической проблемой*, ибо только в пространстве культуры как хранилища общечеловеческих ценностей, возможен синтез науки и сверхчувственного опыта.

## **1.2. Виды погребальных обрядов в мировой культуре, их символика**

Данный раздел дипломной работы посвящен анализу литературных источников, исследующих символику погребальных обрядов, прежде всего как способов обращения с умершими, основанных на представлениях о потустороннем мире или его отрицании. Здесь речь пойдет в первую очередь о материальных предметах (структурах), которые несут особую смысловую нагрузку.

Многочисленные этнологические и исторические примеры похоронных обрядов собраны в классических работах Д. Анучина, В. Вундта, Д. Зеленина, Дж. Леббока, Л. Леви-Брюля, Ф. Ратцеля, Э. Тайлора, Д. Фрэзера, Н. Харузина, Л. Штернберга и других именитых авторов.

Обратимся к некоторым современным авторам, освятившим данную проблему в культурологическом ключе.

### ***1.2.1. А. Я. Флиер «Трудная судьба покойника»***

В анналах культуры, в разных исторических культурах памяти хранится богатый опыт погребения человеческого тела, и нельзя не согласиться с мнением А. Я. Флиера, что блок культуры смерти, погребения и поминовения занимает особое место в общей морфологии культуры<sup>9</sup>.

Сколько войн, эпидемий, стихийных бедствий претерпело человечество на протяжении своего исторического пути! И человеческое тело как феномен плоти и крови, будучи смертным и подверженным химическим процессам разложения, всегда представляло проблему для живых. Общеизвестно, что в момент биологической смерти любого организма происходит его переход из состояния жизнедеятельности в качественно иное состояние (в качественно иные отношения с окружающей средой) или переход из биосферы, в которой процессы интеграции преобладают над процессами дифференциации, в качественно иную область, где соотношение

---

<sup>9</sup> Флиер А.Я. Трудная судьба покойника

этих процессов обратное. Сегодня, в связи с ростом населения Земли, проблема «утилизации человеческого тела» очень актуальна и научно квалифицируется, прежде всего, как экологическая.

Довольно полный обзор основных исторических форм обращения с мертвым человеческим телом, приводит в своем небольшом, но очень информативном очерке «Трудная судьба покойника» профессор Флиер.

«В каждой культуре существует область, посвященная отношению к смерти и ритуалы, связанные с проводами покойника в последний путь. В нашей лексике (и нашей культуре) этот последний путь называется похоронами, что буквально означает закапывание в землю. Но на самом деле погребение в земле принято далеко не везде. Существуют еще и кремация, мумификация, каннибализм и много иных способов расставания с покойным, уничтожения его тела или, наоборот, сохранения его (хотя бы фрагментарно)»<sup>10</sup>.

Работа А.Я. Флиера представляет собой системный культурологический анализ, основанный на исторических реалиях обращения с мертвым человеческим телом. На протяжении истории человечества проблема эта решалась по-разному в соответствии с культурными и природными условиями, а также ситуацией.

- древнейшей формой взаимоотношений с чужаками и обращения с их телами был *каннибализм*;
- *оставление тела на месте смерти* – в античной Греции даже существовал запрет на погребение врагов<sup>11</sup>;
- при криминальных убийствах говорят о *выбрасывание тела*;
- *выставление тела*, например, мумий или мощей святых, вождей - с целью поклонения. Вместе с тем, в Иране, например, где по законам зороастрийской религии покойников нельзя было хоронить ни в земле, ни в воде, ни предавать огню, тела отвозили в специальную «башню молчания» (дахму)

<sup>10</sup> Флиер А.Я Трудная судьба покойника

<sup>11</sup> Софокл. Антигона //Софокл. Драмы. – М., 1990.

и укладывали на ее верхнюю площадку, для того, чтобы мягкие ткани были съедены птицами. В центре башни находился глубокий колодец. Два раза в год уже очищенные кости собирали, обмывали и сбрасывали в центральный колодец<sup>12</sup>. Когда колодец заполнялся, строили новую башню. Для костных останков царей династии Ахеменидов близ Персеполя в скале была высечена специальная гробница. В среднеазиатском зороастризме и более позднем Иране кости собирали и хранили в семье в специальных сосудах-оссуариях<sup>13</sup>.

- *захоронение* - зарывание в землю тела в его натуральном состоянии, сопровождавшееся в культурно-исторической практике самыми разными обрядовыми актами и атрибутами;

- традиционной формой похорон у некоторых приморских народов является *утопление тела*;

- *кремация* (сожжение тела) – практиковались уже в каменном веке, в истории известна как форма казни и как форма обращения с мертвым телом, была наиболее распространенной формой похорон в античном мире и Индии, в настоящее время актуальна во всем мире;

- *мумификация* – широко известно, прежде всего, в связи с культурой Древнего Египта;

- *Демембрация* – расчленение тела. В Европе до конца XVIII века, а в мусульманском мире до середины XX обезглавливание или еще более дробное расчленение тела было наиболее распространенной формой казни. У некоторых народов расчленение тел убитых врагов было обязательным обрядом. По нормам многих религий древности воскрешение покойника было невозможным в неполном физическом виде. Соответственно расчленение тела врага лишало его будущего воскрешения<sup>14</sup>. Уничтожение костей врагов у многих народов было сакральным актом.

---

<sup>12</sup> Авеста. Видевдат // Вестник древней истории, 1994, № 1; *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1987.

<sup>13</sup> *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма. – М., 1971.

<sup>14</sup> *Дмитриев С.В.* Политическая культура тюркско-монгольских кочевников в историко-этнографической перспективе // Антропология власти. – СПб., 2006, Т. 2. – С.53.

По классификации А.Я. Флиера, способы «расставания с покойниками» делятся на три группы:

а) *индифферентное отношение к телу* (случаи оставления и выбрасывания) – по мнению автора, диктуются социально-ситуативными причинами и в меньшей степени являются этническими обрядами;

б) *сохранение* (мумификация) – технически сложная и дорогостоящая процедура;

в) *уничтожение* - самыми распространенными формами являются захоронение и сожжение.

Предложенная профессором Флиером классификация может быть использована в качестве культурологического ключа к комплексному исследованию данной проблемы.

Проведенное А.Я. Флиером исследование позволяет сделать ему следующие выводы: «...чем более архаично изучаемое общество, тем большее многообразие форм и изощренность в расставании с покойником оно проявляет». «Если в первобытном обществе покойника боялись (известны первобытные захоронения людей в связанном виде, многочисленные случаи «уродования трупа», его расчленения и т.п.), то со временем перешли к его почитанию, поминовению и поклонению и даже попыткам сохранить тело в нетленном состоянии (мумификация)».

Профессор Флиер отмечает историческое «нарастание социального фактора» в отношении к мертвому телу человека и приходит к выводу, что поскольку «культура смерти есть часть культуры жизни, те умершие, о которых мы помним, виртуально присутствуют в нашей жизни, своим авторитетом влияя на наши решения и наши выборы. Просто в разные эпохи память такого рода актуализировалась на разных основаниях. Сейчас при естественнонаучном мировоззрении она основывается на образе человека, на воспоминании о том, каким он был при жизни; при господстве исторического мировоззрения прошлых эпох память активизировали сложные и масштабные погребальные сооружения; а в эпоху мифологиче-

ского мировоззрения в ее основе были телесные останки умершего и ритуалы обращения с ними. В этом реализовывалось виртуальное присутствие умершего»<sup>15</sup>.

### ***1.2.2. Систематизация и классификация тафологического материала в работе Ю.А. Смирнова «Лабиринт». Морфология преднамеренного погребения»***

Монография «Лабиринт» Ю.А. Смирнова представляет собой обстоятельный научный анализ и синтез тафологического материала в контексте этноархеологии. Автор рассматривает проблему «жизнь-смерть» не только как диалектической пары «первого и вечного, действительного и мнимого противостояния всего сущего в Природе»<sup>16</sup>, но как троичной модели, «одной из самых ранних и самых фундаментальных космологических моделей»<sup>17</sup>, где третьим компонентом является жизнь после смерти, потусторонний мир.

Эта троичность, по мнению Ю. Смирнова, обнаруживает себя прежде всего в социально-идеологической сфере человеческой деятельности, проявляясь одновременно в двух направлениях.

Первое направление находит отражение в возникновении различных форм и способов обращения с телом умершего проявившееся в многообразных формах «культа черепа и нижней челюсти» уже в глубокой древности, а позже - в виде преднамеренных человеческих погребений, второе – в открытии потустороннего мира. «Совместно эти направления этнологически фиксируются в самых разнообразных формах «культа мертвых», «культа предков», «культа вождей и героев» (и соответствующих им вариантах «загробного существования») как у первобытных, так и у цивилизованных народов, т.е. на всех уровнях сознания (мифологическом, историческом и

<sup>15</sup> Флиер АЯ Трудная судьба покойника

<sup>16</sup> Смирнов Ю.А. Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 - С. 12

<sup>17</sup> Там же

естественнонаучном), что хорошо прослеживается по устным и письменным источникам»<sup>18</sup>.

Подобное деление на два направления является весьма условным, поскольку невозможно отделить от человеческого бытия духовную составляющую.

В социально-идеологической сфере большое пространство занимает троичная модель, имеющая, по мнению Ю. Смирнова, два основных варианта: 1) Жизнь — Смерть — Жизнь (последняя как продолжение земного существования) и 2) Рождение — Смерть — Рождение (как возрождение или перерождение)<sup>5</sup>.

По мнению Ю. Смирнова, на уровне социально-идеологической практики, смерть осознается:

- 1) как окончательное прекращение земного существования;
- 2) как перерыв в земном существовании, но с последующим его продолжением в «царстве мертвых»;
- 3) как переход (временный, постоянный) к иным (так сказать, «неземным») формам существования или к возрождению на земле (реинкарнация, метемпсихоз).

В таком тройственном взгляде на смерть как культурный феномен можно усмотреть идейную основу похоронных обрядов всех времен и народов.

По мнению Ю. Смирнова, основание к созданию некрологической системы заложено уже в природной оппозиции «живой — мертвый»<sup>19</sup>, на которой и строится двойственное отношение к умершему, порождающее на разных уровнях соответствующие пары: безбоязненность/страх, оставление/устранение и т.д. В целом же процесс посмертного обращения представляет собой трехчленную композицию:

- 1) предваряющие обрядовые действия — *трупосохранение/трупоуничтожение*;

<sup>18</sup> Смирнов Ю.А. Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 – С.13

<sup>19</sup> Там же



- 2) завершающие обрядовые действия — *погребение/выставление*;
- 3) последующие обрядовые действия — *поминание/непоминание*, т.е.

поддерживание/неподдерживание «посмертного» существования покойника; или (в снятой форме) поминовение/непоминовение. Отдельно, но аналогичным образом следует рассматривать и систему прав и обязанностей, налагаемых традицией на непосредственных участников и/или соучастников некрологических обрядов, строящуюся по типу: запрет/разрешение на те или иные виды деятельности до похорон, во время похорон и после них.

Тройственную некрологическую модель можно признать универсальной.

Основываясь на данной классификации, Ю.Смирнов утверждает, что все посмертные действия членов социума, обычно называемые похоронными обрядами, направлены:

- а) на продление «земного» существования (мемориальный аспект);
- б) на обеспечение посмертного («загробного») существования;
- в) на осуществление перехода в иное состояние (измерение).

По большому счету, похоронные обряды призваны не дать порваться связи времен. И здесь нельзя не согласиться с автором, что большинство обрядовых (ритуальных) действий в первую очередь «призваны восстановить непрерывность, существовавшую на уровне Космоса (Мироздания, Миропорядка), за счет восстановления непрерывности на уровне «своего космоса»... другими словами, основная часть действий в сфере обращения с умершими может рассматриваться как попытка социума заново утвердить порядок, нарушенный смертью»<sup>20</sup>

Можно сказать, что основным мотивом первобытных ритуалов является спасение мира от хаоса.

---

<sup>20</sup> Смирнов Ю.А. Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 - 76

Ю. А. Смирнов утверждает, что «изучение морфологии погребений показывает, что их конкретные формы определяются не только характером общественных отношений, но и характером общих и специфических законов, действующих в сфере самой погребальной практики. Действие общих и частных законов вызывает явление вневременного и внепространственного изоморфизма погребального обряда, т.е. заметную повторяемость форм и способов обращения с умершими с момента появления первых преднамеренных погребений (около ста тысяч лет назад) и до настоящего времени. Другими словами, определенные виды погребений как бы не имеют «исторического детства», ибо их формы повторяются с древности до современности»<sup>21</sup>.

Ю.А. Смирнов приходит к выводу, что история погребальных обрядов в целом не позволяет говорить о линейной эволюции, т.е. о развитии погребений от простых форм к сложным. Это есть «жестко детерминированная система, имеющая крайне ограниченное вариационное поле конечных результатов, что вне культурно-исторического (археологического) контекста морфология отдельного погребения (особенно если оно безынвентарно) не может быть использована в качестве культуроразличительного признака, — одни и те же формы погребений встречаются в разные исторические периоды или в пределах одной эпохи, но у разноэтничного и/или разнокультурного населения; сходные формы общественных отношений порождают различные формы погребений, и наоборот, за одними и теми же формами погребений скрываются разные формы общественных отношений. На фоне изложенного очевидным парадоксом прозвучит утверждение о том, что в мире зафиксировано прямо-таки сказочное разнообразие форм и способов обращения с умершими... разнообразие это скорее мнимое, чем действительное, так как оно существует не столько за счет бесчисленного множества различных типов обращения с умершими, в том числе и разнообразных форм их

---

<sup>21</sup> Там же

захоронения, сколько за счет многочисленных сочетаний их отдельных элементов, которые сравнительно легко выделить»<sup>22</sup>

По мнению Ю. Смирнова, в основе обращения с умершими как бы заключена пара равновеликих сил, и в реализации конкретных форм культа мертвых постоянно присутствуют определенные виды дихотомии, по которым и строится отношение к умершему: условно позитивное и условно негативное (привязанность - неприязнь, безбоязненность - страх, оставление среди живых - устранение из среды живых и др.) Реализация этих разнонаправленных сил приводят к вариантам конкретных погребений, а выбор пути определяется характером общественных отношений<sup>23</sup>.

Все действия, направленные на посмертное обращение, распадаются на три относительно самостоятельные и в то же время взаимозависимые стадии.

Первая стадия связана с циклом предваряющих операций, ориентированных в основном на тело умершего.

Вторая — с циклом завершающих операций, ориентированных в основном на создание комплекса.

Третья — с циклом последующих действий в целях продления «посмертного» существования умершего.

Именно третья стадия предполагает сооружение погребального комплекса, своеобразной системы, основным блоком или ядром которой являются останки умершего (внутренняя структура), оболочкой же системы, является погребальное сооружение (внешняя структура).

И здесь правомочно говорить о символе-универсалии, архетипе, мифологеме погребения: это вложенные друг в друга объемы по принципу построения «матрешки».

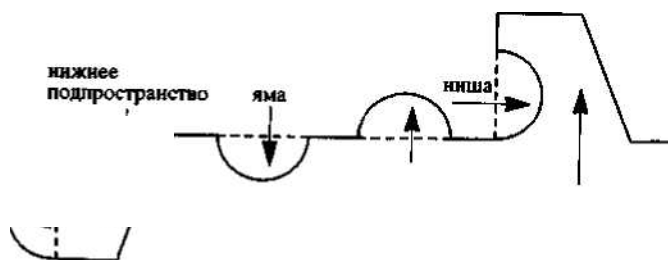
Данный архетип «вложен в уста» русского сказочного персонажа Кащея Бессмертного: *«Смерть моя в игле, игла в яйце, яйцо в утке, утка в*

<sup>22</sup> Смирнов Ю.А. Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 - 43

<sup>23</sup> Там же

*зайце, заяц в сундуке, сундук под дубом...»*, т.е. тело в гробу, гроб в саркофаге, саркофаг в склепе, склеп в кургане и т.п.

Из вышесказанного следует, что в похоронной культуре существуют три архетипа погребального сооружения: 1) «яма» (углубление); 2) «насыпь» (возвышение); 3) «ниша» (углубление в сочетании с возвышением), которые можно интерпретировать как символ-архетип трех миров: подземного, земного и надземного.



#### *Модель построения архетипов погребальных сооружений*

Вышеприведенная схема представляет собой образец симметрии: так в символической форме передается идея: два мира – мир живущих и мир ушедших – созерцают друг друга.

Нельзя не согласиться с Ю.А. Смирновым, что возникновение практики обращения с умершими (в особенности погребальной практики) представляется эпохальным явлением в истории человеческого общества, поскольку ее появление может быть расценено как первая своеобразная победа Рода Гомо над Смертью.

«Возникновение культа мертвых отозвалось и на интеллектуальном уровне развития общества, позволив человеку создать свой собственный, сугубо искусственный мир — Мир Мертвых, т.е. одну из первых и, пожалуй, одну из самых фундаментальных космологических моделей: модель Того Света — Потустороннего Царства»<sup>24</sup>.

Забота об умерших закрепляла социальные связи, обозначая (высвечивая) родовые, исторические и культурные корни, воплощая в реальных объ-

<sup>24</sup> Смирнов Лабиринт Морфология преднамеренного погребения М. 1997 - 47

ектах и тем самым закрепляя материально-чувственные и сверхчувственные идеи на уровне как индивидуального, так и коллективного сознания.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

1. Обрядовая погребальная культура не представляет собой линейный эволюционный процесс, но является жестко детерминированной системой, имеющей крайне ограниченное вариационное поле конечных результатов.
2. Символизм погребальных сооружений основан на принципе тройственности – универсальном символе-архетипе, олицетворяющем: во-первых, связь времен (прошлого, настоящего и будущего), а во-вторых, единство трех миров (подземного, земного и надземного).

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ИСТОКИ И СМЫСЛ РУССКИХ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ

#### **2.2. Освещение темы смерти в «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьева**

Русская обрядовая культура уходит своими корнями в представления наших предков о смерти и посмертии. Пространство культуры включает богатейший материал для этнографических и культурологических исследований. Обратимся к двум выдающимся именам, с которыми прежде всего ассоциируются представления нашего современника о русском языковом фольклоре – к творчеству Александра Николаевича Афанасьева и Владимира Яколевича Проппа.

##### ***2.1.1. Научное значение «Поэтических воззрений славян на природу» А.Н. Афанасьева.***

Александр Николаевич Афанасьев – выдающийся русский фольклорист и этнограф XIX в. В историю отечественной культуры он вошел главным образом как создатель двух фундаментальных и во многих отношениях уникальных трудов: знаменитого сборника «Народные русские сказки» и трехтомного исследования «Поэтические воззрения славян на природу».

Книга «Поэтические воззрения славян на природу» аккумулировала в себе колоссальный объем сведений о фольклоре, верованиях и обрядах славянских и других индоевропейских народов. В тематическом отношении она охватила традиционную культуру восточных славян с исчерпывающей полнотой.

Работа получила высокую оценку в научных кругах уже при жизни автора. Такие известные русские этнографы, как А.А. Котляревский, Ф.И. Буслаев, А.Н. Пыпин, В.Н. Топоров и др., отметили колоссальный труд Афанасьева как собирателя, систематизировавшего разрозненный фольклорный материал.

В частности, А.А. Котляревский писал: «...сочинение имеет неоспоримые достоинства полного упорядоченного сборника бытовых русских древностей».<sup>25</sup> По мнению А.И. Балдина, творчество А.Н. Афанасьева, послужило основой для введения главных методологических принципов в науку о народной словесности, таких, как: сравнительно-исторический метод; признание органической связи языка, мифологии и народной поэзии; установление коллективной природы творчества и др.<sup>26</sup>

По мнению многих ученых, заслугой Афанасьева является и то, что он положил конец христианской критике язычества, и выполнил поистине миротворческую миссию, показав, что религия древних славян была прежде сго поэзией<sup>27</sup>.

Поэзия же предполагает наличие особого языка. У Афанасьева термин «язык» - один из наиболее употребительных и многозначных. В контексте научного наследия А. Афанасьева, можно выделить четыре основных значения термина «язык»:

- 1) *естественный* в 3-х аспектах (становления, произведения художественного творчества, материала фольклорных произведений);
- 2) *система поэтических аналогий, сближений и образов*, которая воплощается как в естественном языке, так и в мифе, фольклоре, обрядах;
- 3) *сакральный язык*, созданный человеком древности для общения с богами и осмысленный как священный язык, который передан людям самими богами;
- 4) *таинственный язык природы*, понятный поэтически мыслящему первобытному человеку, а позже жрецам.

А.Н. Афанасьев рано ушел из жизни. А.Н. Пыпин, который лично его знал, сообщает, что труд Афанасьева «Поэтические воззрения сла-

<sup>25</sup> Котляревский А.А. Соч. СПб., 1980 т. 2.- С. 263-264

<sup>26</sup> Балдин А.Н. Мифологическая школа в русской фольклористике М.1975, - С.4

<sup>27</sup> Там же С. 439

вян на природу» должен был иметь продолжение. Одна из тем, которую ученый планировал основательно разработать, - тема смерти. По словам А.Н. Пыпина, «Афанасьев намеревался закончить сочинение»... «очерком «стародавнего быта славян, их свадебных и похоронных обрядов».<sup>28</sup>

Но планы автора остались неисполненными.

Между тем, проблема смерти осмысливается Афанасьевым в контексте воззрений древних как одна из ключевых, и «не статически, а в процессе исторического развития»<sup>29</sup> Так, определяя космогонические и теогонические основания верований славян, Афанасьев видит их развитие от «понятий пластических, образных», до абстрактных.

В работе Афанасьева установлены многочисленные параллели между языческими обрядами и верованиями славян: на этой основе ученый описал основной набор образов, известных в разных мифологических традициях, в центре которых находится мировой архетип-универсалия: смерть и возрождение растительного божества.

А.Н. Афанасьев пытался осмыслить славянскую мифологию как систему, основой которой является противопоставление света и тьмы как жизни и смерти. «Противоположность света и тьмы, тепла и холода, весенней жизни и зимнего омертвения – вот что должно было поразить наблюдающий ум человека»<sup>30</sup>

Славянская мифология, по Афанасьеву, «воплощает идею вечной жизни, причем и смерть, уничтожая старое, способствует обновлению жизни. Смерть даже необходима в общем развитии природы: она уничтожает стареющиеся отпрыски и таким образом дает простор для развития новых отпрысков, свежих и юных, ибо юное и прекрасное есть неприменный закон жизни»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Пыпин А.Н. История русской этнографии Спб., 1891, Т.2, - С.122, примеч. 1

<sup>29</sup> Афанасьев А.Н. происхождение мифа М.1996 - С. 433

<sup>30</sup> Там же С. 459

<sup>31</sup> *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу в 3-х томах - М.: «Индрик», 1994



Таким образом, в контексте темы настоящего исследования, по Афанасьеву, *жизнь* и *смерть* являются инвариантными и базовыми понятиями по отношению к остальным. Такое противопоставление задает первоначальную систему координат, в рамках которой получают определенное символическое значение самые разнообразные реально наблюдаемые природные явления и объекты. Так жизнь имеет позитивную оценку и дает ассоциативный ряд: огонь, свет, добро, теплота, красота, здоровье и т.д. Смерть же, имея негативную оценку, ассоциируется с ночью, тьмой, нечистой силой, злом, болезнью и т.д.

Афанасьев приходит к мысли, что в поэтических воззрениях славян на природу, жизнь и смерть каждого отдельного человека осмысливается как процесс участия в созидании и разрушении мировой жизни. В целом А. Афанасьев исходит из «презумпции доверия к источнику: если в заговоре описывается обряд, следовательно, он когда-то совершался. Такой подход дает право ученым на мнение, что в мифологических изысканиях Афанасьева было более поэзии, чем науки»<sup>32</sup> Тем не менее, именно поэтичность научного исследования А. Афанасьева делает его труд «Поэтические воззрения славян на природу» поистине уникальным.

Далее целесообразно обратиться непосредственно к литературному источнику.

### ***2.1.2. Представления древних славян о смерти и посмертии.***

«Последний акт, которым завершается земная жизнь человека, исполнен страшного и вместе таинственного значения. Смерть, постоянно унося новые жертвы, для оставшихся в живых поколений ничего не открывает о той безвестной стране, куда увлекла их предшественников. Но

---

<sup>32</sup> Налепин А.Л. Археолог славянских древностей. М. 1990 С.18

человек, по самому свойству своей возвышенной природы, жаждет знать о том, что будет с ним за гробом»<sup>33</sup>.

Трактуя мысль о конечном уничтожении как враждебную инстинкту жизни, непосредственно ощущаемому человеком, Афанасьев считает одним из главнейших вопросов во всех религиях вопрос веры в жизнь загробную.

Смерть всегда ассоциируется с эмоциональным рядом, в основе которого - *страх*. Поэтому у всех народов существует много примет и совершается много обрядов, указывающих на тот страх и то опасение, с которыми смотрят на все то, что напоминает о последнем конце.

В качестве примеров можно привести следующие славянские поверья: 1) встреча с похоронами считается предвестием несчастья и неудачи; 2) кто прикасался руками к труп покойника, тот не должен сеять, ибо семена, брошенные его рукою, омертвевают и не произрастают плода; 3) все, присутствовавшие при погребении, возвратясь домой, должны приложить свои руки к очагу, чтобы таким образом очистить себя от зловредного влияния смерти и т.п.

Люди в древности видели, что удаление света и теплоты и приближение силы мрака и холода убивает и жизнь, и красоту природы. «Подобно тому, смерть, смежающая очи человека, лишает его возможности видеть дневной свет, отнимает от него внутреннюю теплоту».<sup>34</sup>

Встречая весну особенным торжественным празднеством, славяне совершали в то же время *обряд изгнания смерти*, или зимы, и повергали в воду соломенное чучело Мораны (однокоренные слова: мор, смерть) – богиню смерти и зимы. Сжигание Костромы имеет тот же смысл.

Известен еще один обряд - опахивания, совершаемый для изгнания повальных болезней: чумы, холеры, коровьей смерти. Обряд сопровож-

<sup>33</sup> Афанасьев Происхождение мифа С. 289

<sup>34</sup> Там же

дался звонкими ударами в тазы, сковороды, косы, криком и громкими возгласами.

Если понятие о смерти сближалось в доисторическое время с понятием о нечистоте, ночном мраке, то так же естественно было сблизить его и с понятием о сне.

*Смерть и сон* представляются потому в мифологиях различных народов явлениями между собою близкими, родственными: в народных русских сказках - богатыри, убитые врагами, воскресая при окроплении их трупов живою водою, постоянно произносят слова: «*Ах, как же я долго спал*» — «*Спать бы тебе вечным сном, если б не живая вода*», — отвечает добрый товарищ<sup>35</sup>.

В «Слове о полку Игореве» встречается рассказ о вещем, предсказательном «мутен» сне князя Святослава. Предвещательный смысл придается сновидениям и в скандинавских сагах, и в Нибелунгах, и в Одиссее (песнь XIX)<sup>36</sup>.

И смерть, и сон признаваемы были славянами за живые мифические существа. Согласно с характером смерти, на которую (по пословице), «как на солнце, во все глаза не взглянешь, и от которой нельзя ни откупиться, ни отмолиться», она представлялась в образах устрашающих. Это и нечистый дух Мара, которая носит свою голову под рукою и блуждает ночью под окнами изб; это и женщина огромного роста, с распущенными косами, одетая в белую одежду, разъезжающая по свету в повозке; это и Смерть, которая становится около постели больного: если она станет у изголовья, то больной выздоровеет, а если у ног и будет заглядывать ему в глаза, то непременно умрет. Смерть наделяют всегда косою: она косит человеческие жизни, как траву, и загребает их своими граблями<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Афанасьев Происхождение мифа С. 291

<sup>36</sup> Там же

<sup>37</sup> Там же

Страшная, но неотразимая сила смерти увлекала все живущее в иной, безвестный мир, где начиналась новая жизнь. Праздники в честь умерших, возлияния и приношения на их могилы, вера в явление мертвецов и множество других преданий ясно свидетельствуют, что славяне имели довольно определившиеся и подробные представления о загробной жизни.

Исследование фольклорного материала позволило Афанасьеву прийти к заключению, что в области языческих верований славян душа признавалась как нечто отдельное от тела, имеющее свое самостоятельное бытие. По их представлениям, душа еще во время жизни человека могла расставаться с телом и потом снова возвращаться к нему: такое удаление души преимущественно совершалось во время сна. Тело же представлялось жилищем живого духа, временной оболочкой, в которую он заключался при рождении человека и которую покидал при его кончине. Оболочка эта часто сравнивалась с *тенью*. Человек умирает, тело его распадается в прах, и только в сердцах знакомых ему, родных и друзей живет воспоминание об умершем, его лице, привычках и прошлой жизни: это тот бестелесный образ, который творит воображение живых об отсутствующих и умерших и который с течением времени становится бледнее и бледнее. Образ умершего живет в человеческой памяти, но образ этот не более, как тень некогда живого и близкого человека.

Афанасьев описывает некоторые сохранившиеся поверья: если на сочельник, когда станут есть кутью, не будет заметно чьей-либо из присутствующих тени, тот, значит, в скором времени умрет; кто после трехдневного поста отправится в ночь накануне родительской (поминальной) субботы на кладбище, тот увидит там тени тех, кому суждено умереть в продолжение года... В числе других чародейных способов порчи употребляется заговор на тень<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.1- С. 296

Душа человеческая, расставшаяся с телом, представлялась славянами-язычниками в самых разнообразных видах: *бабочкой, птицей, огнем, звездой, ветром.*

Представление о душе тесно связывалось с обоготворенною в язычестве стихией воздуха и ветров, ведь физиологической основой человеческой жизни является дыхание.

А.Н. Афанасьев показывает и другое, более значительное основание языческого представления о душе: после смерти человека душа его начинала новую, загробную жизнь. Оставив телесную оболочку, она принимала новую форму, т.е. «с ней, по мнению наблюдательного древнего славянина, должна была совершиться та же метаморфоза, какая наблюдается в животном царстве»<sup>39</sup>. Так гусеница превращается в бабочку, а яйцо - в птицу. Птица в санскрите прямо названа *двиджа* (дважды рожденная). Тот же взгляд замечается в народных загадках: «одви-чи (дважды) родится, а раз помира».

На гробницах часто изображался голубь как символ отлетевшей души. Предания славян, подобно преданиям других народов, сохранили довольно рассказов о превращении душ умерших в птиц, в образе которых они навещают своих родичей. Причем, покидая тело, душа смотря по характеру своей земной жизни, принимает вид белого голубя или черного ворона.

О *душе-птице* у славян сохранились довольно живые предания. Например, считалось, что душа умершего, после разлуки своей с телом, до шести недель остается в сем мире. Это определяло поведение родственников по отношению к умершему: они клали на стол или на окна еду (часто это испеченный блин), полагая, что душа в это время прилетает в избу; ставили на окне или столе чашку с водой и вешали полотенце,

---

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.1- С. 296

чтобы исшедшая душа омылась (искупалась), отерлась полотенцем и, улетая в окно; могла явиться пред Богом чистою.<sup>40</sup>

У восточных и древних народов - дорбгой, ведущей к священным обителям богов, считался Млечный путь (божья дорога, тропа блаженных, птичья дорога). Млечный путь и мост-радуга в сказаниях индоевропейских народов представлялись священными дорогами, по которым боги сходили с высокого неба на землю. Теми же дорогами следовали и души усопших, устремляясь в пресветлый рай. В ведических песнях нередко упоминается о дороге, шествуя которою — боги нисходят к восприятию приносимых им жертв. Путь Ямы разделялся надвое: одна дорога вела вниз — в адские вертепы, другая вверх — на светлое небо. Подобное описание находим в 10-й книге «Государства» Платона<sup>41</sup>.

Душа, по представлению древних славян, часто представала в образе грустной, одинокой *кукушки* - птицы вестей. Существовал загадочный древний обряд, известный под названием *крещения кукушек*. Обряд этот совершался в период встречи и заклинания весны. А.Н. Афанасьев описывает данный обряд так: женщины и девицы собираются в лес, делают из лоскутьев и цветов чучело птицы и сажают на ветку, а под нею привешивают шейные кресты; иногда, вместо того, отыскивают траву, называемую кукушкою (кукушкины слезы), и, вырыв ее с корнем, одевают в сорочку, потом кладут на землю и ставят над нею крестообразно две дуги, покрывая их платками и вешая с двух сторон по кресту. Две девицы, поцеловавшись из-под дуги, меняются крестами и называются кумами. Покумившиеся меняются крестами и кольцами, а кукушку разделяют на части и хранят у себя на память кумовства. «Этот обряд крещения кукушек получит для нас более осязательное значение, если мы сблизим его с поверьями о русалках и мавках, в образе которых (по народному мнению) являются души младенцев, мертворожденных или

<sup>40</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.1- С. 296

<sup>41</sup> Платон «Государство»

умерших без крещения»<sup>42</sup>. Считалось, что в течение семи лет, до превращения своего в русалок, души эти (преимущественно на Зеленые Святки) летают по воздуху и жалобно просят, чтобы их окрестили; кто слышит их грустный, умоляющий голос, тот должен сказать: «крещаю тебя, Иванъ да Марья, во имя Отца и Сына и Святаго Духа!» После этих слов они возносятся на небо как-бы воспринявшие крещение<sup>43</sup>.

Таким образом совершался символический обряд крещения младенцев, умерших без этого таинства и потому блуждающих по свету, (а также иногда и некрещеных взрослых людей). Дети же народному уму представляются чистыми, невинными, но если они умерли без крещения — то где назначить им место загробного существования! Простолюдин создал обряд посмертного крещения, чтобы таким образом доставить душам младенцев верный путь к спасению. По мнению Афанасьева, обряд этот мог возникнуть уже в эпоху христианства, но под сильным влиянием старинных воззрений.

Представлением души в образе птицы легко объясняется, почему посещая на праздник Пасхи кладбище, крошат на могилах для птиц красные яйца. Яйцо является символическим знаком возрождения к новой жизни, скрытой в нем — в зародыше.

А.Н. Афанасьев приводит еще несколько поверий, связанных с образом птиц: птица, влетевшая в комнату (воробей, голубь, ласточка) предвещает покойника; крик ворона, филина и совы, прилет дятла, или кукушки к дому считаются таким же печальным предзнаменованием чьей-либо смерти; видеть во сне, как улетала со двора кукушка или поднялся с руки сокол, означает смерть близкого, любимого человека. На Руси верят, что когда эта птица кукует, то из глаз ее каплют на древесную ветку слезы<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.1- С. 303

<sup>43</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. 296

<sup>44</sup> Там же

Душа человеческая, по древним языческим преданиям, часто представлялась *огнем*. Славяне признавали в душе человеческой проявление творческой силы, без которой невозможна на земле никакая жизнь. Душа мыслилась частицей, искрой этого небесного огня. Если душа понималась как огонь, то жизнь возможна была только до тех пор, пока горело это внутреннее пламя; погасало оно — и жизнь прекращалась. Известно выражение - «погасла жизнь»; выражение это в народе имело сравнение смерти человека с погашенною свечою. Отсюда возникли разнообразные приметы: если у жениха или невесты погаснет под венцом свеча, то это предвещает ему или ей скорую смерть; у кого из стоящих под венцом сгорит больше свечи, тот и умрет скорее; яркое пламя подвенечных свеч сулит счастливое супружество - светлую жизнь, и наоборот, когда свечи эти горят тускло — жизнь новобрачных будет печальная; погаснет ли сама собою поставленная в комнате свечка — тот, кто ее зажигал, умрет в продолжение года и др.

Образ Смерти часто сближался в народных поверьях с *Девами Судьбы*, прядущими жизненную нить, и перерезывающими ее. По некоторым преданиям, как скоро родится младенец, Дева Судьбы, восседающая на небесном своде, начинает прясть нить его жизни; конец этой нити она прикрепляет к новой звезде, которая непременно является в минуту рождения человека. Когда же наступает его последний час, Дева перерезывает нитку: звезда падает, гаснет в воздухе, и человек умирает<sup>45</sup>. Отсюда, течение человеческой жизни стали уподоблять тянущейся нити, а затруднения, ожидающие человека на жизненном пути, представлять узлами, которые надо распутывать (завязка и развязка события). Выражение «нить жизни» используется почти во всех индоевропейских языках.

---

<sup>45</sup> *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. 296



Имеются также сказания о сорочке, которую прядут и ткут парки для каждого человека и которая приносится покойником на тот свет, как история его земной жизни, представляемая на суд богов.

На Руси звезды почитались очами ангелов-хранителей, зорко наблюдающих за деяниями людей. В народных преданиях душа часто сравнивается со *звездой*, как и с пламенем; а смерть уподобляется падающей звезде. Таким образом, каждый человек получил на небе свою звезду, с падением которой прекращалось его существование. С другой стороны — рождение ребенка должно было знаменоваться появлением или возжиганием новой звезды. Очень красиво!

### ***2.1.3. Мифопоэтические основания погребальных и поминальных обрядов***

Верования наших предков легли в основу многих обрядов и поведенческих штампов, которые закрепились в культурной традиции и почти не осознаются нашими современниками. Похоронно-поминальные ситуации – тому наглядный пример. Попадая на похороны или участвуя в актах поминовения, современный человек чаще всего испытывает растерянность и неуверенность по причине отсутствия познаний в этой области. По сравнению с Западом, отечественный «этикет похорон» не отработан и представляет собой эклектику традиций и инноваций.

Каковы же истоки и каков же смысл тех действий, которые мы автоматически производим в соответствии с традицией?

А.Н. Афанасьев, к великому сожалению, не успел написать главу, посвященную непосредственно системному изложению погребальных обрядов, но в россыпях материала, им собранного, можно найти смыслообразующие элементы современной обрядовой культуры.

Вместо глагола «умереть» на Руси говорили: «отойти к Богу, к отцам или предкам», что указывает на тот *дальний путь*, в который пус-

кается усопший. Канон, читаемый над умирающим называют «отходною».

Снаряжая покойника в далекий замогильный путь, немцы клали ему в гроб страннический посох и новую обувь, а русские надевали ему новые лапти, чтоб они далее носились на том свете.

В соответствии с воззрениями наших предков, души усопших должны были переправляться на тот свет через обширные и глубокие воды. Такая переправа совершалась на корабле или ладье, как древнейшей метафоре ходячего по воздушному океану облака. Для уплаты за этот перевоз, греки, германцы и славяне давали покойнику несколько мелких монет, которые бросали ему в могилу. Эта традиция не потеряла своей актуальности и поныне.

Древние славяне считали, что русалки, показываясь на Троицкой неделе, выпрашивают себе при встречах с бабами и девками белых рубах и накидок. Под влиянием этих воззрений возник обычай окутывать усопших длинными белыми саванами, постилать внутри гроба белую пелену и самого покойника обматывать холстом.

По русскому поверью, младенцы, как совершенно безгрешные, идут по смерти в рай, и в народе существует поверье, что души их гуляют по небесным чертографам и питаются гроздьями спелого винограда и золотыми яблоками; и поэтому не следует хоронить умерших детей неподпоясанными, чтобы они могли собирать за пазуху райские плоды. Мать, у которой умер ребенок, не должна есть яблок до второго Спаса - не то Богородица не даст ее ребенку золотого яблочка, какими дарит она на Спасов День всех водворенных в раю малюток.

По древнему русскому поверью, утверждалось, что ни в каком случае не следует много плакать по мертвому - иначе затопишь его слезами, и ему тяжело будет на том свете.

Чехи убеждены, что слезы, роняемые над усопшим, жгут его; сколько упадет на покойника слез, столько же прольется на него капля кипящего масла, когда он явится в пекло. Однажды, когда вдова пришла на могилу своего мужа, он провешал ей из-под земли: «ступай домой и прикажи детям не плакать по мне, пусть не делают мне тяготы»<sup>46</sup>.

А.Н. Афанасьев описывает такой обычай, в чем-то тематически повторяющий «крещение кукушки»: на второй день Пасхи славяне идут на кладбище, раздают милостину и поминают усопших, а потом дружатся между собою — парни с парнями, а девицы с девицами, т. е. плетут из вербы венки, целуются сквозь них и меняются красными яйцами и самими венками. После того, в продолжение целого года, мужчины называются побратимы, а девицы — друге.

В Москве был трогательный обычай кормить в известные дни года голубей (помятие усопших), что совершается какою-нибудь старухой на перекрестках улиц и площадях.

На русальной неделе, помятая утопленников и удавленников (русские убеждены, что русалки суть души утопленниц, удавленниц и вообще женщин и девиц самопроизвольно лишивших себя жизни) родичи, за упокой души этих несчастных, бьют на их могилах красные яйца и призывают русалку. Кто на русальной неделе забывает о своих покойниках и не делает им приношения, тому мстят русалки. По русскому народному выражению, месяц - есть солнце русалок и утопленников. Выходя ночью из глубоких вод, они греют свои прозябнувшие члены при помощи его бледных лучей. Есть поверье, что скорлупу от выеденного яйца не должно бросать в воду, не раздавивши наперед; а то русалки построят из этой скорлупы кораблик и будут на нем переплыть из мира усопших в мир земной. Приношения, делаемые русалкам, напоминают покормы мертвых. Считалось, что как душа покойника, до удаления своего из-под родного крова, питается паром поминальных блинов; так для русалок

<sup>46</sup> Афанасьев Происхождение мифа С. 324

необходимо класть на окна горячий хлеб, думая, что они насыщаются его паром<sup>47</sup>.

С наступлением марта у всех славян начинались обрядовые посещения кладбищ; в первый день этого месяца, перед самым восходом солнца, они ходили на кладбища с зажженными факелами, служили там панихиды и оставляли на могилах разные яства.

На седьмой неделе великого поста, в четверг, жгли солому и кликали мертвых. Отсюда объясняется обычай полагать умирающего на солому и давать ему в руки зажженную свечу - как знамение будущего воскресения.

Считалось, что на первый день Пасхи отпирается небо, и в продолжении всей Светлой недели души усопших постоянно обращаются между живыми, посещают своих родственников и знакомых, пьют, едят и радуются вместе с ними.

На Светлый праздник, Красную Горку и Радуницу (на Фоминой неделе) красят яйца и ходят с ними на кладбище христосоваться с покойными родителями и родственниками. Обращаясь к усопшим, произносят обычные слова: «Христос воскрес».

В начале весны, особенно 25-го марта в День Благой Вести о воплощении Христа и на праздник его Светлого Воскресения существовал обычай выпускать птиц на волю из клеток: символический обряд, знаменующий освобождение стихийных гениев и душ из той неволи, в какой томились они — заключенные злыми демонами зимы.

Итак, краткий анализ вышеизложенного материала позволяет заключить, что в погребально-поминальных обрядах древних славян отразилось светлое, поэтическое и оптимистичное мировоззрение, основанное на глубокой вере в воскресение человеческой души.

---

<sup>47</sup> *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. 110

## 2.2. Символика погребальных обрядов в творчестве В.Я. Проппа

### 2.2.1. Основные идеи книги В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки»

С именем Владимира Яковлевича Проппа связана целая эпоха в развитии фольклористики. Отличительной особенностью данного автора является его стремление к синтезу - «вскрыть единство корней всех источников знаний, попятить систему»<sup>48</sup>.

Одной из главных работ В.Я. Проппа является книга «Исторические корни волшебной сказки», в основу которой он положил изучение русской волшебной сказки, но при этом учитывал весь доступный ему мировой репертуар. Данная книга для русской науки была тем же, чем «Золотая ветвь» Дж. Фрэзера для западно-европейской – своеобразным учебником по фольклористике. Большой заслугой Проппа является особый методологический подход к классификации и анализу материала. По его мнению, фольклор «возникает и изменяется совершенно закономерно, независимо от воли людей, везде там, где для этого в историческом развитии народов создались соответствующие условия»<sup>49</sup>.

Одну из проблем, которую решает в данном труде В.Я. Пропп, можно обозначить как проблему соотношения и *взаимобусловленности волшебной сказки и обряда*. Если рассматривать религию как отражение сил природы и общественных сил (именно таковой и является позиция Проппа), то в обычаях и обрядах оно является волевым и выливается в актах или действиях, имеющих целью воздействовать на природу или подчинить ее себе. Такие действия называются обрядами или обычаями<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 5

<sup>49</sup> Там же - С.6

<sup>50</sup> Там же

«Обряд и обычай – не то же самое. Так, если людей хоронят через сожжение, то это обычай, а не обряд. Но обычай обставляется обрядами, и разделять их – методически неправильно»<sup>51</sup>.

По мнению Проппа, сказки сохранили следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление могут получить свое генетическое объяснение. Например, в сказке рассказывается, что девушка закапывает кости коровы в саду и поливает их водой<sup>52</sup>. Такой обряд действительно имел место.

Для объяснения генезиса сказки должны также привлекаться формы первобытного мышления. Например, если баба-яга грозит съесть героя, то это отнюдь не означает, что здесь непременно имеется признак остатка каннибализма. Образ яги-людоедки мог возникнуть и иначе, как отражение каких-то мыслительных (и в этом смысле тоже исторических), а не реально-бытовых образов.

Между сказкой и обычаем (обрядом) имеются различные формы отношений, определяемые Проппом, как:

- *совпадение обряда со сказкой*;
- *переосмысление обряда* (например, в сказке рассказывается, что герой зашивает себя в шкуру коровы или лошади, чтобы попасть в тридесятое царство, вместе с тем существовал обычай зашивать покойника в шкуру, – и то, и другое есть способ попадания в некую иную реальность);
- *обращение обряда* в сказке путем придания ему противоположного смысла или значения, обратной трактовки (например, обычай приносить в жертву девушку при начале посева, якобы способствовавший произрастанию растений, в сказке опровергается посредством спасения ее героем)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Там же с. 10

<sup>52</sup> Афанасьев, 100

<sup>53</sup> Пропп С.10-13

Оценивая сказку как фольклорный феномен, В. Я. Пропп приходит к заключению, что «многие из сказочных мотивов восходят к различным социальным институтам, среди которых особое место занимает *обряд посвящения*».

По мнению данного автора, большую роль в сказочных сюжетах также играют *представления о загробном мире*, о путешествиях в «иной мир». Хорошо знакомые нам с детства сказочные ситуации и персонажи, по Проппу, имеют глубинный смысл. Анализ волшебных сказок позволил В. Я. Проппу прийти к заключению, что сказочный цикл представлений о смерти знаменующийся такими сюжетами, как «похищение девушек змеями, разновидности чудесного рождения, возвращение умершего, отправка в путь с железной обувью, лес как вход в иное царство, запах героя, окропление дверей избушки, угощение у яги, фигура перевозчика-путеводителя, далекий путь на орле, коне, лодке, бой с охранителем входа, стремящегося съесть пришельца, взвешивание на весах, прибытие в иное царство и все аксессуары его»<sup>54</sup> - есть не что иное, как целостная модель жизни человеческой души после физической смерти.

Весьма характерным, по Проппу, является то, что *обряд инициации представляет собой не что иное, как временное пребывание в стране смерти, и наоборот, умерший переживает все то, что переживал посвященный*: получает помощника, встречает поглотителя и т.д. Можно предположить, что практика посвящения основывалась на присутствующем у древних знании «теории послесмертия».

Отсюда следует потрясающий вывод: по сути, все (за небольшим исключением) волшебные сказки строятся вокруг идеи *о существовании некоего «иного мира» – который для людей, живущих в мире реальном, является «волшебным»*. В сказке есть образы и ситуации, которые явно ни к какой непосредственной действительности не восходят. К числу таких образов относятся, например, крылатый змей, крылатый конь, из-

---

<sup>54</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 308-309

бушка на курьих ножках, кощей и т. д. Ни крылатых змеев, ни избушек на курьих ножках никогда не было описано в истории. И, тем не менее, они являются генетическим феноменом, предшествующим истории и требующим научного осмысления.

В том волшебном мире, населенном особыми персонажами, действуют законы, весьма отличные от законов земной природы. Не передано ли в волшебных сказках некое особое знание – знание «таинственного языка природы, понятного поэтически мыслящему первобытному человеку, а позже жрецам», о котором писал еще А.Н.Афанасьев?<sup>55</sup>

Вопрос этот имеет глубокий культурфилософский смысл.

Во всяком случае, нельзя не отметить, что многие означенные в Первой главе данной дипломной работы сюжеты, связанные с «миром мертвых» и описанные, как учеными-ревматологами, так и христианскими подвижниками - в основных чертах совпадают с сюжетами волшебных русских сказок!

Всякое явление, к которому возводит сказка, Пропп рассматривает как процесс. «Когда, например, устанавливается связь некоторых мотивов сказки с некоторыми представлениями о смерти, то «смерть» берется нами не как абстрактное понятие, а как процесс представлений о смерти, изложенный в его развитии»<sup>56</sup>

Как сказка, так и обряд, есть продукт мышления. «Объяснить и определить эти формы мышления бывает иногда очень трудно. Однако фольклористу необходимо не только учитывать его, но и уяснить себе, какие представления лежат в основе некоторых мотивов. В основе некоторых мотивов лежит иное понимание пространства, времени и множества, чем то, к которому привыкли современные люди»<sup>57</sup>.

Волшебная сказка повествует об иных параметрах существования, о других законах, иных смыслах и ценностях.

<sup>55</sup> Афанасьев А.Н. Происхождение мифа М.1996 - С. 431

<sup>56</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 18

<sup>57</sup> Там же



Для подтверждения идей, высказанных В.Я. Проппом, имеет смысл ознакомиться с более детальным анализом композиции и содержания волшебных сказок.

### ***2.2.2. Композиционные и смысловые особенности русской волшебной сказки.***

Заслугой В.Я. Проппа прежде всего является то, что он обнаружил композиционные закономерности, характерные для волшебных сказок.

Как данный автор характеризовал волшебную сказку? Вот схематическое изложение композиционного стержня, лежащего в основе очень многих и разнообразных сюжетов.

«Под волшебными понимаются те сказки, которая начинается с нанесения какого-либо ущерба или вреда (похищение, изгнание и др.) или с желания иметь что-либо (царь посылает сына за жар-птицей); развивается через отправку героя из дома, встречу с дарителем, который дарит ему волшебное средство или помощника, при помощи которого предмет поисков находится; затем происходит поединок с противником (важнейшая форма его — змееборство), возвращение и погоню»<sup>58</sup>. Часто данная композиция дает осложнение в виде препятствий, которые чинятся герою уже после возвращения его домой.

Если спроецировать вышесказанное на исследуемую нами проблему смерти и посмертия, то каноническая композиция волшебной сказки может быть «прочитана» как схема перехода умершего человека в «мир иной», отраженная в представлениях древних.

Каковы же они?

По мнению В.Я. Проппа, начало волшебной сказки – есть ситуация, возникшая на основе представлений о смерти, а также широко распространенного обряда, тесно связанного с этими представлениями - обряда посвящения юношества. Этим обрядом юноша вводился в родовое

---

<sup>58</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 31

объединение, становился полноправным членом его и приобретал право вступления в брак. Предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Это - так называемая временная смерть. Смерть и воскресение часто вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание и последующее извержение мальчика чудовищем животным. Иногда мальчика символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски и вновь воскрешали. Воскресший получал новое имя; проходил более или менее длительную и строгую школу: его обучали приемам охоты, ему сообщались тайны религиозного характера, исторические сведения, правила и требования быта и т. д. Он проходил школу члена общества, школу плясок, песен, и всего, что казалось необходимым в жизни. Посвящаемый якобы шел на смерть и был вполне убежден, что он умер и воскрес.

Далее рассмотрим основные этапы композиционного развития русской народной сказки, в которой В.Я. Пропп видит аналогию посвятельного ритуала.

Завязка волшебной сказки часто начинается с ситуации «отлучки».

Первые же слова сказки — «В некотором царстве, в некотором государстве» вводит в особое настроение эпического спокойствия. Но это настроение обманчиво, т.к. контрастируется с внутренней страстной и трагической динамикой. В спокойную жизнь сказочной семьи врываются некоторые события, которые вдруг разражаются катастрофой: кто-нибудь из старших на время отлучается из дому или умирает.

В связи с отлучкой в сказке появляются *запреты* (система табу на прием пищи, запрет света, взгляда, соприкосновения с землей, общения с людьми, запрет брить (стричь) волосы, т.к. волосы считались местонахождением души или магической силы и др.): старшие знают о возможной опасности. Но запрет нарушается, и этим вызывается какое-нибудь страшное несчастье. С катастрофой события начинают развиваться.

Немедленно после нарушения запрета наступает *беда*. Какая-либо беда — основная форма завязки. Из беды и *противодействия* создается сюжет. Это — сказки типа «Морозко», «Баба-яга» и другие. Обычно к концу сказки беда обращается в благо.

Ход действия требует, чтобы герой как-нибудь узнал о беде и *отправился в путь*. «Пошел стрелок в путь-дорогу», «Сын сел на коня, отправился в далекие царства» и т.д. На этом пути героя могут ждать самые разнообразные приключения. Приключения могли бы быть очень разнообразны, но они подчинены какой-то очень строгой закономерности.

Идя «куда глаза глядят», герой или героиня попадает в темный, дремучий *лес*. Обряд посвящения производился всегда в лесу, который в волшебной сказке играет роль задерживающей преграды. Лес был постоянным элементом в идеальном представлении греков о входе в Аид. Об этом можно прочесть в «Метаморфозах» Овидия.<sup>59</sup>

Далее герой волшебной сказки встречается *избушку на курьих ножках* — она стоит на некой границе миров. Избушка открытой стороной всегда обращена к тридцатому царству, закрытой — к миру, доступному Ивану. Эта избушка как будто бы давно знакома Ивану, он не удивляется и знает, как себя вести: нужно повернуть избушку. Для того чтобы это сделать, необходимо знать и произнести «Слово».

Аналогично в «Египетской Книги мертвых» говорится: «Мы не пропустим тебя,— говорят запоры этой двери,— пока ты не скажешь нам нашего имени». «Я не пропущу тебя мимо себя,— говорит левый устой двери,— пока ты не скажешь мне моего имени». То же говорит правый устой. Умерший называет имена каждой части Двери, причем они иногда довольно замысловаты. «Я не пропущу тебя через себя,— говорит порог,— пока ты не скажешь мне мое имя». «Я не открою те-

<sup>59</sup> Овидий, Метаморфозы IV, 432, VII, 402

бе,— говорит замок двери,— пока ты не скажешь мне моего имени». То же говорят петли, косяки и пол. И в конце: «Ты знаешь меня, проходи»<sup>60</sup>.

Избушка есть жилище смерти, которое имеет вход со стороны смерти и управляется магией слова. Некто всегда охраняет вход в царство смерти.

Для того чтобы войти в избушку, Ивану следует также выполнить особый ритуал окропления входа.

После произнесения Иваном Слова избушка поворачивается.

В избушке живет яга - охранительница входа в тридцатое царство, существо, связанное с животным миром (смерть на некоторой стадии мыслится, как превращение в животных) и с миром мертвых. «На печке лежит баба-яга, костяная нога, из угла в угол, нос в потолок врос». По Проппу, она есть мертвец, имеющий костяную ногу, символизирующую переходную ступень от животного к человеку. Яга действительно напоминает собой труп, труп в тесном гробу. Более того, яга слепа. В.Я. Пропп объясняет это так: живые не видят мертвых точно так же, как мертвые не видят живых<sup>61</sup>.

Сказочный герой, войдя в избушку, слышит: «Фу, фу, фу! Русским духом пахнет». Яга узнает Ивана по запаху: он пахнет не просто как человек, а как живой человек. Мертвые, бестелесные не пахнут, а живые пахнут, мертвые же узнают живых по запаху. Запах живых в высшей степени противен мертвецам, как запах мертвецов – живым. Как говорит Фрэзер, живые оскорбляют мертвых тем, что они живые<sup>62</sup>.

Канон сказки требует, чтобы вслед за восклицанием «Фу, фу, фу» и пр. следовало выпрашивание о цели поездки. Но герой просит прежде всего накормить-напоить его, сводить в баню.

<sup>60</sup> Египетская книга мертвых - Гл. 127

<sup>61</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 210

<sup>62</sup> Цит: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С.219

В.Я.Пропп подмечает, что герой волшебной сказки никогда не ест перед отправкой из дома, а только у яги. Еда имеет здесь особое значение. Человеку, желающему пробраться в царство мертвых, предлагается особого рода еда – она предназначенная для мертвецов, окончательно приобщает Ивана к миру умерших. Подобно тому, как пища живых дает живым физическую силу и бодрость, пища мертвых придает им специфическую волшебную, магическую силу, нужную мертвецам. Еда позволяет Ивану говорить.

В египетском заупокойном культе умершему, т. е. его мумии, по принесении в склеп прежде всего предлагали еду и питье. «Соизволь мне хлеба, соизволь мне масла, и пусть я очищусь посредством бедра и жертвенных лепешек»<sup>63</sup>. Итак, эта еда очищает, очищает от земного и превращает человека в дух, неземное, летучее, легкое существо.

По утверждению В.Я. Проппа, мотив *угощения* героя ягой на его пути в тридцатое царство сложился на основе представления о волшебной пище, принимаемой умершим на его пути в потусторонний мир.

Обязательным элементов композиции волшебной сказки является *испытание*, которому подвергается герой. Испытывают же его по-разному. Часто – сном. Засыпание в избушке яги немедленно влечет за собой смерть. Пришелец в мир иной не должен зевать и не должен спать, так как это выдает в нем живого. Сон здесь имеет такое же значение, как и запах.

В избушке яги часто присутствует тема растопленной печи, приготовления бани и пр. В лесной избушке в разных типах сказок производится также разрубание героя. Мотив разрубания и оживления очень популярен и в сказке. Но разрубленный всегда оживает, что является указанием на временный характер смерти — на возрождение или повторное рождение (перевоплощение)<sup>64</sup>. Разрубленные тела в волшеб-

<sup>63</sup> Египетская Книга мертвых - Гл. 106

<sup>64</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С.53

ной сказке часто варятся. Смысл здесь следующий: огонь омолаживает, как и разрубание; сжигание, обжигание, обжаривание во всех этих случаях ведет к величайшему благу, к тому благу, к которому приводит весь обряд вообще, т. е. к тем способностям, которые нужны полноправному члену родового общества.

Неисчерпаемый материал мифов и религиозных представлений (разрубленный Осирис, искупавшийся в кипящем молоке Иван и мн. др.) дает возможность проследить соответствие форм сожжения, купания и разрубания в обряде. Сожжение и воскрешение, разрубание и оживление показывают магическую силу героя, необходимую для его нахождения в «тридесятом царстве».

В.Я Пропп сообщает, что имеются материалы, описывающие, как купанию (и именно двум купаниям, как в сказке) подвергалась душа умершего в преисподней. Так по представлениям индейцев катиос, бог преисподней имел два ведра: одно с кипящей водой, другое — с холодной. Когда «черная душа» (т. е. грешная душа), прошедши два купанья, становилась белой, она могла войти на небо; если нет, она обрекалась на долготлетнюю тяжелую работу. Здесь имеется вода, в сказке это обычно молоко<sup>65</sup>.

Далее по сюжету волшебной сказки, за испытанием следуют расспросы, за расспросами награда.

Герой до отправки в иное царство просит снабдить его чем-либо. Баба-яга дает ему *волшебное средство* (клубок, сухари, деньги, палаток, коня и др.). Яга есть *даритель волшебного средства* - определенная категория сказочного канона.

Среди даров, предлагаемых Ивану, часто присутствует соединение: посох + хлеб + сапоги. Можно установить, что обувь, посох и хлеб были те предметы, которыми некогда снабжали умерших славян для странствий по пути в иной мир. Железными они стали, символизируя

---

<sup>65</sup> Там же

долготу пути. «В зависимости от представления о пути в загробный мир... находятся и предметы, опускаемые в могилу или сжигаемые с умершим. Вполне естественно, что если мертвецу придется переплывать водное пространство для достижения мира теней, ему положат в могилу ладью. Если ему предстоит далекий путь пешком, ему наденут более крепкую обувь»<sup>66</sup>.

У египтян умершему дают крепкий посох и сандалии. Глава 125-я «Книги мертвых» в одном из вариантов озаглавлена так: «Эта глава должна быть сказана (умершим) после того, как он был очищен и мыт, и когда он одет в одежду и обут в белые кожаные сандалии...». В погребениях древней Греции находили глиняную обувь, иногда — две пары обуви. Это представление живет в различных культурах и в средние века, оно доживает до современности.

Итак, остановка в избушке яги воспринимается как обряд, герой волшебной сказки до выполнения главных задач, уже выдержал ряд испытаний: он знал магию открытия дверей; знал заклинание, повернувшее и открывшее избушку, он не испугался пищи яги, он сам потребовал ее, и этим навсегда приобщил себя к сонму потусторонних существ. Теперь, одаривая героя, яга предупреждает его об опасностях и указывает ему путь.

Яга — древнейший, но далеко не единственный даритель сказки. В.Я. Пропп ассоциирует образ яги с миром мертвых. С появлением земледелия и мужской преемственности рода, с появлением собственности и преемственности на нее появляется мужчина-предок. Создается культ предков. Так появляется отец-даритель, отец-предок, зародыши которого можно проследить уже и раньше. Там, где развился заупокойный культ, они помогают после смерти. Этот культ умерших держится особенно долго потому, что умершие — это близкие, дорогие боги, к которым легче обращаться, чем к официальным всемогущим божествам. Их культ —

---

<sup>66</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С. 34

узок и практичен. Красна девица в своей беде идет на могилу матери и орошает ее слезами, часто получая помощь. Так создается образ «благодарного мертвеца», который, точно так же, как и отец и яга, дарит коня или иное волшебное средство.

Итак, путь-дорога в волшебной сказке делится на два этапа: первый - от дома до лесной избушки, второй — от лесной избушки в «иное царство», отделенное огромным пространством, но легко преодолеваемое героем при выполнении определенных условий.

«Тридесатое», или «иное», или «небывалое» царство-государство, в которое попадает герой, отделено от отцовского дома непроходимым лесом, морем, огненной рекой с мостом, где притаился змей, или пропастью, куда герой проваливается или спускается. В нем царит гордая и властная царица, в нем обитает змей. Сюда герой приходит за похищенной красавицей, за диковинками, за молодильными яблоками, живой водой, дающей вечную юность и здоровье.

Каково же оно – «*тридесатое царство*» - волшебный потусторонний мир? Сказки описывают его как мир ярчайшего света, но, тем не менее, вполне соответствующим земной реальности. «Долго шли они подземным ходом, вдруг забрезжил свет — все светлей да светлее, и вышли они на широкое поле под ясное небо; на том поле великолепный дворец выстроен, а во дворце живет отец красной девицы, царь той подземельной стороны»<sup>67</sup>

«Иной мир» не только в сказке, но и в религиозных представлениях, мыслится в зависимости от окружающей природы и от основного занятия народа или под водой, или на горах, или далеко за горизонтом и т. д. Он может представляться как хрустальная гора или находиться под водой. Часто в этом царстве герой видит золотой, мраморный или хрустальный непреступный дворец. Во многих сказках содержится идея о тройственности «тридесатого царства» - его медной, серебряной и золо-

<sup>67</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. . 191



той сферах. Иногда это место, куда прибыл герой, описывается как город или как государство. «За этим столбом стоит золотой Город на сто верст»<sup>68</sup>. В представлениях древних, это царство находится на небе, где солнце и все, связанное с тридесатым государством, принимает золотую окраску. Предметы, которые нужно достать из тридесатого царства, почти всегда золотые. Самой обитательнице этого царства, царевне, всегда присущ какой-нибудь золотой атрибут (у нее золотые волосы).

Древний человек переносил в иной мир не только формы своей жизни, но и свои интересы и идеалы. Небесная область представлялась счастливой страной, там имеется общество самых красивых женщин, каких себе можно вообразить. Там души отдыхают. В стране мертвых никогда не прекращается еда. Если принести еду оттуда, то она и на земле никогда не будет исчерпана. Отсюда — скатерть-самобранка.

Сказочному герою в этой новой для него реальности предстоит пройти много *испытаний* (сразиться со змеем, быть заколдованным, брошенным в темницу, убитым, и др.), но в конце концов выполнить свою главную задачу и победить, во многом благодаря особым помощникам. Глубокой тайной обставлено обладание помощником или волшебным предметом, талисманом, полученным в лесу. Вот почему сказочный помощник, перед тем как герой возвращается домой, запрещает ему хвастать им. «Смотри же, никому не хвались, что ты на мне верхом ездил; а похвалишься — раздавлю тебя!»<sup>69</sup>

*Возвращение* же Ивана домой часто принимает форму бегства, и объясняется это тем, что он похитил некий предмет или существо (например, девицу) из иного мира.

«Понятию похищения предшествует простое взятие. На самых ранних ступенях экономического развития человек еще почти не произво-

<sup>68</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. 220

<sup>69</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу Т.3 - С. 242

дит, но только берет у природы. Поэтому первые вещи, вещи, ведущие к культуре, он не представляет себе сделанными, а только взятыми насильно. Первый огонь похищается. Похищаются и приносятся с неба первые стрелы, первые семена и т. д.»<sup>70</sup>

В мифе, по Проппу, это уже *похищение*, и поэтому герою приходится убегать. Миф живет дольше, чем обряд, и перерождается в сказку. Герой отнимает собственность у ее владельца, потустороннего существа, впоследствии — бога, и приносит ее людям и дает ее им в собственность. Недаром именно Гермес, посредник между двумя мирами, вместе с тем есть вор, и он же позже — покровитель торговли. Но наряду с этим похищением, связанным с бегством, сказка сохраняет мирную передачу волшебного средства ягой и возвращения без всякого бегства, довольно точно отражая обряд.

У волшебных сказок всегда хороший конец. Герой, ушедший из дома, возвращается не только с выполненным заданием, но и с каким-нибудь необычным мастерством, знанием или умением. Например, он выучивается оборачиваться в животных или обучается языку птиц. Герои русской сказки часто приносят из «тридесятого царства» магические способности, позволяющие ему стать устройтелем мира: он ставит на место солнце, ускоряет урожай, обретая власть над стихиями.

«Сказка ложь, да в ней намек, добру молодцу урок» - так заканчивается большинство русских волшебных сказок.

Каков же этот урок?

По нашему мнению, композиция русской волшебной сказки, ее динамика и мотивы образуют довольно целостную модель представлений наших предков о мире, где центральное место отводится описанию процесса самосовершенствования человека, Ивана Стотысячного, героя, в силу волевого и гуманного устремления, обретающего новые «волшебные» способности и побеждающего саму смерть.

---

<sup>70</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки М 2005 - С.107

Урок русской волшебной сказки - превращение Ивана Дурака в Ивана Царевича - отражен в элементах обрядов, посвященных погребально-поминальному циклу и требует всестороннего изучения и осмысления, прежде всего в культурологических контекстах.

Вышеизложенное позволяет заключить следующее:

Русская волшебная сказка есть феномен описания потустороннего мира, мира мертвых на основе представлений о нем древних людей. Многие из сказочных мотивов легло в основу погребально-поминальных обрядов и объясняет их значение и смысл. Представления наших предков о загробном мире во многом перекликаются с новейшими научными исследованиями в области психологии, реаниматологии, танатологии и др., а также с религиозными постулатами главных мировых религий.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщение взглядов на смерть и посмертие, излагаемых в русском фольклоре, позволило определить основные характеристики народной «культуры смерти». Проведенное исследование показало, что в основе русской культуры смерти и посмертия, вобравшей в себя многовековой социальный опыт и отраженный в народных воззрениях и сказках, лежит мистическое представление о феномене смерти.

Такие метафизические понятия, как «душа» и «мир иной» с его особыми ноуменальными реалиями и законами, поэтизируются и персонализируются народом в широко известных сказочных образах и сюжетах, бережно хранятся в пословицах и поговорках, и в конечном итоге составляют основу русской поминально-обрядовой культуры.

Наряду с этим следует отметить, что обряды и фольклор не отражает каких-либо попыток рационального осмысления смерти.

Проблема смерти, естественным образом перетекающая в общемировоззренческую проблему смысла жизни и выводимые из нее "вечные" проблемы бытия, опозитизированная русским народом, в частности, в поминально-погребальных обрядах, разрешается им весьма оптимистично - как гимн вечно обновляющейся жизни.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авеста. Видевдат // Вестник древней истории, 1994, № 1; *Бойс М.* Зо-роастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1987.
2. *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки в 3-х томах - М. , 1955
3. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу в 3-х томах - М.: «Индрик», 1994
4. *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа - М.: «Индрик», 1996
5. *Балдин А.Н.* Мифологическая школа в русской фольклористике - М., 1975
6. *Баркер Э.* Письма живого усопшего - «Амрита-Урал», 1997
7. Библия
8. Восток и Запад о жизни после смерти / сост. Н. Шкляева - СПб., 1993
9. *Дмитриев С.В.* Политическая культура тюркско-монгольских кочевников в историко-этнографической перспективе // Антропология власти. – СПб., 2006
10. Египетская книга мертвых - М.: «Сфера», 1999
11. *Ильчук М.В.* Философия смерти и бессмертия - М.: МАГМУ, 2006
12. *Карташев А.В.* Вселенские соборы - М.: «Республика 1994
13. *Котляревский А.А.* Соч. СПб., 1980
14. *Кэннон Д.* Между жизнью и смертью Что ждет нас по ту сторону - М.: «София», 2005
15. Моуди Р. Жизнь после смерти М., 2003
16. *Мэнли П. Холл* Перевоплощение – М.: «Сфера», 2001
17. *Налепин А.Л.* Археолог славянских древностей.- М., 1990
18. *Овидий* Метаморфозы - М.: «Наука» 1990
19. *Ориген* О началах - М., 1996
20. *Преп. Серафим Роуз* Душа после смерти - М., 1998
21. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки - СПб., 1987

22. *Пропп В.Я* Морфология сказки – М.: 1999
23. *Платон* Собрание сочинений в 4-х томах, - М.: «Наука», 1994
24. *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма. – М., 1971.
25. *Рерих Ю.Н.* Тибет и Центральная Азия – Самара: «Агни», 1999
26. *Сведенборг Э.* Тайны неба - М., 1995
27. *Смирнов Ю.А.* Морфология преднамеренного погребения – М.: «Восточная литература», 1997
28. Тибетская Книга мертвых – М.: «ФАИР», 1998
29. *Флиер А.Я* Трудная судьба покойника - Электронная версия
30. *Ямвлих Халкидский* Жизнь Пифагора - М., 1997