

Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
 Russkaya Starina
 Has been issued since 2010.
 ISSN: 2313-402x
 E-ISSN: 2409-2118
 2017, 8(2): 196-208

DOI: 10.13187/rs.2017.2.196
www.ejournal15.com



UDC 393.05(47)

Season Migrations of Souls in Natural and Domestic Areas as a Mythological Background of a Calendar Remembrance Rites

Maria A. Andrunina ^{a, *}

^a Russian Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Anthropology Named after N.N. Miklouho-Maclay, Department of European and American Studies, Russian Federation

Abstract

The article investigates the mythological background of the calendar remembrance rites – belief in the migration of souls in natural and domestic areas. In Russian, Ukrainian and Belorussian sources, on which the article is based, main calendar remembrance dates are “dedy” (literally “grandfathers”, taking place several times a year and observed at home) and dedicated to dead days during Easter and Whit Sunday periods. Capital difference between these dates and corresponding rites happens to be actual place selected for them (home, cemetery, forest, crossroad et.) according to ancient beliefs where souls expected to be in different seasons. In winter and fall rites are mostly held at home (“dedy”) in shape of common ritual supper of living and dead, including “nurturing” of souls, who will provide rich harvest in payment for reverent behavior of their live relatives. Also, Christmas festivals include gift collection by carol-singers, who believed to be personifications of dead forefathers, visiting at that time their heirs. With the coming of spring, “opening” the earth, returning of birds and the growth of plants souls of dead are released from the Otherworld, they are frequent in cemeteries and masses of people are visiting their graves, giving presents and communicating with them. In Easter time souls could be present everywhere in the world, in homes of their kinfolk, who used to prepare special food for them and held to strict rules for their benefit; in cemeteries, in fields and forests, where burial keens are performed to the sounds of cuckoo, who imagined to be incarnation of late family member. In Whit period, however, remembrance rites are transferred to different group of souls – mostly to those, who died young, which indicates most ancient basic of spring dead concerning beliefs and practices. The closer to the time of harvest, the lesser rites are becoming – souls previously inhabiting plants, cereals and flowers and making them to grow are starting to retreat, leaving the world with birds. But in this time special type of remembrance rite takes place – sacrificing first fruits of the new harvest to the dead, this custom is later turned into belief of unholy spirits presence in fruits and plants, demanding the church blessing of them. In winter souls are believed to be in the Otherworld, from which they are ritually invited to the festive suppers in the circle of their living relatives. This way, through the “opening” and “closing” of earth, growing plants, coming and going of birds the ritual year of remembrance rites is constantly renewing.

* Corresponding author
 E-mail addresses: mary-andr@mail.ru (M.A. Andrunina)

Keywords: traditional culture, remembrance rites, souls, spirits, cemetery, nature, seasons, plants, birds, migration, calendar, dead.

1. Введение

Для изучения любого ритуального комплекса важно выявление его структурно-типологических особенностей, а также связи с другими комплексами, поверьями и представлениями традиционной культуры, что позволяет пролить новый свет на исследуемый вопрос. В данном случае для исследования избрана календарная поминальная обрядность в ее мифологическом аспекте: регулярно справляемые в определенные даты поминки, посвященные всем умершим. В каждом случае выбор локуса для проведения ритуальных действий (дом, кладбище, природное пространство) оказывается неслучайным и может иметь основание в архаических мифологических представлениях о миграциях душ на протяжении годового цикла и поверьях об их нахождении или приходе в какое-либо место в определенное время. Прямая связь календарной и похоронно-поминальной обрядности всегда осознавалась учеными (Иванова, Серов, Токарев, 1983: 209), однако проблема все еще остается недостаточно разработанной.

2. Материалы и методы

Для исследования взят относящийся к периоду середины XX – начала XXI вв. материал украинского, белорусского и русского Полесья, ряда областей России (Смоленская, Псковская и пр.) и Белоруссии (Минская, Могилевская), в некоторых случаях для сравнения привлекался материал других традиций. В статье применяется методология современной этнолингвистики, изложенная в трудах Н.И. и С.М. Толстых (Славянские древности, 1995: 5–14), постулирующая разложимость сложных культурных образований на простые элементы, повторяемые в различных контекстах. Парадигматический подход к исследованию позволяет увидеть культуру как совокупность различных кодов, например, локативного, темпорального, акционального и прочих, соотносимых друг с другом через общий для них содержательный план, в целом сводимый к картине мира, мировоззрению данного социума.

3. Обсуждение и результаты

В России поминальные дни носят общее название *родительские, родительские субботы, родительские дни*; на территории Белоруссии и на Украине в честь умерших справляют *деды* или реже *ба́бы*, в западной Белоруссии фиксируется *Зад́ушыны дзень*. Мощная поминальная составляющая обнаруживается у праздников пасхального и троицкого цикла (*Навский Великдень, Мертвых Великдень* (первый четверг после Пасхи); *Навии проводы* (воскресенье после Пасхи) (полес.), *Радуница, Духовская суббота* и пр.). В России, Белоруссии и Украине поминальные дни (*деды, родительские*) приурочены к различным праздникам. *Де́ды* могут приходиться на Коляды, Рождество, Сретение, перед Великим постом, перед Пасхой, на Радуницу, перед Троицей, перед Петровым днем и Спасом, осенью в Дмитров или Михайлов день, иногда в день Кузьмы и Демьяна и пр. (Виноградова, Толстая, 1999: 43). В Смоленской области *родители, родительские субботы* бывают 2–3 раза в год: после Пасхи, после Покрова, Духовская и Дмитровская субботы (Смоленский сборник. Т. 2, 2003).

Состав, количество и обрядовая значимость этих дат варьируется по регионам, в среднем же в каждой локальной традиции их отмечают 2–4 раза в год. «Де́ды живу́ть ў го́д тры ра́за . Пэ́ рэд Мыха́ йлом , Вэлы́ кым посто́ м , пэ́ рэд Тру́ йцою . Усэ воны одына́ ковы <...>» (Полесский архив: Спорово, Березовский район, Брестская область); «Родители... Да, два раза в год бывают родители: весенние и осень. <...>» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 114). Иногда термин *родительские дни* относят к весенне-летнему, а *деды* — к осенне-зимнему циклу: «Эта па осени дяды. Есць пшэ радицэ́льскі́й дзень. Эта атдэльна. [Де́ды] эта осенью. А радицэ́льскі́й дзень вясной» (Полевые материалы Андриюниной: Теханичи, Костюковичский район, Могилевская область). По сути, можно говорить о двух типах поминальных обрядов, привязанных к разным локусам: ужин с душами предков дома (*деды*) и повторяющий его в общих чертах обед на кладбищах,

приуроченный к весенне-летнему периоду; причем выбор места для каждого типа обряда не объясняется одними только практическими соображениями о доступности кладбищ в разные времена года (Андрюнина, 2008: 26–28). Помимо этого, фиксируются также другие формы поминальной обрядности (в том числе церковной, которая в данной статье рассматриваться не будет), привязанные к разным датам и часто носящие окказиональный характер.

Осенне-зимний период. На поминки осенне-зимнего периода (*деды*) души умерших посещают дома своих родных, мифологические представления об этом повсеместно встречаются в Полесье и на прилегающих территориях, где календарная поминальная обрядность отличается высокой сохранностью архаических мотивов, широтой и ритуальной разработанностью. К приходу душ в дома своих родных начинали готовиться заранее: соблюдали ряд запретов, служивших для того, чтобы случайно не сбить с пути души, приближающиеся к селению, не затруднить им вход и выход из жилища, не вызвать еще каким-либо образом их недовольство и гнев: «Я не по мню, коб и снава ли, не мата ли на деды, граха бая лись, гамани ли, деда м даро гу заснуе шь, ани не при дуць <...>» (Полесский архив: Золотуха, Калинковичский район, Гомельская область). Для прохода мертвых оставляли открытыми дымоход и двери в доме («Як вечэру пра́вяць, не закрываюць ко́мин и не замукаюцца» (гомел.) (Толстая, 2005: 83)), а также ворота кладбищ (полес.) (Седакова, 1983: 252, 258) и пр.

В ожидании прихода предков в домах убирались, тщательно отмывали полы, чистили печи и дымоходы, развешивали рушники возле открытых для душ дверей и окон, выкладывали на подоконники специально испеченные блины, чтобы запахом и паром привлечь души в жилище. «[На деды мыли полы и насухо вытирали, чтобы] зма́рныя ду́шачки [ноги не намочили]» (Архив Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа: Оброво, Ивацевичский район, Брестская область); «Пяком блины, ложым, застилаем скатерку и ложым на окна, кажэм: “Дяды и бабки, прыходьце есць аладки”» (Полевые материалы Андрюниной: Кривоносы, Стародорожский район, Минская область). Для душ готовили специальный ужин, обычно состоящий из 7–12 блюд, на стол для них иногда клали лишние ложки, во время трапезы откладывали или отливали часть еды для душ (на скатерть, под стол, на отдельную тарелку и пр.), а упавшие приборы запрещено было поднимать (Андрюнина, 2011: 70–87). «Пару лишних, лошку и вилку, для тех, хто придець абедая, каго памінаюць» (Полевые материалы Андрюниной: Теханичи, Костюковичский район, Могилевская область); «А есць как на деды, перву ложачку откида ешь на стол, там гарылку пьешь, там и сыту роби шь <...>» (Полевые материалы Андрюниной: Бараново, Стародорожский район, Минская область); «Як упадэ лóжка, то ужэ нэ знымáют, пóкы нэ одыйдúт от столá люды. Кажуть, мэртви вúрвали з рук – бúдуть йи сты тэю лóжкой. Хлеб як упадэ, тóжэ нэ чэп áютъ. Каза́ли, то мэ ршые д úшы прóсьят йúсты. Як найидяца – ужэ паднымáютъ» (Полесский архив: Чудель, Сарненский район, Ровненская область).

На трапезу души приглашали, используя определенную формулу, а после обеда или наутро выпроваживали предков из дома, произнося ритуальное обращение к ним, или вынося из дома предназначенную им еду. «На диды хозяйка выходить на двúр ды й ка́жа: «Прыходьце, мои родные, и што наварыла, тое будэм ра́зом есьци» (Полесский архив: Спорово, Березовский район, Брестская область); «На бабы, на деды <...> оставляюць на ночь ложки, ча́рки, шо едяць, шоб деды посне́дали. Оставляюць не чúстые, а те шо са́ми éли» (Полесский архив: Боровое, Рокитновский район, Ровненская область). В полесском селе Новинки для произнесения формулы изгнания душ выходили на крыльцо дома: «Иди́те, дяды, дай, бóжэ, штоб на ле́то даждáли» (гомел.) (Толстая, 2005: 82).

Поверья о зимнем приходе душ в свои жилища также лежат в основе практики колядования, связь которой с поминальным циклом была убедительно доказана Л.Н. Виноградовой (Виноградова, 1982: 136–189). Души умерших, персонифицированные колядовщиками, приходят с того света в село и в дома, к их приходу готовят специальную обрядовую пищу, во время оклика под окнами «Можно ли колядовать?» их приглашают в дом, где в обмен на угощения посетители поют хозяевам колядки — благословения на будущий год, либо, наоборот, в случае плохого приема могут исполнить песню с дурными пожеланиями. «Як вихо дять [из хáты], то спив áютъ: В гэтий х áти е шчо д áти, / Сам Бог

вихо́ дить, жи́ то ро́ дить, / З колосо́ чка — жи́ та месо́ чка, / А з снопо́ чка — жи́ та бо́ чка. [А если ничего не дали]: У е́ тый ха́ти ниц не да́ли, / Шчоб йим сви́ ньи поздыха́ли» (Полесский архив: Бельск, Кобринский район, Брестская область).

В том же самом семантическом ряду оказывается обычай кормить мороз (волка, тучу, птиц и пр.), часто приуроченный к рождественскому сочельнику, поминальная составляющая которого также давно известна науке (Виноградова, 1982: 195–206). Мороз и другие персонажи, приглашаемые на ужин с мотивировкой не приходите летом и не портите урожай, оказываются лексической заменой душ умерших, а в некоторых случаях адресация приглашения душам сохраняется: «Мароз, мароз, ідзі гушчу есьці! Дедушка, бабушка, приглашаем вас на гушчу!» — «мертвых звалі...» (гомел.) (Виноградова, 1982: 197).

В мифологической основе всех перечисленных обрядов заложены представления о всеисильности душ умерших, могущих управлять погодой, насыщать засухи, гарантировать удачу или наказывать, поэтому к их зимнему приходу тщательно готовились, духов ритуально приглашали в дома и угощали, взамен ожидая хозяйственного благополучия и урожая летом. В Белоруссии во время ритуального «кормления» предков хозяйка говорила: «Няхай са святымі пачываюць і нам хлеба-солі засылаюць, будзьце ўсе жывы!» (могилев.) (Пахаванні, памінкі, галашэнні, 1986: 169). С другой стороны, множество быличек рассказывает о мести мертвых за неподобающее угощение и неправильное поведение живых. Та же идея находит свое широкое распространение в мотивах колядок: «<...> Вынось ба́ба пырожо́ к. / Нэ вы́ нэсэш пырожка́ / Визьму бычка́ за рожка́ / Повэду́ на пасу́, твою́ ха́ту рознэсу́ <...>» (Полесский архив: Дунаец, Глуховский район, Сумская область).

Весенне-летний период. Весной, с избавлением земли от снега, прилетом птиц и началом вегетации растений, души умерших возвращались в мир живых и их легко было встретить на кладбище. В весенние поминальные дни, приуроченные к пасхальному циклу, фиксировались массовые посещения могил: «Ну, вот это Радуница. У нас исстари говорили, что у год раз у древности виделись живые с мёртвыми ! И тяжёлая разлука была , очень тяжёлая. Ну, конечно, – увидевши... То Господь запрятил, чтоб мёртвые ви дуть живых, – не положено, – а живые мёртвых... Первая – Радуница. Надо обязательно на кладбище. Как бы ни было, но на Радуницу надо было на кладбище сходить!» (Смоленский сборник. Т. 1, 2003: 192); «Эта ж там вроде пакойники выходюць, трэтьего мая, <...>. Ну я пашла, мае бацьки тут пахароненные, пашла к своим, к им, пагаворила там з ими <...>» (Полевые материалы Андрюниной: Тераполь, Слуцкий район, Минская область). В Полесье об этом времени говорили: *святыя выла́зюць* (гомел.), *пэрэсу́шца ў ходо́ды пукойники* (брест.); «На́вский велі́кдень – побуждают покойника» (брест.) (Толстая, 2005: 153).

На кладбища отправлялись всем селом , убирали могилы своих родных , вешали на кресты новые фартуки и рушники : «Погриба́ють – чы́ стять [могилу], ка́жуть, шо там е́му́ лу́чшэ. <...>» (Полесский архив: Щедрогор, Ратновский район, Волынская область). Могилы покрывали скатертями, на которых накрывали «стол» и поминали родственников: «на крест вешали выштытые ўот такие палатенца етые и ўсегда слали на магилу скацэрць, лажыли яйцо красное <...>. После абеда люди шли на кладбишчэ, ўси сабяруцца, пасядяць, пагаманяць, тагды брали яки-нибудь чэрапок, воску лажыли, делали кадило такое и кругом кладбишча хадили три разы и пели бажэственныя песни <...> садились у сваей магилачки, абедали з радицэлями, паминали йих и им аставляли <...> и гарилку аставляли, и яйцо, пиражок тый кидали чы хрушчак <...>» (Полевые материалы Андрюниной: Прусина, Костюковичский район, Могилевская область); «<...> Наливают чарочки им [покойникам], станóвять на могі́лки и обедають та́ма. Кида́ють и мясо, и яйца, и конхветки, кто што собирает такі. Раз положено птичкам, птички это собирають» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 116).

Весенние обеды на кладбищах сохраняют все ритуальные черты поминальной обрядности, происходящей в доме: на трапезу умерших приглашают с использованием особой формулы, во время еды часть кушаний выделяют для покойного (водку и *сыту* проливают на могилу, остальное крошат на нее), умерших «кормят», произнося специальный приговор; уходя домой, прощаются с покойными теми же словами, которыми выпроваживали души из дома после *дедовского ужина*: «На м о́гилки ид о́м т о́льки на Радоўницу. Да там на могі́лках сто́лики, такіе ла́вочки, сядемо́ и гука́ем: «Дэды, ба́бы, идэ́ть

до нас вечэ́ рать » да и ўсе» (киев.) (Толстая, 2005: 205). В Белоруссии на могилу стелят скатерть, на нее кладут поминальную еду, могилу обливают *сытой* или горилкой и обращаются к умершим со словами: «Святыя радзіцелі, хадзіце к нам хлеба і солі кушаць, старыя і малыя». После еды обращаются к покойникам следующим образом: «Мае радзіцелі, выбачайце, не дзівіце, чым хата богата, тым і рада» (Пахаванні, памінкі, галашэнні, 1986: 185–186).

В Полесье в этот период могли также отмечать *деды* дома, но их ритуальная сторона отличалась от зимних тем, что это был не просто ужин с умершими в кругу семьи, а целый период пребывания душ в домах своих родных и вообще везде в селе и в природе: «От Паскы до Знэсэння гробы поотчыняны, то усі няжывы́ дўшы ходзяць по зэмлі. Душа́ двана́ ццать дэнь у ха́ те жыве́ » (Полесский архив: Ласицк, Пинский район, Брестская область). В разных регионах границы этого временного отрезка определяются по-разному. Например, в некоторых полесских областях этот период ограничивали Пасхой и Вознесением, Пасхой и Радуницей и пр. В весенние поминальные дни, в отличие от зимних, души сами приходили в свои дома и жили там, для них открывали двери и оставляли остатки трапезы на столе на ночь и исполняли ряд запретов: «На год и на Паску, и на Правады́ іду́ть мэ́ ртвые до до́му, так не замыка́ють двэ́ри и штоп нож не леж а́ў на столі, чэ́ рэз нож йим незя́ переступа́ць», «Нэ сп а́ли и двэ́ри нэ замык а́ли. Цэ́ ж так а́ послóвица бул а́, шо мэ́ ртвые прых о́дыць да до́му» (Полесский архив: Олбин, Козелецкий район, Черниговская область); «На радоўніцу то́пяць хату, вараць я́йца і роб’яць раней вечэ́ру, помінають мертвых» (брест.) (Толстая, 2005: 205); «<...> На П а́ску як повечэ́ раем, э́ тих л о́жэж не м ўемо до, от, са́менького ўшэ́ сыця. Так стоя́ ць <...>» (гомел.) (Толстая, 2005: 165).

На праздники троицкого цикла (Троица, Троицкие деды, духовская суббота, *Навская троица* (четверг после Троицы) (полес.) кладбище также посещали, украшали могилы ветками, застилали их скатертью и обедали с мертвыми, оставляли на могилах яйца, крашеные березовой листвой, кое-где звучали голошения. «У нас то́льки ў На́ўску тро́йцу несу́ ть на мо́ глицы ай р, по-на́ шему, па́ нны, и ли́ пу затыка́ юць на крэсты́ » (брест.) (Толстая, 2005: 152); «<...> Вот я пошла на Духа́ (духовская суббота) к своему старику, посяде́ ла на моги́ лочки, погони́ ла» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 116). Дома в этот период также могли устаивать поминки (бел.), в Заонежье в троицкую субботу для душ предков держали открытыми двери дома, а на Псковщине дорожки перед домом посыпали цветным песком, воспроизводя изображение лестницы, под окнами ставили березки по числу умерших в этом доме (Агапкина, 2012: 322).

В рамках Троицкого цикла поминальная обрядность смещается в сторону другого адресата — умерших особой категории (детей, рано умерших, самоубийц), на это время приходится присутствие в природе русалок, сезонного духа, чья прямая связь с душами умерших молодых девушек многократно подтверждалась в ряде исследований (Виноградова, 2000: 195–219). Посвященные «заложным» покойникам (по терминологии Д.К. Зеленина (Зеленин, 1994: 230–298)) обряды также проходили дома, на кладбище и в некоторых локусах природного пространства. Дома для них накрывали поминальный стол, вывешивали на двор одежду, чтобы умершие дочери-русалки пришли и оделись: «<...> То ужэ́ бабы́ пуд х а́тыю вывы́шя ють на насы́ лыцю сор о́чку, анда́ра́к, хва́ртўх и на́мытку. Это до схóду со́нця и ви́сыть ц і́лый дэнь до вэ́ чора э́ тэ́ всэ́. Шчы́таюць, шо вжэ́ к о́жна дочка́ [русалка] до свэ́ и ма́тыра пры́ дэ́ и она́ вжэ́ возьме́ вжэ́ гэ́ тэ́ и вбырэ́ цця. А котóра вжэ́ ма́ты ны пові́сыть, то та́я руса́лка вжэ́ хóдыть ны до во́льна и пла́че» (брест.) (Толстая, 2005: 217); «Быў та́кой Руса́лный ты́ ждэн, руса́ўница. На то́ей ты́ ждэн накрыва́ют стол, и я так р о́блю. Покла́ла хл і́ба, мо́лока́, конфэ́ точки. Ско́лько умэ́ рло д і́ток, сто́лько л о́жэж положу́, шо оны́ пры́д ўт, д і́тки мо́ ў. Цэ́ лу́ю ни́ды лу́ сто ўт стол. [с. Новоселье]» (Полесский архив: Олтуш, Малоритский район, Брестская область); «8 няде́ль по́сле Паски, васма́я Гряна́я, и быва́е Сухі́й четве́рь – Руса́лкина па́сха. Дятéй нехрешчо́ных у ка́го памéрло та́ко́е дите, да́к сбира́юць та́кіх дете́й гадо́ў па во́семь и па два́ – да десяти́ гадо́ў – и их ко́рмять и по́ять» (брянск.) (Толстая, 2005: 215).

На могилы «нечистых» покойников ходили в *Духовскую субботу, на Семик, на Троицу, на Навьи проводы*. «Тóпликов, да́влеников паміна́юць на Трае́цкие де́ды (са́мые гла́вные). И им пасвятле́е зде́лает Гаспа́дь» (Полесский архив: Грабовка, Гомельский район,

Гомельская область); «<...> Удавленника [поминают] – тока пад Духау день» (Полесский архив: Доброводье, Севский район, Брянская область); «[В духовскую субботу] ходили [на кладбище] – хто залівся, хто задавівся. <...>» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 119). Поминки «заложных» покойников могли иметь место на перекрестке: «На Гряной, перад Троіцай памінаюць даўленнікаў, каторыя вешаюцца. На перахросных дарогах сыпляць зярон і кажаць: «Нябесныя пціцы сабірайце, такую-то душу памінайце». Эта і ўвесь іх памінак, а так па іх не чытаюць нічога» (бел. гомел.) (Лопатин, 2012: 41).

На древность поминальной составляющей троичского цикла явственно указывает осуждение Стоглавым собором 1551 г. посещения могил на Троицу, голошения и игр скomoroxов на жальниках (Стоглав, 1863: 140). Приуроченность же к этому времени поминок по «заложным» покойникам можно рассматривать как результат старой практики весной совершать обряды по неизвестным умершим из скудельниц (Зеленин, 1994: 247–254), с другой стороны, обычай поминать весной всех, даже тех, кто лишен христианского обряда погребения может объясняться общей мифологией этого периода, заключающейся в открытии земли и прихода всех, без различия в мир и к своим близким (ср.: «Ў Русáльный ты ждэнь умэ рли вихо дять и по све ту хо дять» (Полесский архив: Любязь, Любешовский район, Волынская область)).

Такая связь между темпоральным и персональным кодами данной обрядности является также аргументом в пользу представлений об архаике весеннего поминального цикла, так как древнейшие представления и формы погребальной и поминальной обрядности часто закреплялись именно за теми категориями умерших, которые «выпадали» из патронажа церкви и обслуживались уже «устаревшими» на тот период практиками. Дифференцированность же отношения к покойным разных групп прослеживается в том, что пасхальный цикл, воплощающий идею «воскресения», «оживания» уже в русле православия, в основном, посвящен «родителям», в то время как обряды для «заложных» покойников закрепились отдельно за троичским периодом, приуроченным к пику расцвета природы, наполненной душами предков.

Таким образом, в весенне-летнее время души умерших находятся везде, чем и объясняется практика проведения поминальных обычаев и на кладбище, ставшем после схода снега вновь доступным и окультуренным, и в доме, который посещают души умерших, и на природе, бурное цветение которой они обеспечивают. Души возвращались в облике птиц, вырастали на цветах и злаках: «Зозу ля ро диться з мэрца́ и куйе́ . Ка́ жуть про зозу лю, як про люды́ ну, яка поме́ рла – то моя́ ма́ ты куе́ » (Полесский архив: Любязь, Любешовский район, Волынская область); «А мой жа ты татачка, а мой жа ты зязюлек, <...> Як усе птушачкі будуць із выр'я ляцець, Я буду пілнаваць, З каторай стараны мой татачка будзе ісці» (бел.) (Пахаванні, памінкі, галашэнні, 1986: 212–213). В Псковской, Витебской и Смоленской областях России зафиксирован обычай сезонного «голошения с кукушкой», состоящий в исполнении голошений в момент кукования кукушки в лесу: «Весной, как кукушка с того берега из лесу заголосит, пойду к озеру, за баню, там схоронюсь и поговорю с ей. Ну как?... Ну, милая кукушечка, ну, шерая! Ну, ты ж прилятела с таким жалким голосоцкым... Сядь ко мне поближе да Расскажи. Можя, ето сынок мой прилятел, а не кукушечка...» (Разумовская, 1984: 165–166).

Души умерших прятались в троичкой зелени, находились в злаковых полях: «<...> У нас говорили, що душі померлої рідні приходять до хати й ховаються в клечанні. Не квітчати хату було гріх» (чернигов.) (Воропай, 1991: 151–152); «В час квітування хлібних злаків прокидаються мерці» (укр.) (Воропай, 1991: 175); «Ты́ ждэнь рус áльный пе́ ред Три́ йцею, и мерци́ хо́ дять поскри́ зь по жи́ ту» (Полесский архив: Щедрогор, Ратновский район, Волынская область). В северных районах Псковщины существовал обычай причитать по умершим «родителям» прямо в поле в период колошения зерновых, а во время жатвы было запрещено заканчивать уборочные работы после захода солнца «чтобы умершим родителям гулять было весело» (Лобкова, 1997: 9–10). Поверья о присутствии в природе и растениях манического¹ начала в конечном итоге реализуются в представлении о том, что все прорастает только благодаря присутствию души, на время воплощенной, например, в

¹ От лат. manes — «души умерших».

растения и «толкающей» его к развитию. Например: «I owies, jarzec, pszenica mają duszę. Przecież z łupiny nie będzie rosło, tylko z duszy <...> Jak zwiędnie, to już nie ma duszy w tym. [А как скосzą збо́же і збюра́ з поля?] No, to przecież na tych ziarnkach dusza jest» [И овес, ячмень, пшеница имеют душу. Ведь из шелухи не будет ничего расти, только из души <...> Как завянет, то уже нет там души. [А когда хлеб сожнут и уберут с поля?] Ну, ведь в этих зернах душа есть] (пол.) (Moszyński, 1967: 592).

Повсеместное присутствие в этот период невидимых душ умерших и страх навлечь на себя последствия их гнева (например, градобитие, засуху, болезни и пр.) объясняет наличие приуроченных к пасхальному и к троицкому циклам ряда характерных для погребальной обрядности запретов, имеющих аналогичные мотивировки. В пасхальную ночь не спали и не гасили свет, в праздничные дни не мели хату и не выбрасывали мусор, не топили печь и не готовили, не подбеливали печь, не здоровались, в некоторые дни этого периода (например, *Сухие дни*) соблюдался строгий запрет на сельскохозяйственные работы. В некоторых случаях связь этих предписаний с погребальным комплексом вполне осознавалась информантами: «За того́ к а́жут, шо не трэ́ ба сп а́ти, та́к, як нат поко́ йным, хто с' у мер. Та́к, как над у мершым не спля т , та́к и ф пасх а́л'ну ноч не спля т , хоб просты́ ў грехи́ , шо нароби́ ў» (Полесский архив: Мокраны, Малоритский район, Брестская область); «Пока́ нэ похоро́ няць, нэ здоро́ ваюцца. Перед Па́скою то́ ю но́ чи, пока́ на гроб нэ вы́ йде б а́тюшка и нэ ск а́жэ: "Христо́ с воскре́ с", нэ здоро́ ваюцца. А тоды́ к а́жуть: "Христо́ с воскре́ с" – во всю Па́ску» (Полесский архив: Нобель, Заречнянский район, Ровненская область); «[деревня Деревцы] Проводна нэдэ́ ля, у понэдэ́ лок ужэ́ нэ капаю́ т [второй понедельник после Пасхи] с худобо́ю нэ яру́т. Говора́т – це шо-то от гра́да. Ро́ зыргы [2–1 понедельник от Троицы]. Нэ мо́ жно рушы́т землі́ . Воно́ шось для мэ́ ршых, чи град будэ́ биты́ <...>» (Полесский архив: Журба, Овручский район, Житомирская область).

Конец лета и осень. По мере приближения времени сбора урожая поминальная обрядность теряет присущий весне массовый и ритуально напряженный характер, по большей части проводится на кладбище и на природе и является скорее окказиональной. В день памяти мучеников Маккавеев (14 августа, в некоторых традициях 1 августа (житомирск.)) освящали цветы, носили их на могилы детей: «А часць цвэ́то ў несо́ м на мо́ глица, ў ко́ го де́ ци помэ́ рли , да кладо́ м на моги́ лу » (Полесский архив: Хоромск, Столинский район, Брестская область). Во время начавшегося сбора ягод первые ягоды бросали через плечо «родителям» или относили на кладбище: «Яга́дку первую́ бяре́ш <...>. Перакидаеш яе, вот вчора хадила, перакидала: “Эта таби, мая дачка́, эта таби, мая ма́мка”, – пакидала через плéчо... што ани вот паспытаю́ць» (Полевые материалы Андриюниной: Бараново, Стародорожский район, Минская область); «На кла́дбишчэ́ и на Сплу́нне ходзи́ли, и на Па́ску х а́дзи́ли, а́бо вот п е́рвых яго́д набр а́ў, э́ то обя́з а́тельно, шо́б на кл а́дбишче́ покóйнику́ зане́с я́г о́д, шо́б он попр а́боваў тво́ е я́ годы» (Полесский архив: Велута, Луинецкий район, Брестская область). В августе на Спаса относили на кладбища яблоки и другие подарки умершим предкам: «До Спаса нича́го не ем. В яго́дку пошла́ на кла́дбища́, землянички́ око́ло кла́дбища́ собра́ла-собра́ла и снесла́: на моги́лочку́ на ма́мину положи́ла» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 118).

Однако, гораздо чаще, чем обычай приносить на кладбище или оставлять в лесу первые плоды нового урожая, встречается практика воздерживаться от них (часто до Спаса, церковного освящения плодов), мотивированная представлениями о том, что иначе умершие дети (иногда родители) на «том свете» не получают плодов и останутся ни с чем: «У́ яго́дку иде́шь – перва́ю яго́дку положи́ на пенек, сама́ не съе́шь, а если съе́шь, то на том свете́ все, твоим ро́дителям ниче́го не бу́дет, не да́дут ни яго́дки, ни яблочка́, ни горо́ху <...>» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 118); «Если у́ мер ребе́нок , то ма́ть нэ́ должн а́ ку́ шать я́ блока́ чи гру́ шы до Сп а́са. Ева́ зье́ ла я́ блокó и е́е вы́ гнали з р а́я. Шо́б дитя́ нэ́ выгна́лы з р а́я, гэ́ то пор а́док такэ́ й», «У́ ко́ го диты́ мэ́рлы́ , ты́ е́ [родители] я́ блокó нэ́ е́дя т [до Спаса]. Поко́ йнику́ даю́ ть, ў́ нас ка́жуть, я́ блокó, а ко́ го ра ма́ть зье́ ла [яблоко до Спаса], то́му ребе́нку , ка́жу ть [на том свете́], што́ его́ я́ блокó сви́нья зье́ ла » (Полесский архив: Кончицы, Пинский район, Брестская область).

В некоторых мотивировках этого обычая «свиньей» называется нерадивая мать , нарушившая запрет и лишившая умершего ребенка лакомства , что дает основание

предполагать, что все первые плоды мыслились как принадлежащие умершим, а не живым: «У кого умэрлы де ти, то ужэ до Спáса он я блок не име е праўа ку шаты. Хто со ўэсны, ўы держаны. Де ткам тым ўсим даў áты бу дуть, а э тым нэ даду ть, скажутъ, тўоя мáтэръ зый ла. Это е сли я поку шаю ўпэро д я блыка, чым аны посўя тяцца, то ўжэ мое дите нэ поку шае. Кажуть, тўоя мать сўиння, она тебе не даждалась, съе ла я блыко нэ сўачо нэ» (Полесский архив: Онисковичи, Кобринский район, Брестская область); «<...> Одна жи нка, а у не е поме рло два хло пчыкы, у ту ю но чь, на Спáса, лягла спáты, и присни лса ей сон, шчо прибе глы ейи об áдва хло пчыкы и пл áчуть. Она спытáла, чога вы, ди тки, плáчэте? А воны сказáлы: "Мáмо! Сього дни Бог делы л усé м по я блочкови, а нáше ты зый ла" <...>» (Полесский архив: Щедрогор, Ратновский район, Вольнская область).

В ряде случаев эта практика объясняется защитой от града и грома: «Трэ́ба идти́ на мо́ гилки на Спáса, ти я́ блако взять, ти канфе́ ту. На могилках съешь – не бу́ диш гро́ му бая́ ца»; «Ў прáзники нэ ро́ бить, да спаса груш нэ е́ ли, штоб грат нэ по́ бил» (Полесский архив: Малые Автюки, Калинковичский район, Гомельская область). Такой разброс мотивировок не кажется случайным, ведь души умерших рассматривались как податели благ и вершители наказаний, «заложные» покойники становились предводителями градовых туч, а в некоторых случаях тучи могли быть местом пребывания и умерших родителей: «А я етой тучи не боюся, / А я етой грозной не боюся. / А у етой туче – мой батюшка. / А у етой туче – мой родненький. / А у етой туче – моя матушка. / А у етой туче – моя родная» (брян.) (Пашина, 1998: 85). Таким образом, воздержание от первых плодов или жертвование их может быть с достаточной достоверностью истолковано как форма поминальной обрядности, неявно выраженной в этот календарный период. Аналогичная практика сложилась в рамках пасхального цикла, поминальная составляющая которого выражена явно: «На Вели́ ко дня, як з моги́ лы нешто зьести́ – не бу́ дешь гро́ ма боя́ ца» (Полесский архив: Малые Автюки, Калинковичский район, Гомельская область). В разных славянских традициях также распространено принесение в жертву не только первых плодов урожая, а также первого приплода скота, первого молока, роя пчел, куска каравай и пр. (Валенцова, Седакова, 2004: 677).

Отвечавшие за рост и развитие плодов духи находятся в них, поэтому возможность вкушать плоды нового урожая требует перераспределения доли между живыми и умершими, что выражается через жертву, выделение мертвым их части, впоследствии логически замененную на обряд церковного освящения, который стал осмысляться как изгнание нечистой силы из растений, плодов, стихий. «На Спаса яблыкі́ ідуць, яблыкі́ нясуць [на кладбище] — як аброк: трэ́ба схадзіць, пасядзець» (бел., борисов.) (Традиционная мастацкая культура беларусаў, 2011: 847); ср. также: «До Иван-дня в овочах сидит чертик, а Иван его прогонит з овочов, — и их можно есть» (Закарпатье) (Виноградова, 2000: 114).

Осенью на исследованных территориях поминальные обряды на кладбище фиксируются достаточно редко, деды и родительские отмечают дома или посещают церковь. О затухании поминальной обрядности на кладбище с приближением осени косвенно свидетельствует смоленский обычай уменьшать кусок полотна, которым застилали могилу весной: «Приезжаем на Ра данице, застилаем салхве́ткой на моги́ лочку, ставим панахви́ ду, поминаем и все. И на духовску́ю так. А на дми́ тровскую уже салхве́т ку не застилаем, только такую маленькую палате́ нца, где панахфи́ тка стоить — уже глаза не закрываются <...> [у покойника]» (Смоленский сборник. Т. 2, 2003: 115). Осенью и зимой запрещалось тревожить могилы во время редких посещений кладбища. Например, в Заонежье тем, кто в это время счищал снег с могил и прибирался на них, умершие высказывали свое недовольство во сне: «Зачем одеяло/шубу снял/а; холод такой голове и ногам» (рус. заонеж.) (Логинов, 1993: 194). Такие же представления относились к ранней весне, если кто-то начинал убирать могилу раньше положенного срока «открытия» земли: «Падгрэбаюць, абычна, благовешчанье, до благовешчанья, гаварят, и птушка гнезда не вье, и падгрэбаць раньшэ гаварили нельзя ни в коём случае <...>» (Полевые материалы Андриюниной: Тераполь, Слуцкий район, Минская область).

4. Выводы

Представленный материал доказывает несомненную связь выбора локуса и ритуальной формы календарной поминальной обрядности с мифологическими представлениями о весеннем «открытии» и осеннем «закрытии» земли, с поверьями о годовой миграции душ умерших в природном и домашнем пространстве. Весной, с таянием снега, прилетом птиц и появлением растений возвращаются в мир души умерших, присутствуют везде дома, в природе и на кладбище, чем объясняется существенное разнообразие ритуальных форм, практикуемых в это время. Дома для умерших готовят обед и оставляют поминальную еду на столе на определенное время, а также исполняют ряд запретов, чтобы не навредить повсеместно присутствующим душам и не вызвать их гнев; на кладбищах устраивают массовые обеды и кормят умерших, голосят и поминают усопших в природном пространстве, в лесах и житных полях. Летом души умерших находятся в природе и на кладбищах, но с началом сбора урожая и замедлением вегетации растений они постепенно покидают мир и возвращаются на «тот свет», поминальная обрядность редуцируется, а в некоторых случаях сохраняется лишь в представлениях о принадлежности первых плодов урожая душам и ритуализированном отказе от них до церковного освящения. Зимой души умерших находятся на «том свете», откуда приходят в дома родных в ответ на приглашение, причем для зимней поминальной обрядности особенно актуальной становится тема сложной дороги мертвых из потустороннего мира, ради преодоления которой живые соблюдали различные запреты (например, сновать, мотать нитки и пр.). Противопоставление зимних и весенне-летних поминальных обрядов по локусу их проведения ярко прослеживается и в терминологии посещения кладбищ. В Белоруссии, собираясь на могилы в *Навский день*, говорили: «Иду цяпер у наўскія госці!» (Пахаванні, памінкі, галашэнні, 1986: 184); «На Рáдуницу навешчаюць мёртвых – в год раз. То оні к нам хódяць кáждые дзеды́, а то мы к йим» (гомел.) (Толстая, 2005: 81).

Такая картина мифологической составляющей поминальной обрядности полностью подтверждается распространенными представлениями о сезонных переходах разной нечистой силы, для многих представителей которой также достоверно реконструируется связь с мертвыми (Виноградова, 2001: 10–49). «До Крещения черт в воде сидит, – так в этот день воду светят; на Вербницу светят вербу – это черта с вербы сгоняют; на св. Яна травы светят – это значит черта с травы согнали» (брест.) (Виноградова, 2000: 114); «Недо брый сиде́ л на ве́рби, а ве́рбу посвети́ ли, так ин на я́ блони, на я́ бло ни сиди́ в. Так вже́ ста́ли я́ блок све́ тить. А йин вже́ с я́ блок да ў во́ ду. И у води́ сиди́ в аж до Креще́ ня, а вже́ на Креще́ ня его стреля́ ли и его уби́ ли гада́ [нечистика], и тады́ [с тех пор] во́ ду све́ тять и стреля́ ють » (Полесский архив: Копачи, Чернобыльский район, Киевская область); «[Сатана, чорт] Кагда на Хреще́ нье во́ ду све́ тять, уж ана́ [сатана] пойде́ на сад, а как на Спас я́ блок пасве́ тят, дак он а́ опя́ ть ў во́ ду. Она уже́ тя́ гне ў во́ ду, мо́ жет утапи́ ть. А до Спа́са еще мо́ жно ў ваде́ куп а́ца. А после Хреще́ нья до Спа́са вада́ све́ чена, без сатаны́ » (Полесский архив: Симоничи, Лельчицкий район, Гомельская область); «Ты и няде́ ли прайду́ ть, як жыто асы́ пецца́, стане паспева́ ть, – руса́ ўки́ уxo дят ў лес, ў бало́ та, ў гроб, на свае́ место» (брянск.) (Виноградова, 2000: 200). Последовательная актуализация в этих представлениях показателей локативного и темпорального кодов (Крещение – вода, Вербное воскресенье – верба, Иван Купала – травы, Спас – плоды и снова вода) описывает цикл перемещений мифологических персонажей в природе, момент переход из одного локуса в другой оказывается связанным с освящением стихий и предметов в календарные праздники, отмеченные различными задушными представлениями и формами обрядности.

С другой стороны, обращает на себя внимание связь периодов пребывания душ умерших на земле, приуроченных к ним задушных обрядов и представлений с солнцеворотами и равноденствиями. На период зимних святок приходились *деды*, обходы домов колядующими, рождественское кормление мороза, представление о приходе в мир душ умерших и вообще некоего множества представителей нечистой силы, например, *шуликунов* (сев. рус.) (Новая Абевега русских суеверий, 1995: 197) и пр. В середине лета, согласно традиционным верованиям, души умерших постоянно находятся на земле, встречи с разными духами нередки на лоне природы. В период от Спаса (14 августа) до Воздвиженья (27 сентября) земля «закрывается», духи уходят в воду, которая мыслилась как стихия на

границе миров и путь в потустороннее пространство, вместе с птицами они покидают мир, весной же земля «отмыкается» на Благовещение (7 апреля), после чего уже можно «тревожить» землю и убираться на кладбищах. Такие представления находят подтверждение и в других традициях: солнцевороты оказываются отмеченными также в мифологии народов, населяющих Европу. Особый «разгул» нечистой силы, по их мнению, бывает на святки; в это время мертвые якобы выходят из могил и навещают родственников; летом «тот свет» открыт для общения живых и мертвых на Иванов день (Серов, 1983: 47). Так, через рост и уменьшение светового дня, начало и конец вегетации в природе, прибытие в мир людей и уход из него душ отмеряется полный цикл годовой поминальной обрядности.

Литература

Агапкина, 2012 – Агапкина Т.А. Троица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5. 728 с.

Андрюнина, 2008 – Андрюнина М.А. Пространственные характеристики календарных поминальных обрядов // *Живая старина*. 2008. № 4. С. 26–28.

Андрюнина, 2011 – Андрюнина М.А. Символическое «кормление» умерших: пространственная характеристика // *Пространство и время в языке и культуре* / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2011. С. 70–87.

Архив Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа – Архив Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа, рукопись, Минск.

Валенцова, Седакова, 2004 – Валенцова М.М., Седакова И.А. Первый – последний // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. с. 674–679.

Виноградова, 1982 – Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 255 с.

Виноградова, 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 431 с.

Виноградова, 2001 – Виноградова Л.Н. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы* / отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001. С. 10-49.

Виноградова, Толстая, 1999 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Деда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. 697 с.

Воропай, 1991 – Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ: Оберіг, 1991. Т. 2.

Зеленин, 1994 – Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994. 400 с.

Иванова, Серов, Токарев, 1983 – Иванова Ю.В., Серов С.Я., Токарев С.А. Заключение // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. М.: Наука, 1983. 219 с.

Лобкова, 1997 – Лобкова Г.В. Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. СПб., 1997. 32 с.

Логинов, 1993 – Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 228 с.

Лопатин, 2012 – Лопатин Г.И. «Похараны есць похараны...» (похоронно-поминальный обряд в Ветковском районе Гомельской области) // *Живая старина*. 2012. № 3. С. 39–42.

Новая Абевега русских суеверий, 1995 – Новая Абевега русских суеверий: иллюстрированный словарь / сост. М. Власова. СПб.: Северо-Запад, 1995. 383 с.

Пахаванні, памінкі, галашэнні, 1986 – Пахаванні, памінкі, галашэнні / гал. рэд. А.С. Фядосік. Мінск: Навука і тэхніка, 1986. 614 с.

Пашина, 1998 – Пашина О.А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М.: Гос. ин-т искусствоведения, 1998. 292 с.

Полевые материалы Андрюниной – Полевые материалы Андрюниной М.А., рукопись, Москва.

Полесский архив – Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, рукопись, Москва.

Разумовская, 1984 – *Разумовская Е.Н.* Плач с «кукушкой»: Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Индрик, 1984. С. 160–178.

Седакова, 1983 – *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М.: Наука, 1983. С. 246–262.

Серов, 1983 – *Серов С.Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 39–54.

Славянские древности, 1995 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. 577 с.

Смоленский сборник. Т. 1, 2003 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни / Отв. ред. О. А. Пашина, М.: Индрик, 2003. Т. 1. 753 с.

Смоленский сборник. Т. 2, 2003 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. М.: Индрик, 2003. 548 с.

Стоглав, 1863 – Стоглав. СПб.: Издание Д.Е. Кожанчикова, в типографии Императорской Академии наук, 1863. 312 с.

Толстая, 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 599 с.

Традиционная мастацкая культура беларусаў, 2011 – Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 5: Центральная Беларусь. Кн. 1. Мінск: Вышэйшая школа, 2011. 847 с.

Moszyński, 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Cz. 1. Kultura duchowa. Warszawa: Książka i wiedza, 1967. 828 p.

References

Agapkina, 2012 – *Agapkina T.A.* Troica [Trinity] // Slavjanskije drevnosti. Jetnolingvističeskij slovar' [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary] / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2012. Vol. 5. p. 728 [in Russian].

Andryunina, 2008 – *Andryunina M.A.* Prostranstvennye kharakteristiki kalendarnykh pominal'nykh obryadov [Spatial characteristics of calendar remembrance rites] // *Zhivaya starina* [Living antiquity], 2008. № 4. pp. 26–28 [in Russian].

Andryunina, 2011 – *Andryunina M.A.* Simvolicheskoe “kormlenie” umershikh: prostranstvennaya kharakteristika [Symbolic “feeding” of dead: spatial characteristics] // *Prostranstvo i vremya v yazyke i kul'ture* [Time and space in language and culture] / Ed. by S.M. Tolstaya. Moscow: Indrik, 2011. pp. 70–87 [in Russian].

Arkhiv Belorusskogo fol'klorno-etnolingvisticheskogo atlasa – Archive of Belorussian ethnolinguistic atlas, manuscript, Minsk.

Valentsova, Sedakova, 2004 – *Valentsova M.M., Sedakova I.A.* Pervyi – poslednii [First one – last one] // Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskii slovar' [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary] / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004. Vol. 3. pp. 674–679 [in Russian].

Vinogradova, 1982 – *Vinogradova L.N.* Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan. Genezis i tipologiya kolyadovaniya [Winter calendar poetry of western and eastern slavs] Moscow: Nauka, 1982. 255 p. [in Russian].

Vinogradova, 2000 – *Vinogradova L.N.* Narodnaya demonologiya i miforitual'naya traditsiya slavyan. [Folk demonology, mythology and ritual tradition of slavs]. Moscow: Indrik, 2000. 431 p. [in Russian].

Vinogradova, 2001 – *Vinogradova L.N.* Poleskaya narodnaya demonologiya na fone vostochnoslavjanskikh dannykh [Folk demonology of Polesye region in eastern Slavic data background] // *Vostochnoslavjanskii etnolingvističeskii sbornik. Issledovaniya i materialy*

[Eastern slavic ethnolinguistic collection. Researches and data] / Ed. by A.A. Plotnikova. Moscow: Indrik, 2001. pp. 10–49 [in Russian].

Vinogradova, Tolstaya, 1999 – *Vinogradova L.N., Tolstaya S.M.* Dedy [Grandfathers] // Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheski slovar' [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary] / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1999. Vol. 2. P. 697 [in Russian].

Voropai, 1991 – *Voropai O.* Zvichai nashogo narodu: Etnografichni naris [Customs of our folk. Ethnographic essay]. Kiev: Oberig, 1991. Vol. 2 [in Ukrainian].

Zelenin, 1994 – *Zelenin D.K.* Izbrannye trudy. Stat'i po dukhovnoi kul'ture 1901–1913. [Selected works. Papers on spiritual culture 1901–1913]. Moscow: Indrik, 1994. 400 p. [in Russian].

Ivanova, Serov, Tokarev, 1983 – *Ivanova Yu.V., Serov S.Ya., Tokarev S.A.* Zaklyuchenie [Conclusion] // Kalendarnye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev [Calendar customs and rites of foreign Europe countries. Historical roots and development of customs]. Moscow: Nauka, 1983. p. 219 [in Russian].

Lobkova, 1997 – *Lobkova G.V.* Arkhaicheskie osnovy obryadovogo fol'klora Pskovskoi Zemli [Archaic basis of Pskov region ritual folklore] PhD thesis. St. Petersburg, 1997. 32 p. [in Russian].

Loginov, 1993 – *Loginov K.K.* Semeinye obryady i verovaniya russkikh Zaonezh'ya [Family customs and beliefs of russians in Zaonezh'ye region]. Petrozavodsk: Karelian Science Centre RAS, 1993. p. 228 [in Russian].

Lopatin, 2012 – *Lopatin G.I.* "Pokharany ests' pokharany..." (pokhoronno-pominal'nyi obryad v Vetkovskom raione Gomel'skoi oblasti) ["Funeral how they are..." Funeral and remembrance rite in Vetkov district of Gomel province] // *Zhivaya starina*. 2012. № 3. pp. 39–42 [in Russian].

Novaya Abevega russkikh sueverii, 1995 – *Novaya Abevega russkikh sueverii: illyustrirovannyi slovar'* [New ABC-book of Russian superstitions: Illustrated dictionary] / Compiled by M. Vlasova. St. Petersburg: Severo-Zapad, 1995. 383 p. [in Russian].

Pakhavanni, paminki, galashenni, 1986 – *Pakhavanni, paminki, galashenni* [Funeral, remembrance, keens] / Ed. by A.S. Fyadosik. Minsk: Navuka i tekhnika, 1986. 614 p. [in Belorussian]

Pashina, 1998 – *Pashina O.A.* Kalendarno-pesennyi tsikl u vostochnykh slavyan. [Calendar song cycle of eastern slavs]. Moscow: State Institute of Art Studies, 1998. 292 p. [in Russian].

Polevye materialy Andryuninoi – Field data of Andryunina M.A., manuscript, Moscow.

Polesskii arkhiv – Polesskii arkhiv sektora etnolingvistiki i fol'klora Instituta slavyanovedeniya RAN [Archive of Polesye data of Department of ethnolinguistic and folklore of Institute of Slavic Studies], manuscript, Moscow.

Razumovskaya, 1984 – *Razumovskaya E.N.* Plach s «kukushkoi»: Traditsionnoe neobryadovoe goloshenie rusko-belorusskogo pogranch'ya [Keen with cuckoo: traditional extra-ritual keens in Russian-belorussian boundary] // Slavyanskii i balkanskii fol'klor: Etnogeneticheskaya obshchnost' i tipologicheskie paralleli. [Slavic and Balkan folklore: Ethnogenetic community and typological parallels] Moscow: Indrik, 1984. pp. 160–178. [In Russian].

Sedakova, 1983 – *Sedakova O.A.* Materialy k opisaniyu polesskogo pogrebal'nogo obryada [Data for description of polesye funeral] // Polesskii etnolingvisticheski sbornik: Materialy i issledovaniya [Polesye ethnolinguistic collection: Data and researches]. Moscow: Nauka, 1983. pp. 246–262 [in Russian].

Serov, 1983 – *Serov S.Ya.* Kalendarnyi prazdnik i ego mesto v evropeiskoi narodnoi kul'ture [Calendar festival and its place in European folk culture] // Kalendarnye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev [Calendar customs and rites of foreign Europe countries. Customs historical roots and development]. Moscow: Nauka, 1983. pp. 39–54 [in Russian].

Slavyanskije drevnosti, 1995 – Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheski slovar' [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary] / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1995. Vol. 1. 577 p. [in Russian].

Smolenskii sbornik. T. 1, 2003 – Smolenskii muzykal'no-etnograficheski sbornik. [Musical-ethnographical collection of Smolensk]. Vol. 1. Kalendarnye obryady i pesni [Calendar rites and songs] / Ed. By O. A. Pashina. Moscow: Indrik, 2003. p. 753 [in Russian].

Smolenskii sbornik. T. 2, 2003 – Smolenskii muzykal'no-etnograficheski sbornik. [Musical-ethnographical collection of Smolensk]. Vol. 2: Pokhoronnyi obryad. Plachi i pominal'nye stikhi [Funeral rite. Keens and remembrance poetry] / Ed. by O.A. Pashina, M.A. Engovatova. Moscow: Indrik, 2003. 548 p. [in Russian].

Stoglav, 1863 – Stoglav. St. Petersburg: Edition of D.E. Kozhanchikov, Imperial Academy of Sciences printing-house, 1863. 312 p. [in Russian].

Tolstaya, 2005 – *Tolstaya S.M.* Polesskii narodnyi kalendar' [Polesye folk calendar]. Moscow: Indrik, 2005. 599 p. [in Russian].

Tradytynaya mastatskaya kul'tura belarusay, 2011 – Tradytynaya mastatskaya kul'tura belarusay [Traditional art culture of belorussians]. Vol. 5: Tsentral'naya Belarus' [Central Belorussia]. Book 1. Minsk: Vysheishaya shkola, 2011. 847 p. [in Belorussian]

Moszyński, 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. [Folk culture of slavs] Vol. 2. Part 1. Kultura duchowa [Spiritual culture]. Warszawa: Książka i wiedza, 1967. 828 p. [in Polish].

УДК 393.05(47)

Сезонные миграции душ умерших в природе и в домашнем пространстве как мифологическая основа календарной поминальной обрядности

Мария Александровна Андрюнина ^{a, *}

^a Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена исследованию мифологической основы календарной поминальной обрядности. Анализ русского, украинского и белорусского материала показывает несомненную связь выбора локуса и формы поминальной обрядности с мифологическими представлениями о весеннем «открытии» и осеннем «закрытии» земли, с поверьями о годовой миграции душ умерших в природном и домашнем пространстве. Весной, с таянием снега, прилетом птиц и появлением растений возвращаются в мир души умерших, присутствуют везде дома, в природе и на кладбище, чем объясняется существенное разнообразие ритуальных форм, практикуемых в это время. Дома для умерших готовят обед и оставляют поминальную еду на столе на определенное время, а также исполняют ряд запретов, чтобы не навредить повсеместно присутствующим душам и не вызвать их гнев; на кладбищах устраивают массовые обеды и кормят умерших, голосят и поминают усопших в природном пространстве, в лесах и житных полях. Летом души умерших находятся в природе и на кладбищах, но с началом сбора урожая и замедлением вегетации растений они постепенно покидают мир и возвращаются на «тот свет», поминальная обрядность редуцируется, а в некоторых случаях сохраняется лишь в представлениях о принадлежности первых плодов урожая душам и ритуализированном отказе от них до церковного освящения. Зимой души умерших находятся на «том свете», откуда приходят в дома родных в ответ на приглашение, причем для зимней поминальной обрядности особенно актуальной становится тема сложной дороги мертвых из потустороннего мира, ради преодоления которой живые соблюдали различные запреты.

Ключевые слова: традиционная культура, поминальная обрядность, души, кладбище, природа, дом, сезоны, растения, птицы, миграция, календарь.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: mary-andr@mail.ru (М.А. Андрюнина)