

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛЛИ МЕЖДУ ПОВОЛЖЬЕМ И БАЛКАНО-КАВКАЗСКИМ ПРОСТРАНСТВОМ (по материалам фольклорной похоронно-поминальной обрядности)*

Р. НЕЙКОВА

II. Каменные гробницы

Каменные гробницы/костницы являются специфической обрядовой реалией похоронно-поминальной обрядности на землях Северного Кавказа и среди болгар на Балканах. Предварительно скажу, что это параллельное проявление, уцелевшее на ограниченном территориальном ареале, – пережиток сходных этнокультурных уровней и древнего типа религиозности. В античном и средневековом Балкано-Кавказском ареале каменные гробницы (подземные и наземные, с типологически сходной архитектурой) сооружались, как правило, для социальной верхушки. В период VII-IX вв., в районе р. Кубань гробницы возводились для знати под влиянием Средней Азии и Ирана (по Р.Р. Рудницкому [1], с литературой, аналогичные данные у В.М. Батчаева о Балкарии [2, 55]). Хронологической вехой для такого типа сооружений в Поволжье является Измерский Ананьинский могильник, датированный VIII в. до н.э., где Е.П. Казаков предполагает наличие «наземных надмогильных построек типа домов мертвых (на «погребениях с трупоположением»)» [3]. В Волжской Булгарии наземные купольные мавзолеи появляются в эпоху средневековья

(XIV-XV вв.) в столице Болгар, с аналогами на Закавказье, в Крыму и Малой Азии. Некоторые исследователи считают, что они соотносятся «типологически и стилистически с мусульманским Востоком» [4, 37-38, 71]. «Мусульманский Восток», однако, накладывается на иранскую купольную архитектуру, известную по ранним персидским, буддистским и зороастрийским храмам и даже по жилищным постройкам. В этом направлении интерес представляет утверждение Л.Р. Кызласова о храмовых строениях в Средней Азии (на землях киргизов в период IX-X вв.), возникших в период и под влиянием манихейства – как мост между зороастрийскими и исламскими сооружениями-мавзолеями [5]¹. Не являются ли мавзолеи волжских болгар позднего средневековья продолжением более старой, как кавказской, так и местной, традиции, осмысленной в новой религиозной ситуации после X века? Именно в это время старая традиция еще жива, и арабские наблюдатели сообщают, что «когда у них умирал некий знатный, они собирают прислугу его и людей его свиты и, дав им наставления, сжигают их вместе с покойником, говоря: *Мы их сжигаем на этом свете, но зато они не будут гореть в другом мире.*

* Начало статьи см.: Известия СОИГСИ. Вып. 6 (45). С. 40-58.

¹ «Принятие манихейства, а не воздействие среднеазиатского ислама... привело к появлению мавзолеев из сырцового кирпича в Барабинской и Кулундинской степях...»

Или же *выкапывают большое подземелье*, в которое вместе с мертвым заставляют войти его жену и людей его свиты (курсив мой. – Р. Н.)» (ал Масуди, X век). Почти такие же сведения приводит ал Бекри (цит. по: [6, 102]). В. Бешевлиев там же высказывает сомнения относительно правдивости этих описаний из-за кремации мертвых, которая не была характерной для болгар. Однако «глубокое подземелье» предполагает гробницу и корреспондирует с каменной надписью кана Омортага, правившего Дунайской Болгарией в период 814-831 гг.: «Кан сюбиги Омортаг, оставаясь в своем старом доме, воздвиг преславный дом на Дунае. И измерив (расстояние)... между двумя всеславными домами, *воздвиг в середине гробницу* (в иных переводах – «насыпал курган», что не приемлется В. Златарски – Р. Н.)... И сам гроб (склеп) всеславен. И измерив землю, установили эту надпись. Человек, даже если и хорошо живет, умирает и другой рождается...» (см.: [7, 445], с сокращениями). На территории современной Болгарии не обнаружено ни одного могильного сооружения или захоронения представителя знати (кана, боярина) эпохи т.н. «язычества». При наличии десятков подземных фракийских гробниц (часть из которых с уникальным инвентарем) отсутствие подобных болгарских находок раннего средневековья и позднее предполагает *надгробные сооружения/гробницы* для знати, которые, как известно, беспомощны перед вторжением кочевников и религиозных фанатиков. По всей вероятности, они были подвергнуты тотальной разрухе, судя по судьбе (по сохранившимся фундаментам и субструкциям) древних болгарских храмов, на которых впоследствии строились церкви.

Традиция захоронений в *склепах* на Северном Кавказе (наземных, подземных, полуподземных – балк. *кешене*, осет. *зæппадз*, ингуш. *малхара каш*) рассматривается как местное позднекобанское наследие [8, 107]. На протяжении веков их социальный код расширяется; в позднем средневековье (XV-XVII вв.), приблизительно до конца XIX в., в них кладут как «князей», так и

представителей более выдающихся фамилий у балкарцев, карачаевцев, осетин, чеченцев, ингушей¹. Параллельно почти в каждом ауле имелось и общее кладбище, где хоронили людей без семейного склепа [9, 255]. В балкарских селах, по словам моих информаторов, в конце XIX и начале XX в. окончательно переходят к похоронам в подземных, оформленных каменными плитами, могилах.

Специфической для дигорских склепов в Осетии является небольшая **могильная яма**, устроенная «в нижнем уровне сакральных камер... обложенная каменными плитами... куда... сбрасывались кости погребенных» [10, 143-144]. Это старая традиция, судя по археологическим находкам поздней скифской культуры, восходящая к концу II в. до н.э. [11]². На индоиранские корни этой практики указывают и некоторые более поздние данные. Совсем скудно, к сожалению, К. Йеттмар упоминает о *вторичном захоронении* в Южном Кафиристане, «при котором очищенные кости промывают в воде и помещают в яму (курсив мой. – Р. Н.)» [12, 353]. В некоторых дигорских склепах также специфичной является и крыша, «увенчанная каменным шишаком фаллической формы» ([10, 143; 13, 16; 14, 184] – каменные, «заостренные и грибообразные наверху») (Фото 1).

¹ Мертвых помещают в гробницы через небольшое прямоугольное отверстие в нижней части, которое закрывается монолитной каменной плитой; они располагаются на каменных, реже на деревянных плитах/полочках по обеим сторонам камеры – одного кладут рядом с другим, реже – одного непосредственно над другим. В гробницах меньшего размера, особенно балкарских подземных, покойников клали на землю. Большие надземные гробницы внутри оформлены двускатно и имеют по две или даже по три каменных или деревянных полочки, расположенных одна над другой. Со временем тела истлевают, и кости смешиваются на полу гробницы.

² В некрополе Неаполя (Центральный Крым) «при повторных захоронениях кости ранее погребенных складывали или в ногах последующих, или в специальной ямке на дне могилы (курсив мой. – Р. Н.)».



Фото 1. Надземный склеп, с. Камунта,
Дигорское ущелье, Северная Осетия.
Внизу – яма-костница под погребальной
камерой (Р. Н., 2010).

Параллелью кавказским склепам в болгарской обрядовой традиции являются **общесельские костницы**, где складываются кости умерших после т.н. «раскапывания» или вторых, «настоящих», похорон покойника. У болгар это самое характерное проявление представлений о *постепенном переходе* покойника, которое рассматривается как «заключительный этап похоронной обрядности» [15, 56]. В зависимости от местной традиции «настоящие похороны» совершаются повсеместно на *третьем, пятом или седьмом* году после смерти, *весной или осенью*, во время характерных поминальных периодов: в юго-западных краях – в субботу перед Пятидесятницей; в субботний день – около Димитриевого дня, в *ноябре*, «очень редко весной» [16, 38; 17, 175], в юго-восточных краях – во время Великого поста («в один из субботних дней – чаще всего перед Вербным воскресением или пред самым Воскресением Христовым» [18, 37]), в Юго-Западной Болгарии (в Раз-

ложской области) раскапывали до конца 70-х годов XX века (Архив Р.Н., 1984):

Близкие покойника раскапывают могилу, вынимают кости, обмывают их вином и оливковым маслом, в котором вымочен базилик, кладут в особо приготовленный ящик или мешок, причем на *череп мужчины надевают колпак, а на череп женщины – платок*. Раскрытая могила не должна оставаться «незанятой», потому что она «требует жертвы». Если нет нового покойника (из того же рода), гроб надо отдать «чужому». Согласно локальной традиции, кости ночуют в домах близких или в местной церкви – день, неделю или 40 дней; затем их оставляют в *общей костнице* или в *гробнице* (в некоторых местах хоронят в том же гробу, что стадийно является более поздней практикой). Везде вторые похороны содержат основные моменты первых. В прошлом подобная обрядность была знакома и другим балканским народам. Румыны раскапывают: ребенка через три года, парня/девушку – через пять лет, пожилого человека – через семь (см. о юго-западных болгарских краях с XIX в.: [19, 39; 20, 544]; см. также: [16, 38; 17, 175-177; 15, 52-57; 18]; Архив Р.Н.).

Костница всегда и везде была самостоятельной постройкой, которая, по наблюдениям Вакарельского, лучше всего засвидетельствована в западных болгарских землях. Кости умерших помещают *под полом, «беспорядочно... и с ними больше вообще не занимаются»* (курсив мой. – Р.Н.)» [17, 175-176]. В кратком описании, относящемся к концу XIX в., Ст.Н. Шишков приводит подобные сведения о южной Болгарии: «Во всех болгарских селах в Родопах возле церквей построены особые здания: один этаж над землей и один глубоко в земле, в которые собирают и складывают кости умерших, которые вынимают из могил через три года после их смерти. Эти здания имеют особое имя – гробницы, и внутри них постоянно зажигают лампы и свечи» [21, 10]. Родопские общесельские костницы в архитектурном отношении «похожи на однефные церкви с *двухэтажной структурой*». Надземный этаж

используется для богослужения по вынутым из гробов костям, после чего в льняных или конопляных мешках их спускают в подполье и располагают на балках – по родам. Когда костница заполнится, возводят новую, а старую засыпают землей, причем сверху ставят крест или воздвигают часовню. До конца XIX в. «эти культовые строения всегда находились... в центре селения и во многих случаях они были древнее самих церквей... Именно такие древние храмы, воздвигнутые над погребениями в подземельях, являются моделью двухэтажных церквей – гробниц». В XX в. костницы постепенно выносятся на сельские кладбища, поблизости от церквей, причем в средних Родопях они функционируют и после середины века [22, 12, 15, 16]. Данные об этих погребальных «храмах» и обрядности очень скудны, и не ясно, когда сельские церкви перенимают их функцию и даже архитектуру. По различным источникам, костницы были сводчатыми [19, 9]¹.

Мое предположение о том, что болгарские одно- и двухэтажные костницы типологически и функционально сходны с северокавказскими склепами, требует дополнительных исследований. Это относится и к самой обрядности, которая как бы «отрицает» ингумацию и которая у болгар осмысливается как окончательный переход к *потусторонней жизни*. При достаточном внимании можно попытаться отыскать некоторые общие специфические реалии – пережитки схожего типа древней религиозности. По этому поводу обращаю внимание на одну общую конструктивную особенность обследованных сооружений, которую рассматриваю как концептуальное проявление погребальной обрядности, – конструирование внутреннего и внешнего пространства гробницы на **двух уровнях**, соответствующее солярно-хтони-

ческой оси. Этот конструктивный прием представляет склеп как микромодель мира, как вид святилища [13, 20, 24, 25; 23, 376²], и допускает превращение одного в другое – в кавказской и в болгарской фольклорной обрядности [24, 108-109]³. В болгарских гробницах/костницах это проявляется в самой двухэтажной структуре построек (с соответствующей обрядностью), в возведении могилы (увенчанной крестом, часовней); продолжающемся почитании уже засыпанной костницы наряду с новой не только в поминальные и похоронные дни, но и в праздничные.

Храм и реликварии, гробница-храм/святилище, как и их семантическое единство на уровне царской обрядности/религиозности и в массовой фольклорной практике, известны из индоиранской, в том числе и фракийской, древности. Архитектурное обособление верхней солярной и нижней хтонической полусферы Космоса присуще и некоторым фракийским подмогильным «гробницам-мавзолеям», по терминологии Г. Китова [25, 32-33], которые долгое время почитались как святые места. Большинство из них воздвигались в

² Там же об архитектурной близости между кавказскими склепами и святилищами (различающимися по глубине и размеру ниш, полок и др.), в том числе и внутри-пространственной.

³ «На некрополе селения Ваьрас-кхаьлла выделяются среди наземных гробниц-склепов 19 построек в виде лоджии – внутренняя камера выходит на фасад одним большим проемом. Две из них были двухэтажными... С внутренней стороны вдоль стен обычно выложены каменные сиденья... В специальной литературе получило довольно широкое распространение мнение, что они представляют собой отдельный тип наземных гробниц, возведенных над погребальной камерой, устроенной ниже поверхности земли. Однако ни в одной из этих 20 построек погребальная камера не была найдена. Очевидно, что изначально они были возведены как культовые постройки... Значительно позднее, вероятно, в результате каких-то изменений, происшедших в религиозных верованиях местного населения, некоторые из них были приспособлены под погребальные сооружения».

¹ Например, старая гробница в с. Райково «имеет свод и сверху засыпана землей так, что стала подобна высокой около 70 см. могиле. В южной части могилы установлен каменный крест с лампадой». По данным с конца XIX в. подземелье костницы в с. Еникей, Ксантийской области (Эгейская Фракия) было с «очень устойчивым и искусно построенным каменным сводом (курсив мой. – Р. Н.)», и др.

середине I тыс. до н.э. (VI-III вв.) для аристократической прослойки в соответствии с ее солярно-хтонической верой-обрядностью – т.н. *фракийский орфизм* [26, 311]¹. На самом архаическом уровне подземная купольная фракийская гробница является инвариантом «пещеры-утробы» – прохода между мирами, а также и пространством, в котором орфики наблюдали Священное таинство – гиерогамию Великой богини Матери с ее Сыном Солнцем/Огнем (*Загрей/Сабазий*) – через проникновение солнечного луча в «утробу» в определенное астрономическое время года². С созданием фракийских государственных объединений в середине I тыс. до н.э. «наскальная» орфическая вера «опускается» на равнины, где появляются подмогильные гробницы и храмовые сооружения. Орфическая аристократия, в особенности одрисская, сохраняет традицию мегалитных скальных святилищ, дополняя и актуализируя ее доктринально: в некоторых подмогильных фракийских храмах «проникновение солнечного луча в *утробу* визуализировано колонной» – от центра купола до пола (например могила Шушманец, гор. Шипка, V-IV в. до н.э. [27, 255-256; 28, 334, 353; 26, 176, 217-218; 29, 43-44]). В отличие от орфической Фракии гораздо позднее, в средние века, аланская вера принуждена мон-

голами «подняться» в горы, оказавшись в характерной пространственной ситуации – *пещерной*. Ее связь с циркумпонтийской верой-обрядностью может быть подтверждена будущими архео-астрономическими исследованиями и «пещерной» фольклорной обрядностью у осетин, которая, как мне кажется, содержит следы этого раннего духовного уровня.

Сходная стилистическая и пространственная символизация этих балканско-кавказских сооружений, разумеется, не сближает эзотерическую фракийскую обрядность с фольклорной северокавказской и болгарской, но предполагает *континуитет общей космогонической модели* и сходного типа религиозности, которая и в I тыс. до н.э., и в поздней фольклорной обрядности предусматривает *переход в новый статус* (Фото 2). На Северном Кавказе и



Фото 2. Фракийская гробница, гор. Лозенград (Кыркларелы), Беломорская/Восточная Фракия [91, 93]

¹ Например, в храме-гробнице в могиле Большая Арсеналка возле гор. Шипка (V в. до н.э.) «пол в круглой камере выложен большими каменными плитами, которые в центре пола образуют три концентрических пояса, в центре которых в камне выдолблен ботрос/яма, а верх купола же оформлен как солнечный круг» (о подобных объектах и их «мистериально-посвятельном предназначении» [26, 312]).

² Таковой является Родопская пещера Тънгардъ кая (Гулкий камень) в районе гор. Момчиловград, которая оформлена древними как *утроба*; ее глубина 32 м., ориентация С-Ю. В день зимнего солнцестояния солнечный луч проникает через щель над входом и падает сверху на каменный алтарь, оформленный как *vulva*. Возле пещеры обнаружены осколки керамики с письмом Linear A (первая европейская письменность), что подтверждает древность объекта.

в степях Северного Причерноморья специфическим аналогом *пещеры-утробы* являются подземные и подмогильные катакомбы со «сферическим сводом» эпохи древнего мира (со II тыс. до н.э.). Многие из них оформлены в виде «подземных сводчатых камер, к которым с поверхности вели шахты или узкие наклонные коридоры – *дромосы*». Ряд исследователей ведут их происхождение от культуры древних иранцев, а позднее – связывают с передвижением и присутствием скифов, сарматов, алан (подробнее см.: [30], с литературой). Другим

проявлением той же самой идеи является древнеиндийская *ступа*, в которой сохраняются священные человеческие реликты (в основном прах). Этот тип реликварий, по всей вероятности, – **очень древний феномен**, который с течением времени претерпевает разные архитектурные инновации и перемены. Судя по находкам и изображениям, самые ранние ступы (V-III в. до н.э.) имели полусферическую, «яйцевидную» форму (*anda*), каменный реликварий (внутри в центре, *внизу*); с *верха купола* перпендикулярно реликварию воздвигался *шест с белым флагом*, впоследствии трансформировавшийся в колонну с каменными зонтообразными элементами [31, 788, 803, 804; 32; 33, 114; 34; 21, 34¹] (Фото 3).



Фото 3. Ступа ([32], без данных к снимку)

Наверное, стоит поискать хотя бы даже и поздние фольклорные представления об этом типе редких склепов на Северном Кавказе и поразмыслить над их древней семантикой и обоснованностью (если таковая сохранилась...) В данном случае я имею в виду уникальную фотографию группы ингушских памятников (20-х гг. XX в.), опубликованную Л. Семеновым [13, 19] (Фото 4).

Вероятно, купольные и сводчатые могильные сооружения на Балканах, к северу и к востоку от Понта, – это стадияльно позднее выражение ранних представлений о переходе/возвращении в *утробу* и возрождении в вечной жизни (*утроба/проход: ботрос – пещера – катакомба – гробница*). Строки Ферекида из Сироса (эллинский мифограф, VI в. до н.э.) являются

¹ Шест с белым флагом является типичной обрядовой реалией перехода (см. ч. I.), сохранившейся до XX в. на фольклорном уровне среди ингушей, осетин, болгар. По сведению Ст. Шишкова болгары в Ксантийско (Беломорская Фракия) при похоронах «несут белый флаг на шесте (болг. *пряпор*), так, как на свадьбе».



Фото 4. Группа памятников в с. Эгикал: святилище (слева), конусообразный склеп (посреди) и двускатный склеп (справа) [1, 19]

«типичным фольклорным сведением» о подобных верованиях в горных областях Юго-Восточной Европы. Он говорит «о глубочайших и самых отдаленных (горных) убежищах и о выдолбленных в скалах дырах (ямах, отверстиях, алтарях), и о пещерах, и о дверях, и о проходах, через которые (совершаются) рождения и отбытия (уход в Потусторонний мир) душ (прошу не путать с анимистическим *перерождением душ* – Р. Н.; текст приведен как цитата из Порфирия (III в. н.э.) = Porph. De antro nupharum 31 – [29, 21] (Фото 5)². В связи с этим также укажу на одну характерную обрядовую практику из поздней фольклорной культуры, которая, по моему мнению, является пережитком цитированного раннего уровня представлений. В Пиринско (Юго-Западная Болгария) говорят, что после вторых, «настоящих», похорон «мерт-

² Без какого-то бы ни было непосредственного сопоставления можно добавить, что подобный тип прохода-реликвария тленных останков является *dakhmeh* (башней молчания, где тела очищаются стервятниками и затем собираются в ямы-костницы в центре башни – в беспорядке (см. Фото 5); эта традиция усвоена зороастризмом и замирает с арабской инвазией в иранские земли. В данном случае можно лишь допускать древние, принципиально схожие и, вероятно, полицентрически возникшие модели веры-обрядности.

вый спасаю» [16, 38]. Аналогичное фольклорное выражение сопутствует другому специфическому обрядовому действию у болгар, в Поволжье и на Северном Кавказе, что, очевидно, обозначает одно и то же представление – об осуществленном *переходе* мертвых. У чувашей, когда роют могилу, первый ком земли выгребается оттуда, где осенью устанавливается постоянный памятник/*юпа*. Этот ком откладывается в сторону и после захоронения возвращается сверху на то же место; в южных районах это называют «*сăвап тăпри/земля спасения души*» [35, 175, 180-181]. В Северо-Восточной Болгарии «первую землю откладывают в сторону и после зарытия могилы кладут у *могильного креста* (курсив мой. – Р. Н.)», т.е. с восточной стороны, над головой [36, 293]. В Юго-Восточной Болгарии это совершается на 40-й день во время первого выравнивания могилы, причем там загребают и возвращают землю в место «над сердцем» (с. Българи, Р. Н., 2001). У осетин подобные действия предпринимаются по отношению к «раненым душам» тех, кто в ночь под Новый год взлетает в страну Курис, которая принадлежит и охраняется мертвыми; оттуда они приносят «сноп с горстью хлебных зерен», который является залогом богатого урожая в будущем году: «чтобы умирающий долго не мучился, приносили горсть земли *с межи* (как граничного пространства, ничьей земли – Р. Н.) и клали у изголовья больного. Называли это... *облегчающая душу (смерть) горсть земли* (курсив мой. – Р. Н.)» [37, 270-272; 10, 101-102, с литературой; 38, 188]¹. При мучительной агонии болгары,

¹ Осетинское поверье об обеспечении плодородия через некий вид ритуальной кражи имеет существенные аналоги в обрядовой традиции и в представлениях о трансцендентных способностях определенных фигур у чувашей и болгар, что не является объектом данного исследования. Здесь лишь упомяну, что у болгар, включительно до первых десятилетий XX в. «кража плодородия» была в руках ведун-медиаторов (болг. *вѣщери* от древнеболг.

бошняки, сербы кладут возле умирающего «землю из дома или с родового земельного угодья», что определяется как «символические похороны на своей земле» [39, 99]. Не исключая подобного объяснения, я вижу иной семантический перевод этого рода обрядовых действий в цитированных материалах – давно забытое, символическое **открытие и закрытие прохода к потустороннему миру**, которые осуществляют *переход* и которые метафорически обозначены как *облегчающие смерть и спасающие душу*...



Фото 5. *Dakhteh* – провинция Язд, Исламская республика Иран (Р. Н., 2010)

И болгарские, и кавказские/дигорские гробницы – это тип реликварий «чистых» тленных останков, оказавшихся в **беспорядке** – в низком ботросе, на дне – в результате эксгумации или истлевших со временем в гробнице и как бы **деперсонифицированных** (о давности данного обряда см. наблюдения Г. А. Брыкиной над среднеазиатскими *наусами/склепами* Ферганы, I тыс. до н.э. [40, 107²]). Очень осторожно позволю себе связать эту деперсонификацию (и сами гробницы) со стадияльно самым ранним, *хтоничным уровнем* представлений, предвидящих *переход в идеальное бессмертие* – как рождение в вечную жизнь по ту сторону. Впрочем, это тема следующей части, к которой я перейду с одним выражением из Странджанского села Выршило (Юго-Восточная Болгария), в котором пе-

вѣдати «знаю»), у которых, как правило, трудная, продолжительная агония.

² Там же, один из них имел купольное перекрытие; внутри, «очевидно, помещали очищенные от мягких тканей кости... скелеты разрозненные, и помещение заполнено беспорядочно лежащими костями».

реносили черепа мертвых в костницу, чтобы «снова увидели они белый мир» [22, 15].

II. Где продолжается жизнь. Фольклорные представления и вера-обрядность

Фольклорные представления о смерти и переходе в потусторонний мир «отправляют» человека после физической смерти в **двух направлениях. Совсем условно** их можно обозначить как **хтоническое** и **небесное**, и их рабочее дифференцирование должно было бы привести к различным уровням веры, которая предопределяет 1) «бытие» в параллельном мире, который устроен как земной и где люди продолжают жить семьями, родами и даже селениями (у предков; на кладбище), и 2) переход человеческого к божественному началу – у Бога, «на небе» (тоже с предками, см.: The Rig Veda [41: Book 10. Hymn 14, 15]). Эти два «пути» поведаны в той или иной форме в этиологических и мифо-рассказах, в обрядовых действиях и в представлениях, удивительно схожих у чувашей, карачаевцев, балкарцев, осетин-алан и у болгар на Балканах. Они относятся к: трехчастному вертикальному делению Мира и *расслоению его на уровни*, чаще всего на *семь* (отраженном еще в характерных «остановках для отдыха по дороге» к кладбищу ([20, 538; 42, 151-152; 43, 417¹; то же самое у осетин, см.: [10, 110, 245; 9, 255]); к земле как центру среди этих уровней; к космическим опорам (мировое древо и гора); к «географии перехода» и моста-разделителя, и др.

У болгар на Балканах: «Небо состоит из прицепленных один к другому врышних

¹ У болгар в юго-западных краях: «Этих опочивальных мест было, якобы, сколько небес, сквозь которые душа носимого проходила». Бессарабские болгары несут перед гробом кусок белого полотна, «который после каждой остановки передохнуть расстилают поперек дороги, и похоронная процессия проходит по нему. Это... те преграды, через которые покойник должен перейти». Останавливаются всегда на перекрестке, оставляют хлеб, монеты, разливают вино. В некоторых селах водой обливают колеса телеги (символ моста/реки? – Р. Н.).

ков (глиняная крышка. – Р. Н.). К самому нижнему – *первому небу*, прибита гвоздем земля. Этим небом управляет св. Илья... На небе находится то место, куда уходят души мертвых... Господь... живет на *седьмом*, самом верхнем небе... пекло тоже на небе, но ниже рая (курсив мой. – Р. Н.)» [44, 269, 290, 291, из гор. Трояна, из Тетевенско (р-на *Старая планина/Балкан*).

«Небо... это твердая, толстая корка и у него *семь складок*... на самой нижней складке прибиты звезды... Душа (после смерти) проходит сначала через пустое и темное поле, затем через тернистое поле, и доходит до широкой и глубокой реки, которая является границей между этим и потусторонним миром. Через реку перебираются на лодке, а на другом берегу проходят через дверь «стражницу»... Рай находится на первой складке неба, а выше, на верхних складках, находятся ангелы и святые, а на самом верху – Господь... Когда человек умирает, душа... уходит на небо» [45, 7, 224, 232-234].

В молитве-заклинании на среднеболгарском языке, на небольшой свинцовой пластинке-амулете написано: «...как *пророк Илья завязал семь небес* и не было дождя на земле три года и шесть месяцев, так, Христе, свяжи этого злодея... (курсив мой. – Р. Н.)». Пластинка обнаружена возле царского дворца на холме Царевец, гор. В. Търново; по археологическому материалу, сопутствующего находке, она датирована приблизительно XIII-XIV вв. [46, 241].

О семи богах и семи мирах известно в **осетинской мифологии** и о семичастном делении космоса – у индоиранских народов, что проистекает из ранних ведических представлений [47, 89-114]. Переход покойника у **осетин** тоже является семиступенным: после похорон душа «улетает на небо. Здесь ее заставляют пройти сквозь *семь звеньев цепи* (курсив мой. – Р. Н.)» [37, 295]. Может быть, кстати добавить, что, по данным Б.Х. Кармышевой [48, 148], «у таджиков Соха [Калъа] соблюдаемый женщинами срок траура, независимо от возраста умершего, равнялся семи годам».

Чуваши: В мифо-рассказах Вселенная состоит из *семи этажей* – три над землей, четвертый – это сама земная поверхность, и остальные три находятся под земной поверхностью. В некоторых вариантах у верхних и нижних миров по семь уровней. Срединный мир имеет четырех/восьми-угольное пространство, в центре которого находится гора *Ама ту*; на ее вершине растет мировое дерево. «Эти представления развиты из первоначальной трехчастной модели мира... Всевышний Тура вместе со своей свитой обитает в золотом дворце, на *высокой горе на седьмом небе...* (курсив мой. – Р. Н.)» [49, 116-117; 134]. «После смерти душа праведного человека переходит до потустороннего мира по радуге, созданной Богом» [35, 78].

У чувашей все, что приносится священному дереву Киремета (*киреметище*/святитище. – Р. Н.) – хлеб, фрукты, платки, серебряные/«белые монеты», часть жертвоприношения и др., уходит к мертвым: «Говорят, когда там птицы, собачки или волки кушают... через этих животных *уносят вверх к умершим*, умершим передают (курсив мой. – Р. Н.)»¹. По данным Г.Р. Столяровой [50, 114], на поминках самоубийц остатки пищи бросают собакам.

Балакарцы и карачаевцы: «По представлению древних балкарцев и карачаевцев, земля была *семислойной*, а небо имело *семь сфер* (курсив мой. – Р. Н.)» ([51, 626] – комментарий Хаджиевой; там же, с. 384-387, см. также сказание о «Сосруко под землей», где Нарт попадает последовательно на два различных подземных уровня, где жизнь устроена как земная).

В фольклорной похоронно-поминальной традиции **символизация небесного и хтонического экспонирована синхронно** в различных параметрах – в топосах, в кладках, в обрядовых действиях, представлениях и вещах, независимо от представлений, куда, точнее, уходит человеческая душа после смерти. На мифическом уровне одной из специфических фигур, персонифициру-

ющих симметрию *небесное-хтоническое* и концепцию о теле как проекции вселенной, является **великан** [52, 274-278²]. В балкарском Нартском эпосе небесный кузнец и великан Дебет, родоначальник Нартов, является детищем космического брака между небесным и земным Тейри; у болгар соединение неба и земли привело к плодородию и к рождению луны. В болгарских представлениях у великанов каменные головы (как метафора *небесного*), причем преобладают символические обозначения их хтонической природы. Например, они первородные (букв. «возникшие из земли») и антагонисты «змеев с неба»; они связаны с характерными *топосами перехода* – такими как могилы, курганы, колодцы, «старые кладбища с большими камнями... где были зарыты» и пр. (в сравнительном плане см.: [38, 142-146], с литературой). Их связь с нижней сферой передана и как *спотыкание=смерть*: «И даже если ему голова отрезана... исполин *умирает только после того, как споткнется и упадет*»; в одной болгарской песне исполин «может быть посеченным... (быть убитым. – Р. Н.) только *через ноги до колен*, где вообще наши жиды-исполины чувствуют себя слабее (курсив мой. – Р. Н.)» [53, 244, 247, 252]. «Нижний» телесный код великана корреспондирует и с болгарскими представлениями о людях нижнего мира, которые опоясываются по коленям, а также, вероятно, и с находками скелетов в древнеболгарских некрополях с завязанными или разрушенными нижними конечностями.

Чувашские *дӗӗн/ӗлӗн* (*дӗӗн, ӗлӗн*) были «людьми огромного роста, уже вымершие». Согласно поверьям, из земли, выпавшей из их лап, образовалось множество возвышений, которые северные и южные чувашы называют «землей великана» [54, 152³]. Ка-

² Там же о космогонии архаического типа в мифе о первоначальном гиганте в Ригведе, из чьего тела порождаются люди, животные, светила, боги и др., а из головы его – небо.

³ К примеру, могу привести сведения А.А. Трофимова о старом кладбище некрещеных чувашей у с. Сабакаево, Ульяновская обл., которое расположено на древнем кургане и на-

¹ Инф. Герман Ларшиников, с. Большое Буяново, Р. Н., 2002, Татарстан.

занские татары называют великана *алып*, и их поверье очень похоже на чувашское [35, 53]. Параллельно с этим в представлениях талышей (*толыш* – старое иранское население южных прикаспийских районов) курганы тоже образованы великанами-богатырями – «из брошенных ими нош земли» [55, 41-42]. Чувашские предания о великанах содержат и другой мифо-уровень – о Верховном Туре как об одном из них. В мифе он переходит *снизу вверх* и пробуждается как *Верховный бог-громовержец*. Таким образом, «история» теонима является и основным космогоническим мифом – о единстве и разделении земли и неба. Трансформация великана в бога осуществляется во время сна – как трансцендентного состояния, приводящего к новому *стасису*:

«Один Улап вернулся с охоты усталый, залез на небо как на полати и уснул. Через некоторое время вернулись четыре его брата, стали будить великана, но... не смогли. Тогда братья плечами подперли небо с четырех углов и подняли его высоко вверх. Спавший великан через некоторое время проснулся и пошел искать братьев. Под его ногами затрясся небесный свод, поднялся страшный грохот, посыпались искры. Так родились гром и молнии...» [49, 116]. В с. Наратасты (старое чувашское село в Башкортостане) камень, из которого вырабатывались постоянные надгробные памятники, называется «*небесный камень*», *посланный Верховным Туром* во время грозы [54, 169].

Вне поздних коннотаций об аде и рае в средневековых *стратифицированных об-*

зывается Улап теми/холм Великана. Там совершают поминовения каждую весну и осень, то есть место продолжает функционировать как урочище/святилище, независимо от того, что похороны прекращены в конце 30-х гг. XX в. Однако я не убеждена, что наличие таких «божественных» символов, как кладбища на возвышенном месте у реки (характерно для кладбищ болгар, чувашей, для средневековых захоронений болгар в Поволжье), небесных стрел и камней, и др. всегда означает «подъем (покойника) на небо», как предполагает сам А. А. Трофимов [54, 66].

ществах Поволжья и Балкано-Кавказского пространства обе «дороги» – *хтоническая и небесная* – предназначены для *различных уровней социума*. Согласно древнему закону, небесный периметр является привилегией *высоких личностей*, которые *a priori* имеют божественное происхождение. Это светская и жреческая власть, которая фокусирует и эмануирует политические и духовные ценности социума посредством представлений о Верховной силе/Творце, у болгар – через веру в Кана «от Бога владельца». Существует немало письменных сведений об этом со времени Первого болгарского канства/царства на Балканах [6] и Волжской Болгарии (о ритуальном удушении кана «при обряде обращения к Тантре» при определении годов его властвования – см.: [56, 22, 23, 25, 54]). На архаическом уровне повешение/удушение как «отсылание» к верхней сфере, к Богу, у волжских болгар описано ибн Фадланом:

«Ежели увидят, что кто-то энергичный и вещий человек, говорят: «Он имеет право служить нашему Государю (Верховному Богу. – Р. Н.)». Хватают его, накидывают ему на шею веревку и вешают его на дереве, пока (веревка) не оборвется... Переводчик царя мне рассказал, что некий человек из Синда (Средняя Азия. – Р. Н.)... попал в эту страну (Волжская Болгария. – Р. Н.), и некоторое время служил царю... Он отправился на корабле с группой купцов и те увидели, что он ловкий и сметливый. Посоветовались меж собой и сказали: «Этот годен служить нашему Государю, пошлем-ка его к нему». Сошли на берег, привязали ему на шею веревку, вздернули его на вершину высокого дерева, оставили там и уехали» [57, 64].

И на «царском», и на фольклорном уровне обозначение **головы** (и пространства вокруг нее) как медиативного **энергетического поля**, как **средоточия жизненной силы** (в фольклорном выражении – *души*) и как **эквивалента человека** является типичным **кодом «верхнего» мира**. Например, в болгарской похоронной обрядности это проявлено в «особом внимании» к месту, где лежала голова умершего (туда

после его выноса кладут «тяжелый камень, топор, разбивают глиняную посудину или черепицу»), как и в одном из локальных вариантов вторых похорон («В неких селениях, где имеются костницы, вынимается *только голова...* и после того как она некоторое время пролежит в церкви, ее уносят в костницу» [58, 494, 497; 18, 37]. В пяти гробах в средневековом болгарском некрополе у гор. Девня (VIII-X вв.) похоронены только черепа [6, 107]. Другим косвенным свидетельством являются некрополи «болгар-язычников» в Поволжье (в период VIII-X вв.), где имеются удлиненные гробы длиной 2-2,60 м (!), в которых к северу от головы отведено пространство «для жертвенного комплекса»; это массово представлено в некоторых позднесредневековых чувашских могильниках (Новоядринское, Мартыновское; данные у Г.И. Дроздовой [59]).

В космогонических представлениях болгар концепция о трехчастном вертикальном устройстве мира имеет своеобразный телесный код: на небе существует «такой же сущий мир, какой и здесь... где люди *опоясываются около шеи*. На земле, которая находится в середине мира, люди *опоясывают себе поясницу*, а под землей находится другой мир – нижний мир – и тамошние люди *опоясывают себе колени* (курсив мой. – Р. Н.)» [60, 49] (о подобных представлениях у абхазов см.: [61, 29]). С этой концепцией о *параллельно существующих мирах* хочу перейти к стадияльно самому раннему, с моей точки зрения, хтоническому уровню представлений об идеальном состоянии бессмертности – как «бытия» в *параллельном земной жизни измерении*, невидимом для остальных людей. Эта вера исключает всякие представления о рае и аде и о судьях над человеком, которые по письменным источникам сформированы в поздних Ведах – в образе *Yata* [62, 78-85]. Аналогии в этом круге являются другим важным основанием говорить об общих моделях в обрядности на исследованных территориях.

В XVII в. наблюдатели быта чувашей пишут, что «они *не верят в воскресение*

мертвых или в новую жизнь после здешней (курсив мой. – Р. Н.)» [63, 80]. То же самое документировано и в начале XX в.: «Самое нетронутое наследство я обнаружил в районе Вомпукассов в устах стариков... По их представлениям, *потусторонний мир размещается вне земли, в нем ад и рай не существуют*. Умерший, оставаясь невидимым для наших глаз, и после смерти тела *продолжает свою привычную на земле жизнь...* на кладбище около своей могилы с *остальными покойниками деревни* (курсив мой. – Р. Н.)» [35, 198]. У болгар (по сведениям XIX в.) «само состояние смерти народ представляет себе как *иную форму жизни...* (курсив мой. – Р. Н.)» [17, 24]; «загробная жизнь не что иное, кроме как *продолжение настоящей...* Душа... удерживает ту же форму, тот же образ мертвого тела... ту же одежду... и с ними останется навсегда... Мертвые и на том свете живут группами в селах, как и на земле... Есть ли преисподняя – мука, этого *никто мне не может объяснить* (курсив мой. – Р. Н.)» [60, 545-547]. Осетинское надгробное слово при посвящении коня указывает как на верное направление именно на *средний путь* – к *предкам* (в потустороннем мире перед покойником «расходятся три дороги; одна наверх к святым на небо; другая – в преисподнюю к злым духам, третья, средняя – прямо к нартам» (записано в начале XIX в. – [9, 261; 37, 155])).

На фольклорном уровне вера в «экстензию» человеческой жизни после физической смерти в параллельном измерении отражена и в **представлении о гробе/гробнице или другом типе надгробного сооружения как дома** (болг. *къшта*). Конструктивное подобие между домом и надгробием, которое давно известно этнографом, и сегодня можно увидеть в некоторых селах Южной Чувашии в т.н. *чартаке* – деревянном надгробном сооружении, название которого знакомо из древнеиранской культовой архитектуры [64, 404] (Фото 6). Подобные сооружения Г.Ф. Чурсин наблюдал почти сто лет тому назад у талышей: «В 1-1/2 км от сел. Дерьян... на вершине холма я встретил старое кладбище, на котором...



Фото 6. Надгробный дом/чартак,
с. Новое Аксубаево, Аксубаевский р-н,
Татарстан (Р. Н., 2002)

имелось 5 могил с деревянными постройками на них, наподобие двускатных крыш или небольших деревянных сарайчиков, около 2 м длины, 1 $\frac{3}{4}$ м ширины и 1 $\frac{1}{4}$ м высоты, надгробия в виде деревянных домиков имеются также на кладбище сел. Виссы» [55, 40]. Стопроцентное подобие дома мне удалось документировать на казахском кладбище в с. Ново Булгары Астраханской области¹ (Фото 7). Некоторые высокогорные осетинские склепы тоже являют собой нечто вроде дома (см. Фото 1). Фабула строения дома-гроба/гробницы (на высоком месте, с окнами в разные стороны) хорошо знакома и по болгарскому песенному фольклору; в разных районах Болгарии сам гроб называется *дом умершего*. Наверно, то же самое представление о «вечной жизни» обосновало и расположение семейных гробниц и самих кладбищ *вблизи домов, в центре или непосредственно у села*, выводящее семантическое единство «кладбище=селение». Нередко это можно увидеть во многих старых балкарских и осетинских аулах (о горных ингушах – [13, 25]) и на Балканах. Археологические исследования болгарского похоронного обряда пери-

ода VIII – XIV вв. в районе Родопских гор также доказывают обособление могил «по фамильному признаку» [65, 302-303]. До середины XX в. преимущественно горное население в Болгарии (Родопы, *Стара планина/Балкан*), как христиане, так и мусульмане, «предпочитали» хоронить на своем месте/в собственной земле – возле или под полом самого дома. Эта «архаическая форма похорон» (знакома в прошлом и у других балканских народов по отношению к самоубийцам и некрещеным детям) совершалась при наличии общих кладбищ – «не декларируя причин... и исключительных обстоятельств» (религиозные соображения, труднодоступная местность, неподходящий климат – [39, 88-99]).

Параллельно существующие пережитки этой похоронной обрядности/и типа сооружения на исследуемых территориях и до сегодняшнего дня олицетворяют представление о том, что кладбище, склеп вновь собирает и сохраняет целостность семьи и рода. В пользу устойчивости этой веры в балкарских и осетинских аулах свидетельствует факт, что больные и находящиеся при смерти (особенно во время эпидемий) *сами* уходили в склепы, чтобы умереть [9,



Фото 7. Гроб-дом, с. Ново Булгары, Астраханская область (Р. Н., 2002)

245-246]². Этим представлением мне объяснили христианские похороны «по старой

¹ Старое болгарское селение на острове вблизи устья р. Волга, основанное переселенцами из района Казани после политического переворота в России в 1917 г.; в наши дни со смешанным населением.

² Инф. Зворжан Б. Ульбашев, род. 1930 г., с. Шаурдат (Р. Н., 2005, с. В. Балкария, КБР).

традиции» среди некрещеных чувашей¹; часто на осетинских кладбищах вблизи склепов также можно увидеть как мусульманские, так и христианские захоронения.

Представления о вечной жизни – с предками на кладбище – воплощены в определенных **сакральных фигурах** – психопомпах, хранителях рода, селения, землища. Одной из ярчайших чувашских персонификаций параллельно продолжающейся «жизни» (на кладбище/у предков), является т.н. **масар пуçĕ, çăва поç/глава кладбища** [54, 193²]. В этой «должности» выступает первый из похороненных, как правило, «мудрый, уважаемый старец», которому подчиняются все покойники. Во время моих полевых исследований я попала и на *девушку – хозяйку кладбища* (с. Новое Аксубаево, Татарстан, Р. Н., 2002), что косвенно ведет к кругу нетрадиционных или *избранных* покойников, вероятно, «возглавлявших» кладбище когда-то в минувшие времена. В связи с этим интерес представляет легенда из чувашского села Старое Суркино (Альметьевский р-н, Татарстан) о девушке Матрене, ставшей «главой» нового кладбища [50, 98³]; интересны также данные из болгарского села Варвара (Южная Болгария, записанные коллегой А. Штърбановой, 2002 г.), где ожидали

смерти *молодого человека-холостяка*, чтобы устроить новое кладбище, равно как и захоронение на *своем собственном месте* либо главы семьи, либо тех, кто умер от *нечестливой смерти*, – таким образом *возникает новое общее или семейное кладбище*.

В разных локальных проявлениях *масар пуçĕ* имеет одни и те же функции и права; он находится в позиции *владельца, мифического сторожа и психопомпа*. *Масар пуçĕ*, букв. «поднимается из кладбища к умирающему, своим ножом режет ему шею и забирает его душу в царство мертвых на кладбище... та земля – его земля»; у него могильщики выпрашивают место для каждого покойника, принося ему кусок хлеба и сыра на место будущей могилы: «Староста кладбища, дай землю!» [35, 46, 201]. При поминках ему прежде всего приносят хмельной напиток *сара* и «просят позволения» зажечь костер, «играть и танцевать после возведения новой юпы». *Его памятник выше остальных и обыкновенно находится в середине кладбища; это единственная юпа, которую живые обновляют, «как только старая изнашивается (курсив мой. – Р. Н.)»* [54, 146, 179]. На существование подобной фигуры у болгар указывает окуливание фимиамом и окропление могилы вином до ее выкапывания, что в общем истолковывается как одаривание или откуп без воспоминания *от кого*, равно как и специфика расположения памятника *в центре* многих кладбищ, *откуда начинали хоронить*. В Северо-Восточной Болгарии «это большой каменный столб или каменный крест, чаще называемый *урочный*» (болг. *оброчен, оброк* – святилище). Он отличается от более старых надгробных крестов «своими значительно более крупными размерами (курсив мой. – Р. Н.)» [17, 140]. В некоторых других областях Болгарии этот тип памятника отмечает «трапезу» – место, «где чествуют... покойников со всего кладбища... обыкновенно он крупнее и украшен богаче надгробных... Лицевые плоскости... исполнены заклинательными знаками... именами покойников (курсив мой. – Р. Н.)» [66, 141,

¹ При этих похоронах устанавливаются и юпа, и крест, причем последний всегда на восточной части могилы, в ногах покойника – «они же говорят, встают и крестятся» – с. Йерепкино, с. Н. Аксубаево и др. (Р. Н., Татарстан, 2002).

² *Масар* означает кладбище у южных чувашей, *сава* – у северных.

³ Там же, селение основано человеком по имени Серке/Сурка, пришедшим с левого берега Волги, под Казанью, с девятью сыновьями и дочерью Матреной. Она потерялась в лесу и погибла. Похоронили ее там же, где нашли, но душа ее блуждала и пугала людей. По совету старца три дня держали одного коня без еды, после чего выпустили его на волю; он отправился на север и там, где остановился (возле деревни), перезахоронили Матрену. Она стала «главой» нового кладбища язычников. Крестяне почитают ее во всех похоронно-поминальных обрядах – входя туда, называют ее имя и просят позволения на обряд.

161, с литературой]. Совсем скудно Л. Семенов описывает «столпообразный антропоморфный памятник... единственный в области» в ингушском селении Фуртоут: «Ясно обозначены: голова, плечи, верхняя часть рук. Лицо кругообразное, плоское; на нем грубо *вырезаны глаза, нос и рот...* Высота памятника спереди 2,07 м. (курсив мой. – Р. Н.)» [13, 12]. Подобное описание дает и А. Я. Кузнецова [67] о «надгробии *сельского старосты*» на кладбище карачаевского села Верхняя Мара (стела с завидной, необычайной высотой – «2 метра высоты и 70 сантиметров ширины»). Кроме подобных косвенных следов (включая и почитание нетрадиционных покойников и «святых» – хранителей селения) мне не удалось обнаружить конкретную фигуру в виде *главы кладбища* в кавказских материалах. По-видимому, там, где есть сравнительно хорошо обособленный Государь/Владелец Потустороннего мира, *глава кладбища* растворился в прошлом или имеет другое специфическое выражение. Вероятно, из этого раннего стадияльного уровня в похоронно-поминальных представлениях возникли фигуры *богов-психопомп* и Государей потустороннего (мир мертвых). В санскритских текстах «Yama, the judge of men and king of the unseen world, was the son of Vivasvat (the sun) and Saranya (probably the dawn), the daughter of Tvastri... Yama was the first of mortals who died, and, having discovered the way to the other world, is the guide of those who depart this life, and is said to conduct them to a home which is made secure for them forever. He is a king, and dwells in celestial light in the innermost sanctuary of heaven... In the Rig-Veda, Yama is *nowhere represented* (as he is in the later mythology) *as having anything to do with the punishment of the wicked* (курсив мой. – Р. Н.)» [62, 78-85].

В болгарской фольклорной обрядности эти два уровня психопомпа (1. как мифического прадеда, стража земли/селения/кладбища, и 2. как божественного или полубожественного персонажа) содержатся и контаминируют в специфической *группе святых*, которые сохраняют черты

предхристианских божеств [68, 34]¹. **Зимние празднества и образы св. Николая, Арх. Михаила, св. Петки/Петко, св. Дмитрия, св. Тодура/Тудора** и др. насыщены представлениями о смерти, мраке, темном, низком, холодном, белом как цвете потустороннего и пр. Обрядность в их честь включает и основные годовые поминки (Петковская, Димитровская, Архангеловская). В целом они персонифицируют *мертвый период* (позднюю осень и зиму – как *стасис* и *мир мертвых*), который находит обрядовое соответствие в *месяце юбы* (октябрь-ноябрь) у чувашей. Хтоническая сущность Арх. Михаила, св. Петки/Петко, св. Николая, св. Тодора проявлена в одном особенно характерном аспекте, известным своей архаичной мифологической основой, – **волчьем**. Можно предположить, что волчи «амулеты» в древнеболгарских погребениях в Поволжье [69, 108] как-то связаны с миром предков. **Осетинский удисаг**/извлекающий душу [10, 102] – тоже **волк**. В текстах Ригведы как служители, так и ипостась Yama – «two insatiable dogs, with four eyes and wide nostrils, which guard the road to his abode... These dogs are said to wander about among men as messengers (букв. «Yama's two envoys roam among the people». – Р. Н.) ... for the purpose of summoning them to the presence of their master (курсив мой. – Р. Н.)» [62, 78; 41, Book 10, Hymn XIV]. В болгарской похоронно-поминальной обрядности, как и вне ее, связь *волк=психопомп* и сама *волчья обрядность* представлены в образах упомянутых святых. Эмблематической фигурой среди них является **Архангел Михаил** – св. *Рангел*, который «велит умирать» (болг. *вадидушник*, *душовадник*). Так же, как и *амец*, св. Рангел – «мужчина с саблей или мечом в руке» либо его замеща-

¹ В болгарской фольклорной традиции функции и черты дохристианских божеств *сохраняются и мультиплицируются* в образах различных христианских *святых*. В результате формируются т.н. «близнецовые» двойные и тройные пары святых, которые группируются в общие семантические мифологические ядра. Их чествования организуют календарное время в двух полугодиях – весенне-летнем и осенне-зимнем. В науке это явление обозначено как «народное христианство».

ет «человек с саблей св. Рангела» [17, 27]. Он – один из «шести братьев богатырей, поделивших между собой небо, землю и мир. Ему достались мертвые души... и праздник справляется в честь умирания... дабы легче извлекать душу». Ноябрь месяц болгары называют *Рангеловским месяцем*, а *Рангеловские праздники – волчьими днями*; чаще всего они начинаются 10 ноября и длятся от одной недели до десяти дней [45, 518, 523, 524]. Другим психопомпом и «волчьим пастырем» является св. Никола/Николай Зимний; у сербов он «уводит с собой души покойников в потусторонний мир» [68, 44, 47, с лите- ратурой]. В болгарских фольклор- ных пред- ставлениях он связы- вается с *север- ным направ- лением и чер- ным цветом* [38¹]. Ин- терес пред- ставляет обрядовая практика в Пловдив- ско (Южная Болгария) накануне волчьих праздников, когда хозяева «заделывают отверстие/уста печи, чтобы заткнуть пасть волка». Для этого кладут в печь *помет* (тряпку, которой обметают печь), кочергу и лопату, которой вынимают хлеб. «Берут затем цепь и завязывают ее над очагом, чтобы челюсти волка были связаны, а так- же и ноги» [45, 524]. Семантический ряд *печь/утроба-огонь-хлеб* является эквива- лентом дома/семьи и в самом общем смы- сле реальной жизни; в болгарских пред- ставлениях, «если очаг провалится и на его полу появится дыра, кто-то из домашних умрет» [70, 12]; обратный ряд *пасть/темнота- холод-смерть/гроб* – выступает кодом ино- го мира и самого психопомпа, чье обрядо- вое «затыкание», вероятно, предотвращает



Фото 8. С. Дзивгис, Куртатинское ущелье, Северная Осетия (Р. Н., 2010 г.)

реальное прерывание жизни/дома. Можно только предполагать, что этот семантиче- ский подтекст находится за практической пользой обрядности, которая предохра- няет скот и людей от волков. Так же, на се- мантическом уровне, приведенные данные с осторожностью можно сопоставить с осетинской похоронной практикой, закры- вающей одновременно и дом, и склеп, по- сле последнего умершего («после того, как умирал последний член семьи, котлы и на- дочажные цепи переносились в склеп», ко- торый запечатывают жерновым камнем [9, 246]; о таких находках X-XII вв. см.: [71]).

Одним из самых интересных и слож- ных фольклоризированных образов, соче- тающих черты психопомпа и мифического стража земли/селения и кладбища, яв- ляется **святой-всадник Тодор/Тудор/То- дур** – патрон одноименного *поминального периода и обрядности* в первую неделю по- сле Масленицы (ниже основные сведения о св. Тодоре и об одноименной обрядности приводятся по Р. Попову [68, 83-115]). Во многих селах Северной Болгарии, а также и в Страндже, св. Тудор – **перевоплощен- ный мертвец**; он появляется на белом коне из кладбища и всю Тодоровскую неделю бродит ночью по селу как *вампир* или *вур- далак*, до первых петухов. Потусторонняя принадлежность святого обнаруживается и в его *обратном* внешнем виде: хромота (святой прихрамывает и носит с собой костыль), глухота, слепота, болезненность, чернота и отсутствие обоняния (он без носа); у него «волосатая рука», или же руки у него как «сальные свечи», зубы железные

¹ См.: О хтонической символике и идентично- сти между северным и черным в древнефракийских, болгарских, чувашских и некоторых азиатских пред- ставлениях [38, 155-158, 174-177].

или золотые, а одежда его белая, также и конь. Есть много общего в представлениях о св. Тодуре и о мифическом хозяине – хранителе сельского землища (Западная Болгария, Восточные Родопы), который тоже всадник. В некоторых селениях сам Он – конь, перевоплощенный умерший прадед, который по ночам обходит село и сторожит жителей.

Весь период исполнен рядом воздержаний и запретов, потому что он *черный, плохой*. Это позднее общеболгарское фольклорное представление, которое кодирует более ранний уровень почитания мертвых в обособленном обрядовом цикле. Это относится и к его мифологическому патрону – св. Тодуру, пониженному в опасного демонологического персонажа. В горной Родопской области (Южная Болгария) первым днем Тодоровой недели называют «закрытый» понедельник (болг. *похлупен*); тогда возвращаются обратно – в потусторонний мир – души мертвых, которые до того были выпущены на свободу. В некоторых добруджанских селах (Северо-Восточная Болгария) на «черную» пятницу, одну из двенадцати плохих пятниц в году, приходится *Тудоровская душиница/поминки* (см. также: [9, 77], со ссылкой на Г. Лиавхели¹). *Тодоровая суббота* (болг. *Тодоровден*) считается одним из *главных поминальных дней* по родственнику, которому не исполнилось года со дня смерти. Повсюду этот день празднуется и за здоровье коней, которые, как считают болгары, не боятся ночных демонов и злых сил. Одновременно, в семантическом единстве святого и коня/хозяина и коня – в честь св. Тодора и в похоронно-поминальной обрядности, ярко проявляется сакральный *хтонический аспект коня*. Сам св. Тодор является *покровителем и святым коней*, а по всей стране его праздник известен и как *Конская Пасха*. В этот день мужчины выводят коней на *кушию, тудорицу* (скачки). Это происходит всегда ранним утром *до восхода солнца/и перед восходом*, и в них принимают участие пре-

имущественно молодые мужчины. В Средней Западной Болгарии они *скачут из всех сил*, показывая свое умение – на конях ездят верхом на «голой спине», без нужных принадлежностей. Победителя в скачках награждают – коня чаще всего уздой, а его хозяина, называемого *царь*, – рубахой или полотенцем. В Радомирской области (Западная Болгария) *конь-победитель* получает прозвище *Тодорин*. В Добрудже и в Софийской области, как и среди бессарабских болгар, всадники начинают скачки после того как *три раза объедут вокруг сельского кладбища*, или же сама *кушия происходит около кладбища*. В других случаях конные скачки проходят «на краю села... там, где кончаются границы... усвоенного культурного пространства» [68, 96-97].

Святой-всадник Тудор – многопластовый амбивалентный персонаж, олицетворяющий «архаичную идею о переходе». По поверьям из Северной Болгарии, св. Тодор выходит по ночам «как домовый из кладбища» на белом коне и в *Нечистые Поганные дни* (от Рождества до Богоявления). В зимний Тодоровден «святой снимает свои девять шуб и отправляется к Богу просить его о лете» или же «вбивает горячую голову в землю и таким образом согревает ее... пробуждает к новой жизни. В семантическом плане это означает, что святой сам оплодотворяет землю (головня=фаллос)». Особого внимания заслуживают и *андрогинные перевоплощения* святого (как *святая Тудуричка* или *старуха Тудурица*), ведущие к близнецовым мифам (подробно у Р. Попова [68, 84, 89, 90-91, 109; 45, 382]). В этом медиативном поле естественно присутствуют и «бродящие ночью» нетрадиционные покойники: «зачатый или родившийся в Тодоровскую неделю ребенок... может превращаться как при жизни, так и после своей смерти в вампира, вурдалака или злого духа... По поверью, зачатый, родившийся или умерший в этот период бродит по ночам Нечистых и Тодоровых дней в облике *волка или собаки* (курсив мой. – Р. Н.)». Можно предположить, что подобные фольклорные представления определяли и специфику похоронной обрядности

¹ «В прошлом осетины не работали по пятницам, считая ее днем града».

в этот период¹. В это время нельзя выходить после захода солнца, потому что святой топчет запоздавших на дорогах, садится верхом на них, заставляет переносить его через брод или реку. Если кто-то нарушит этот запрет, как и запрет на работу, св. Тудор наносит удар «своей волосяной рукой», своим костью [68, 87; 44, 295²] или конем. Нанесенная рана плохо заживает, и человек чаще всего умирает, что ставит святого в позицию психопомпа. И на умершем, и на заболевшем в Тодорову неделю «подкова появляется вот здесь, на лбу... Так и говорили – ударенный конем святого Тудора... и надо, чтобы конь три раза обошел вокруг него в Тудорову неделю, чтобы он пришел в себя... Меня обходили с тремя конями»³. Этот *rag exellene* магический акт с «ударенным» типологически и функционально близок осетинскому «отправлению в путь»: при *Бæхфæлдисын/посвящении коня*, перед тем как опустить покойника в могилу, его трижды обходят с конем, полностью снаряженным в «путь» ([9, 262]; то же у ингушей [23, 399]). У болгар триада покойник-путь/переход-конь сохранена в иносказательном виде. Например, «где-то по пути ящик/гроб превращался в седло, а крест – в коня, с которым он переходил некое тернистое поле» ([60, 530] – XIX в., Западная Болгария; в недавнем прошлом это все еще помнилось и в некоторых деревнях Восточной Болгарии. – Р. Н.). В Северной Болгарии (в Ловешской и Плевенской областях) целью самих конных скачек, которые проводятся в конце Тодорового периода, является «окончательное изгнание из села святого (курсив мой. – Р. Н.)» [68, 98-99]. В сущности, это обрядовое «провождение»

содержит презумпцию скачек (болг. *кушия*) как метафорического перехода в *потусторонний мир*, как сопереживания и осуществления перехода-испытания. На Северном Кавказе этот путь проходят при каждом индивидуальном похоронно-поминальном цикле. Эти дорога и время – *агональны*.

Агон – древнегреческое слово для атлетических и театральных состязаний, но не только. Физический агон является и духовным. В древних мистериях посвящения ценностное испытание и усилие верующего ведут к новому внутреннему состоянию, к новому рождению в Боге (об обряде как *агоне/αἰών* и о *агональном времени-обрядности* у фракийцев, см. Фол Ал. [72, 12, 36; 26, 20, 106, 286, 294; 73, 165⁴]). Именно в своем духовном, обрядовом аспекте название является синонимом перехода и подходящим обозначением всех т.н. «конных скачек», являющихся органической частью северокавказской поминальной обрядности, а по старым данным – и чувашской, – в день юпы после возвращения с кладбища [74, 202]. То есть «мучительный» переход покойника [9, 271⁵; 10, 129-130, 247, 31-37, с литературой] переживается и живыми – как испытание (*галомирование, гонки* – в переводе с осетинского *дугъ/догъ* – [10, 247]). Такой тип поминальных «состязаний» известен по линии миграций из Средней Азии на Запад, но в данном случае важны и их индоевропейские корни у фракийцев:

Об одрисах (во время Севта II, одриского царя, умершего до 383 г. до н.э.), которые «похоронили своих, выпили много вина в память о них и устроили конные скачки» (Xenophontis, Hell. III 2, 2-5. [75, 97]).

«Погребение богатых среди них происходит следующим образом: умершего выставляют три дня и зарезывая всяческие

¹ В прошлом т.н. нетрадиционных покойников закапывали без надгробных обозначений вне кладбища и поселения. Как правило, такие могилы присутствовали в обрядовом комплексе против засухи.

² Таким образом Куцалан (последний из волчьей стаи – хромоу волк) наносит удар своим костью – наказывает того, кто работает во время волчьих дней [44, 295].

³ Инф. Янаки М. Прунчев, р. 1929 г., Р. Н., с. Хырлец, Врачанско, март, 2001.

⁴ Об *агоне* в женских посвященных обрядах см. миф о локрийских девах, посвящаемых Артемиде Брауро – Eurip. Fr.767; Aristoph. Lemn. Fr.370; Lys. Fr.249.

⁵ Там же: Скачки «способствуют спасению душ покойников... устраивают как выкуп за душу покойника». У кавказских народов они признаются как скифо-аланское наследие.

жертвы, угощаются, оплакав его перед этим. Затем его хоронят... А как воздвигнут могилу, устраивают *всякого вида состязания*... Таковы похороны у фракийцев» (Herodotos. Histoires. V. 8, 1 [73, 221-222]).

В болгарском фольклоре фигуры Арх. Михаила, св. Николы, св. Тодора и др. имеют специфическую *астральную проекцию*. В зависимости от локальной традиции исчезновение и появление созвездия Плеяд (Наседка, Власы, болг. Квачка) связывается с зимним и летним празднованием св. Тодора, с днем св. Димитрия, Архангеловым днем или с зимним св. Николаем. Во время зимней Тодоровой недели фольклорное верование запрещает сажать кур на яйца, потому что выводок цыплят умирает; по поверью, если человек ступит на то место, где наседка распушила свои перья, он заболевает и умирает; на местах, где ступили цыплята, вылупившиеся из *тудуришских яиц*, не прорастает трава; если такой цыпленок перепрыгнет через мертвеца, душа последнего превращается в вампира, если же перелетит над человеком, он умирает, и др. Все эти поверья и запреты соотносятся с созвездием «мифической небесной птицы... Как только Наседка спрячется и начнет высидывать яйца, наступает период хаоса, нарушенного равновесия... и он продолжается до «вылупливания цыплят» и до очередного появления Наседки на небосводе...» [68, 101-106]. В древних мифах циклы являющихся и исчезающих небесных констелляций связываются с *приходящими* и *уходящими* божествами. В фольклорной традиции это сохранено в астральных аспектах священных персонажей (включительно в формах зимних и летних чествований), являющихся проекцией и мультипликацией космогонических моделей эпохи Древнего мира. В этом же направлении еще одним характерным фольклоризированным образом является **святой/святая – андроген Петко/Петка**. В своем мужском *хтоническом* аспекте он **волк** или мифический *предводитель волчьей стаи*. Женское начало проявлено в обрядах осеннего Петкова дня (14 октября), известных как *Куриная церковь*, *Божий дух*

и др. (данные по Д. Маринову [45, 515-516; 60, 85]). У них есть и *характерные топосы проявления* – на *высокой могиле/холме* вне села, на поляне со столетними дубами или другими, хранимыми змеем-хозяином, деревьями, у *каменного оброка/святилища, на кладбище* или на *перекрестке*. Там пожилые женщины жертвуют *черных куриц*, причем кровь птиц зарывается на вершине могилы, в корнях дерева или возле самого *оброка*. Хтонический аспект св. Петки проявлен и в фабуле о сооружении *мостов для мертвых душ*, что косвенно ставит ее в *позицию психопомпа*; в Юго-Западной Болгарии песня исполняется девушками-лазарками на *кладбище до восхода* во время Великого поста и в день самой *Лазарицы/Лазарового дня*. В некоторых селах Пиринского края тогда же совершают *второе погребение* [76, 36-50].

Совсем не нужно напоминать, что курица – древний мифический символ. Здесь можно вспомнить один из шедевров античного искусства – стелу Хадеса и Персефоны, где на коленях и под троном богини изображены эти птицы (Фото 9). В фольклорной культуре курица сохраняет свою древнюю функцию **медиатора**. Ее поведение чаще

всего истолковывается оппозицией *жизнь-смерть* и по нему судят судьбе домочадцев и дома. Эта обрядовая универсалия знакома и болгарам. Например, если *«если курица пропоет петухом к западу»*, это при-



Фото 9. Pinax of Persephone and Hades seated on their thrones.

Italy: 5th century from Locri in Calabria. Museo Nazionale Della Magna Graecia in Reggio di Calabria.

URL: <http://www.Mythinglinks.org/euro~west~greece~Persephone.html>

мета к смерти [45, 89; 77, 157-158]. Некоторые обрядовые действия ведут к забытому почитанию и приношению *хтоническому покровителю* (божеству?), позже конкретизированному как *смерть*: «У болгар есть обычай умиловать *смерть* черной курицей. Когда в одной семье в течение года умрут два человека, при вторых похоронах пожилые женщины зарезают черного цыпленка и тайно опускают в могилу. Целью этого магического акта является предотвращение третьей очередной смерти в семье» [68, 139-140]. «В с. Шишенци, Кульского р-на, говорят, что похороны совершались и с закапыванием целой живой курицы» [17, 139-140, 90]. В этом семантическом плане можно толковать и осетинскую практику посвящать *домовому* (мифическому прадеду, хранителю дома и семьи) черную курицу [10, 52]. В чувашской традиции, хотя и утерявшей более ранние смыслы и забывшей о значении определенного цвета, «обязательно» режут курицу при отправлении осеннего поминального культа (при установлении *юпы*). Птиц приносят в жертву на восходе у столба, подпирающего большие ворота дома; на нем находятся характерные *космогонические символы*, знакомые из индоиранской древности и воспринятые в различных культурах как храмовые и надгробные изображения (Фото 10).

Как в фольклорной похоронно-поминальной сфере, так и вне ее *куриные* и *волчьи* фабулы симметричны и представляют собой синхронно проявляющиеся мифические модели. Они известны из письменной истории о фракийской религиозности, в которой Сын Великой богини матери (*Загрей*) «становится Солнцем (в верхней) и Огнем (в нижней) полусфере» Космоса [26, 105]. Одной из ипостасей Сына в раннем фракийском орфизме является *Аполлон-Волк*, который в этом своем образе равнозначен *зимнему солнцестоянию* [78, 141-142]. Во фракийских и итальянских мистерияльных обрядах проявление Сына-Солнца/Огня обнаруживается и в семантическом ряду *волк-жар=волк-потустороннее солнце* (о ночной огненной орфической обрядности у

фракийцев, в «круглом храме на священной вершине» по описанию Макробия, о волке как о зооморфном образе Сына-Загрея и об Аполлоне-волке см.: [28, 349-350; 26, 280-282]; о *гирпиях/Hirpi* – волках-жрецах, которые е же г о д н о

чувствовали Аполлона у горы Соракт, недалеко от Рима, и проходили по «разгоревшимся углям» (по Плинию), см. комментарий М. Арнаудова: [79, 27]). В позднем фольклорном наследии эта традиция в отрывочном и иносказательном виде проявляется: в хтонической волчьей природе упомянутой выше группы святых (Тодора, Николы, Михаила, Петки/Петко), в распространенном среди болгар веровании, что волки плодятся, поедая «живые угли», притом в первые три *волчьих дня Тодоровой недели* (Северная Болгария), в *Поганое время* (от Рождества до Богоявления – в Страндже, Юго-Восточной Болгарии); по этой причине тогда не выбрасывают золу и угли из очага [68, 106; 80, 316].

Древнее понимание *огня/жара* как *эквивалента потустороннего солнца*, т.е. как *символа Верховного бога в Его хтоническом воплощении* лежит в основе одного общеизвестного обычая, распространенного на изучаемых территориях. Речь идет о следах огня и наличии углей под и возле тела погребенного, в насыпи над ним, отмечаемых в погребениях с древности до наших дней. Принимаю это в качестве су-



Фото 10. Один из столбов/юпа у больших ворот, где совершаются жертвоприношения у чувашей.

www.cap.ru/cap/foto/old-chuvashia/page_01.htm

щественного объединяющего фактора в похоронно-поминальной обрядности, возникшего на базе общих (исходных) космогонических и мифических представлений и их диахронных интерпретаций.

Обычай «бросать в могилу горящие угли... и еще чаще – в засыпку могилы» обнаружен в древнем Тлийском некрополе, в «савроматских погребальных памятниках VII-V вв. до н.э. Данная ритуальная особенность сохранилась у осетин до сего времени...» [81, 71, 74, с литературой]. «Угольная подсыпка под усопшими» была обычным явлением и в аланских погребальных памятниках Северного Кавказа (Змейский катакомбный могильник X-XII вв. в Северной Осетии), в Маяцком некрополе [82, 106, 108]. «Аналогичную картину можно наблюдать и в раннесредневековых каменных ящиках» [30]. Одна из ранних находок в «округлых в плане кострищах» в Поволжье относится к некрополю Измерского селища, VIII в. до н.э. [3]; на Северном Кавказе – в Нальчикской подмогильной гробнице III тыс. до н. э. (на полу похоронной камеры, у северо-восточной стены – следы «небольшого костра» [8, 1, рис. 14, 27].

Угли есть почти во всех болгарских средневековых некрополях (до XIV в.) – «около и под черепом, иногда около ног или перемешанные по всей насыпи... а в некоторых могилах или непосредственно возле них разводили костер как часть похоронного ритуала» [65, 304-308; 83, 285]. В некоторых случаях под скелетом или только под черепом, полностью обуглившимся, находится пласт углей (Северо-Восточная и Южная Болгария) [84, 414].

Опаление могилы, покойника огнем и разведение костра около могилы и над ней известно с ранней кавказской древности до XX в., в болгарской фольклорной обрядности, на землях современной Кабардино-Балкарии, Северной Осетии-Алании, Карачаево-Черкесии и др. «Очистительный» характер этой обрядовой практики, объясняемой «культом огня», стало клише, повторяемым почти всеми болгарскими и иностранными археологами. «Культом огня» и аналогично – «храм огня», что является

религиозным алогизмом, введены в обращение ранними исследователями индоиранских общностей. Выражения вошли в массовое употребление, не будучи соотносены с мифологическим мышлением и социальными моделями древних и средневековых обществ. Они употребляются людьми, которые не знают по крайней мере двух вещей: в царской и в массовой фольклорной обрядности огонь имеет **два аспекта проявления** – как «переносчик»-медиатор и как эквивалент **потустороннего солнца**, т.е. как символ **Верховного бога в Его хтоническом проявлении**. В самом раннем санскритском источнике Агни является **приносителем жертвы и психопомпом** (the chosen Priest, Lord of Sacrifice, flesh-eater); именно в этом своем качестве (медиатора) он призывался во множестве инкантий во время приношений, как правило, в честь высокого божества [41, Book 1. Hymn I, XIII; Book 10. Hymn XX, XXI; Book 10. Hymn 16 и др.]. В погребальной и поминальной обрядности осыпание горящими углями есть своего рода **приобщение к иному миру**, унаследованное от античных представлений об огне как **метафоре потустороннего солнца**. «Пусть будет пред тобой» – говорят чуваша:

«В юна (поминки) чуваша по пути на кладбище проводится обряд... **мостом для покойного**. Мостик могли построить как до приезда кортежа со столбом, так и по приезду. Рядом, чуть повыше от моста, зажигают костер... Тут же устраивают стол и стул, предназначенные опять только для покойника. Далее следуют пение и пляска под аккомпанемент музыкальных инструментов (обычно – волынки)... Пляску открывает старуха: она оборачивается на полночь (к северу! – Р. Н.), подходит к огню, кланяется ему, затем бьет в ладоши и начинает плясать. За ней подключаются все... притом немощных и престарелых поддерживают другие. Впереди идет музыкант и играет... В конце делают три круга вокруг огня. Первый круг делают подальше от огня, второй – поближе, а в третий раз – вплотную у огня, при этом притоптывают огонь и окончательно гасят. Пляска завер-

шается словами, адресованными покойнику: «Пусть будет пред тобой» [85, 102-105, с сокращениями].

Огонь как метафора *потустороннего солнца* дает мне повод закончить этот текст другим фундаментальным представлением, относящимся к фольклорной похоронно-поминальной сфере. Оно заключается в том, что и цари, и простые смертные «переживают» свое потустороннее «бытие» в некоем *обратном, «перевернутом» мире* (в сравнительном плане см.: [38, 159, 171, с литературой]).

Чуваши: В легендах о сотворении, после всемирного потопа, когда Земля и Небо разделяются, «небо забирает половину от того, что на земной поверхности... и оно располагается *вершиной вниз, ветвями к Земле* (курсив мой. – Р. Н.)» [54, 101]. Радуга, созданная Богам, есть граница между мирами живых и мертвых, и если человек перепрыгнет через нее, меняет свой пол, потому что «*в мире мертвых все наоборот* (курсив мой. – Р. Н.)» ([49, 116-117, 134]; у болгар – [45, 16]).

Балкарцы: Тейри-Солнце летом отдает свое тепло земле, а зимой посылает часть тепла в мир мертвых, «чтобы греть их» [51, 302]. Миры живых и мертвых разделяются радугой (меч Тейри/меч жизни – *тейри къылыч/жан къылыч*), которая и является *метафорой* Бога¹; если человек перепрыгнет через нее, меняет свой пол, потому что *в мире мертвых все наоборот* (курсив мой. – Р. Н.) [86, 180-184; 140, 222].

Болгары: В некоторых болгарских селениях бытует представление о том, что небо из стекла, или что на нем укреплено огромное зеркало, в котором отражается *всякая тварь, весь мир* (курсив мой. – Р. Н.) [87, 13].

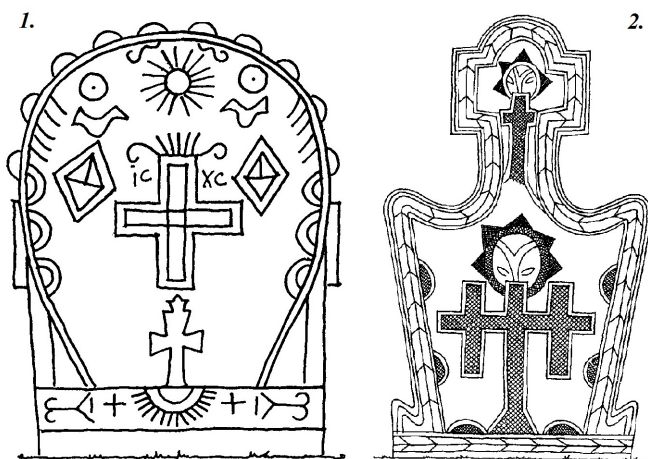
Вайнахи: Солнце освещает два мира: днем – реальный, а ночью – мир теней (земная ночь = потустороннему дню, и *vice versa*. – Р. Н.); *когда у них лето, в потустороннем мире зима* [88, 105, с литературой].

¹ Когда после грозы появляется радуга, балкарцы говорят: «Тейри улыбается/цветет» – инф. Амуш Б. Могаметович, р. 1927 г., с. В. Балкария, Черекский р-н. Р. Н., 2005, КБР.

Осетины: Подземный мир похож на земной, он освещается солнцем и луной после заката за горизонт [9, 244].

Чувашская юпа обрабатывается и вкапывается *комлем вверх*, что, по мнению различных исследователей, обозначает идею о сотворении (о всемирном древе, перевернутом ветвями вниз) или самое состояние «смерти» [54, 101]. Гипотетически этой концепцией можно объяснить зауженные книзу старые болгарские памятники с изображениями перевернутого полусолнца в их нижней части [66, №34, 63, 64, 82 а, б, 145, 148, 150, 163; 89, №9, 34, 36, 38, 113, 206, 224, 266, 268, 289, 355, 369, 530, 537] (Фото 11. 1, 2.), вывернутую наизнанку верхнюю одежду в болгарских поминальных практиках и др. В качестве характерного примера того же можно привести нетемперированную и нестабильную высоту звука оплакиваний на разных территориях – как способ проникновения и *перехода* в «перевернутом» мире. По «логике» этого Порядка *видимое становится невидимым, низкое является кодом высокого*, а сломанное, размешанное, вывернутое наизнанку – вещи, которые кладут в гроб или в гробницу именно таким образом, – *восстанет там в своей целостности*. В поздней фольклорной традиции после зарытия могилы болгары *разбивают глиняный сосуд*, потому что таким образом «умерший берет себе свое» [58, 494]. Осетины в изголовье покойника ставят «в путь» бутылку с аракой (водкой) и чурек. Старик, руководящий похоронами, «первую *разбивает о камень*, а вторую *кидает в сторону*, произнося...: Эта пища и это питье да будут, сколько бы ты их ни употреблял, неистощимы для тебя, пока не достигнешь центра рая» [90, 10-11]. Фото 11.

На рассматриваемых территориях это представление потустороннего прослеживается диахронно, по крайней мере, три тысячелетия тому назад, в археологических находках. Раннюю хронологическую ориентацию дает Нальчикская гробница (по датировке И.М. Чеченова – XXII в. до н.э.), содержащая как деформированные, так и непригодные к употреблению вещи (сосуды, золотые пластины, острия и др.),



1. Женский надгробный памятник, с. Говежда, Западная Болгария, с изображениями «верхнего» и «нижнего»/полусолнца – эскиз [6, 174]

2. Женский надгробный памятник, с. Девене, Врачанско, Средняя Западная Болгария, с «перевернутым» солнцем – эскиз [6, 158]

обработанные с «ритуальной целью» [8, 20, 21]. Среди инвентаря в женских аланских погребениях находятся «детали, часто сломанные в древности (или иногда, видимо, специально, при самом акте погребения). Заметим, что аланы вообще довольно часто предпочитали класть дефектные (?! – Р. Н.) экземпляры... вязальный крючок, боевой лук, стеклянный кубок или простую деревянную чашку» [71]. Та же самая концепция объясняет и сломанные сосуды, переломанное оружие и другие деформированные находки во фракийских некрополях, которые именно в этом виде были годными там для применения. Это типично и для многих раннесредневековых болгарских погребений на Балканах [6, 87; 65, 309]. Здесь я повторю и данные ал Масуди X в. о волжских болгарях, которые давали «наставления» до сжигания покойника (вместе с прислугой и людьми его свиты), говоря: «Мы их сжигаем на этом свете, но зато они не будут гореть в другом мире» [6, 102]; данные косвенно указывают о сущности мира мертвых, обратного земному. По моему мнению, представления о *перевернутом, обратном порядке* потустороннего сохранены в болгарских и кавказских гробницах-костницах, о чем свидетель-

ствует тип реликвариев тленных останков, собранных *в беспорядке и деперсонифицированных*, что предполагает их возрождение (в первоначальной целостности). Конечно, это исследовательское предположение, выдвинутое в поисках раннего религиозного подтекста, утерявшего вербализацию в фольклорной обрядности. В связи с этим особого внимания заслуживает деформирование покойника (проламывание, отчленение головы, конечностей и пр.) в обрядах ингумации, знаковых по упомянутому Измерскому Ананьинскому могильнику VIII в. до н.э., по некрополю болгаро-аланского Маяцкого городища IX-X вв., и по многим другим ранним памятникам. Фракийцы

с середины I тыс. до н.э. недвусмысленно завещали нам ранний уровень веры в орфическое обессмертивание, олицетворенной расчленением тела после смерти [26, 97-98]. Практика расчленения покойника, подобно «культу огня», массово толкуется как апотропейная – потому что надо было «помешать мертвецам выйти из могилы и причинять зло живым» ([6, 87] – о раннесредневековых болгарских некрополях на Балканах). И по сей день пожилые люди в селах могут рассказать о подобных действиях недавнего прошлого по отношению к покойникам, находящихся под угрозой злой метаморфозы. Подобная «борьба со злыми силами» и прочие успокоительные акции типичны для поздних фольклорных интерпретаций, функционирующих «в пользу чего-то...», а не «Во Имя Кого-то...», которые почему-то часто преподносятся в научных текстах от имени исследователей. Ну, если кто-то сочиняет и затем видит злых духов в своем кабинете, пусть прогоняет их апотропейно, как находит...

Оставляю открытым этот текст с несколькими заключительными словами, которые проистекают из самих полевых

материалов. Фольклорная традиция в восточно-европейском треугольнике является результатом многовекового синтеза культур. Очевидно, что тысячелетняя история на этих пространствах имеет свои более или менее изолированные зоны и периоды/этапы «консервации», которые определили как специфику традиционных наследий, так и их переплетение в одной монолитной духовной ценностной системе. Происхождение многих ее компонентов сложно установить точно, скорее, следует иметь в виду культурно-историческую амальгаму и разные обозначения и

перевоплощения родственных идей. Впрочем, этнокультурные и духовные постижения каждого народа состоялись именно благодаря способности продуцировать и воспринимать идеи. Это видно и в похоронно-поминальной обрядности, и в схожих погребальных сооружениях и даже в изобразительных элементах, которые функционируют в разных культурах и эпохах. Вряд ли древний мастер воспринимал это как нарушение «авторского права». И меня не столько интересует, на каком языке говорил он, а во что верили те, которые оставляли дары в могиле...

-
1. Рудницкий Р. Р. О зороастризме у алан в VII-IX вв. // Историко-археологический альманах. 2001. № 7. С. 75-86.
URL: <http://www.kroraia.com/alan/rudnickij.html>
 2. Батчаев В. М. Балкария в XV – начале XIX вв. М.: Институт археологии Кавказа, 2006.
 3. Казаков Е. П. Исследования раннеболгарской экспедиции в Приустьевом Закамье. URL: http://www.da.aaanet.ru/photogallery/photo_r_fr.htm
 4. Айдаров С. С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. М.: Наука, 2001. С. 5-149.
 5. Кызласов Л. Р. Культурные взаимосвязи тюрков и иранцев в VI-XIII вв. (Язык, письменность, религия) // ЭО. 2004. №6. С. 3-13.
 6. Бешевлиев В. Първобългарите. Бит и култура. София: Наука и изкуство, 1981.
 7. Златарски В. История на българската държава през средните векове. София: АИ «Марин Дринов», 1994. Т. 1. Първо българско царство. (Фототипно издание от 1918 г.). Ч. 1.
 8. Чеченов И. М. Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1969.
 9. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008.
 10. Бесолова Е. Язык и обряд. Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
 11. Дашевская О. Д. Поздние скифы в Крыму // Археология СССР. Свод археологических источников. 1991. Вып. Д 1-7.
URL: http://www.da.aaanet.ru/photogallery/photo_r_fr.htm
 12. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. Москва: Наука, 1986.
 13. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925-27 гг. Владикавказ: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1928.
 14. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930-32 гг. Орджоникидзе-Грозный: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1935.
 15. Лозанова Г. Обичаят «второ погребение» у българите – съдържание и функции // Българска етнография. 1991. № 3. С. 52-58.
 16. Кауфман Н., Кауфман Д. Погребални и други оплаквания в България. София: БАН, 1988.

17. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София: БАН, 1990.
18. Попов Р. Някои особености на българските погребални обичаи (По материали от Странджа и Хасковско) // Българска етнография. 1992. №5-6. С. 35-40.
19. Шишков Ст. Н. Материали изъ Даръ-дерско. Пловдив: Дружествена печатница «Единство», 1892. Кн. 4. Родопски старини.
20. Шапкарев К. А. Сборник от български народни умотворения. София: Български писател, 1968. Том първи. Обредни песни. Народни обичаи.
21. Шишков Ст. Н. Няколко историко-археологически бележки и материали изъ живота на българите в Ксантийско. Родопски старини. Пловдив: Търговска печатница, 1890. Кн. 3.
22. Райчевски Ст. Родопските костници и погребалните обичаи в Южна Тракия // Българска етнография. 1992. №4. С. 12-18.
23. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1928-29 гг. Владикавказ: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1930.
24. Арсанукаев Р. Большой Каталог. Чеченские Петроглифы. 2005.
25. Китов Г. Куполните гробници при Равногор в Родопите // Археология. 1989. №3. С. 28-41.
26. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга трета. Назоваване и вяра. София: НБУ, 2002.
27. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1991.
28. Фол Ал. История на българските земи в древността до края на III в. пр. Хр. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1997.
29. Фол В. Мегалитни и скално-изсечени паметници в Древна Тракия. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2000.
30. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992.
URL: <http://iratta.com/alans/>
31. Encyclopedia of Buddhism. Volume One. Robert E. Buswell Jr., Editor in Chief. Ed. by Thomson, Gale. Macmillan Reference. USA, 2004.
32. Болганова М. Архитектура буддийских памятников Средней Азии // San'at №2. 2004. URL: <http://www.sanat.orexca.com/rus/>
33. Хижняк О. С. Строение буддийского психокосма и архитектура древнеиндийской ступы // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2003. Вып. 31. С. 113-116.
34. Литвинский Б. А. Буддизм в Средней Азии (Проблемы изучения) // Вестник древней истории. 2001. № 4.
URL: <http://annals.xlegio.ru/books/bsa1.htm>
35. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000.
36. Генчев Ст. Семейни обичаи и обреди // Добруджа. София: БАН, 1974. С. 265-300.
37. Миллер В. Осетинские этюды. М.: Ученые записки императорского московского университета, 1882. Ч. II. Исследования.
38. Neykova R. Shamanhood and Bulgars. Studia Thracica 11. Sofia: «Prof. M. Drinov», 2009.
39. Миков Л., Лозанова Г. Погребение на свой имот // Български фолклор. 1996. №5-6. С. 88-100.
40. Брыкина Г. А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы. I тысячелетие н.э. // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М.: Восточная литература, РАН. 2001. С. 102-111.
41. The Rig Veda. Ralph T.H. Griffith, Translator. Kotagiri (Nilgiri), 1896. URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>
42. Державин Н. С. Болгарския колонии въ Росии (Таврическая, Херсонская и Бесса-

- рабская губернии) // Сборник за Народни Умотворения и Народопис. София: Министерство на народното просвещение. 1914. № 29. С. 151-152.
43. *Воденичарова А.* Обичаи и обреди при смърт и погребение // Ловешки край. Материална и духовна култура. София: АИ «М. Дринов», 1999. С. 405-422.
44. *Попов Р.* Народен светоглед // Ловешки край. Материална и духовна култура. София: АИ «М. Дринов», 1999. С. 268-292.
45. *Маринов Д.* СБНУ. София: Печатница на д-во Балканъ, 1914. № 28.
46. *Квинто Л., Дрангов Б.* Оловна пластинка с молитви и заклинание от Търновград (XIV) // Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. София: БАН, 1984. С. 239-245.
47. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: ИР, 1990.
48. *Кармышева Б. Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1986. С. 139-181.
49. *Егоров Н. И.* Чувашская мифология. Праздники и календарные обряды // Культура чувашского края. Чебоксары: Чувашское книжное издательство. 1995. Часть I. С. 109-146, 175-229.
50. *Столярова Г.* История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО. 2006. №2. С. 96-115.
51. *Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Восточная литература, 1994.
52. *Елиаде М.* История на религиозните вярвания и идеи. София: «Хр. Ботев», 1997. Т. 1.
53. *Илиев А. Т.* Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини // СБНУ. София: Министерство на народното просвещение. 1891. № 4. С. 231-256.
54. *Трофимов А. А.* Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: ЧНА, 1993.
55. *Чурсин Г. Ф.* Талыши (Этнографические заметки) // Известия кавказского историко-археологического общества (ИКИАО). Тифлис, 1926. Т. 4. С. 15-45.
56. *Бахши Иман.* Джагфар Тарихы. Свод Булгарских летописей. София: Огледало, 2001. Том I.
57. *Заимова Р.* Арабски извори за българите. Хрестоматия. София: Тангра ТанНакРа, 2000.
58. *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София: Наука и изкуство, 1977.
59. *Дроздова Г. И.* Погребальный обряд народов Волго-Камья XVI-XIX в. (по археологическим и этнографическим материалам): Автореф. дисс.... канд. ист. наук. Казань, 2007.
60. *Маринов Д.* Избрани произведения. София: Наука и изкуство, 1984. Том II.
61. *Лукьянов Ф.* Из космогонических поверий абхазцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). 1904. Вып. 34. С. 29-33.
62. *Wilkins W. J.* Hindu Mythology, Vedic and Puranic. Calcutta: Thacker, Spink & Co.; London: W. Thacker & Co, 1900.
63. *Олеарий А. Э.* (1599-1671). Как мы прошли мимо Козьмодемьянска, Чебоксар, Кокшай и Свияжска // Хрестоматия по культуре чувашского края. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2001. С. 78-85.
64. *Travel Guide to Fars.* Tehran: Rowzaneh Publication, 2006.
65. *Меламед К.* За някои средновековни погребални обичаи в Родопите // Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986. София: БАН, 1987. Доклади 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. С. 301-311.
66. *Любенова И.* И гробовете умират. София: АИ «М. Дринов», 1996.
67. *Кузнецова А. Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982.
- URL: http://brown.nord.nw.ru/susan/karachay/iskustvo/b_iskustvo.html

68. Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София: БАН, 1991.
69. Денисов. П. В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1959.
70. Шишков Ст. Н. Материали изъ Даръ-дерско. Родопски старини. Пловдив: Централна печатница на Ед. Дионе, 1887. Кн. 4.
71. Цуциев А. А. Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин: археолого-этнографические параллели // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сб. научных статей. Владикавказ, 2009. URL: <http://iratta.com/materials/sarmaty>
72. Фол Ал. Тракийският Дионис. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1994. Книга втора: Сабазий.
73. Извори за Историята на Тракия и Траките (ИТТ). София: БАН, Институт по тракология, 1981. Т. I.
74. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I.
75. Извори за старата история и география на Тракия и Македония (ИТМ)/Съст. Г. И. Кацаров, Д. Дечев. София: БАН, 1949.
76. Нейкова Р. Лазаричките недели в Югозападна България // Българско музикознание. 1986. №4. С. 36-50.
77. Гъбъов П. К. Вярвания от гр. Видин и др. // СбНУ 36. София: Министерство на народното просвещение. 1926. С. 153-160.
78. Фол В., Нейкова Р. Огън и музика. София: АИ «Марин Дринов», Тилия, 2000.
79. Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди // Сп. БАН. 1912. №IV. С. 1-122.
80. Гребенарова Сл. Календарни обичаи и обреди // Странджа. София: АИ «Проф. Марин Дринов». 1996. С. 305-350.
81. Техов Б. Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Прес, 2002.
82. Винников А. З., Плетнева С. А. На северных рубежах Хазарского Каганата. Маяцкое поселение. Воронеж: Изд. Воронежского университета. 1998. «Археология России», 2005 [сайт].
URL: <http://www.archeologia.ru/Library/Book>
83. Ваклинова М. Проблеми на етногенеза на българите в Родопската област през средновековието // Втори международен конгрес по българистика. София, 1986. Т. 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. София: БАН, 1987. С. 279-293.
84. Въжарова Ж. Славяни и прабългари (по данни на некрополите от VI-XI в. на територията на България). София: БАН, 1976.
85. Салмин А. К. Мост в рай (фрагмент чувашских поминок) // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2003. Вып. 31. С. 102-105.
86. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1991.
87. Георгиева Ив. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983.
88. Кантария М. В. Вселенная в представлениях вайнахов и осетин // СЭ. 1990. №2. С. 104-111.
89. Енчев-Видю И. Български народен кръст. София: АИ «Марин Дринов», 1994.
90. Гатиев Б. Суеверие и предрассудки у осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9. С. 1-83.
91. Филов Б. Куполните гробници при Мезек. София: ИАИ, 1937. №11.