



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

НОВОЕ В ИССЛЕДОВАНИИ ДРЕВНЕЙШИХ РИТУАЛОВ

(О книге Н. Н. Велецкой. «Языческая символика славянских архаических ритуалов», М., 1978, 239 с.)

Изучение славянского язычества остается актуальной проблемой отечественной исторической науки. Несмотря на значительные успехи, достигнутые советскими учеными в исследовании дохристианских воззрений и обрядности славян за последние десятилетия, большой круг вопросов еще не получил должного освещения. Поэтому книга Н. Н. Велецкой, предпринявшей попытку реконструировать один из архаических ритуалов и показать его важную роль в древней религии славян, привлечет к себе внимание специалистов.

Н. Н. Велецкая доказывает, что предки славян знали обычай отправления на «тот свет». Этот обычай, по мнению автора, был вызван к жизни убеждением, что ушедшие на «тот свет» сумеют благотворно повлиять на ход дел тех, кто остался в живых. Отправление к праотцам у древних славян имело тот же смысл, что и описанный Геродотом обычай гетов посылать «вестника... с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время» (с. 135). «...Благополучие общества представлялось зависимым от покровительства предков; одряхлевшие и ослабленные, они казались недостаточно могущественными и в качестве потусторонних покровителей общины и семьи. Их отправляли (на «тот свет». — В. Б.) находящимися в расцвете сил, при признаках наступающей старости» (с. 161).

«Духи предков-покровителей представлялись связанными с природой, способными властвовать или управлять стихиями» (с. 59), и обычай отправлять посланцев на «тот свет» имел тесную связь с сельскохозяйственными нуждами общества. Очевидно, в эпоху, когда были в силе идеи, породившие ритуал, этот обряд совершался как важнейшее общественное действо и имел «специальное приурочение...» (с. 83). «Это ритуальное действо могло отправляться как определенное число раз в году, так и при экстраординарных обстоятельствах...» (с. 84). Обосновать такую концепцию — нелегкая задача, и Н. Н. Велецкая использует в своей работе широкий круг самых разнообразных данных, собирая воедино, как отмечает в предисловии к книге С. А. Плетнева, следы и отголоски этого до сих пор не интерпретированного ритуала (с. 8). Основной метод исследования Н. Н. Велецкой — сравнительно-исторический анализ археологических фольклорно-этнографических и средневековых письменных источников. Гипотеза о связи ритуала отправления на «тот свет» с аграрными культами позволяет ей обратиться к рассмотрению календарной обрядности в поисках данных, которые можно было бы привлечь для реконструкции древнего обычая.

Свою работу Н. Н. Велецкая начинает с рассмотрения языческих представлений славян о смерти и потустороннем мире. Состояние источников не дает возможности полно и детально воссоздать древние воззрения, видимо, всегда бывшие противоречивыми и непоследовательными. Тем не менее автор выявляет в погребальной символике и свидетельствах фольклора следы представлений о космическом характере загробного мира, о связи душ умерших с небесными светилами, о мировом дереве, соединяющем земной и иные миры, о посмертном существовании души на земле, в могиле или близ нее. «Древнеиндоевропейское представление о жизни и смерти как извечном кругообороте превращений ясного выражения у славян не получило» (с. 13), но рудименты его обнаруживаются в фольклорной традиции. При всем своем многообразии древнеславянские воззрения о мире предков были пронизаны идеей взаимосвязанности земного и иных миров.

Во второй главе рассматриваются предания и легенды об отмене обычая убивать стариков, а также сказки, пословицы, поговорки, отразившие этот обычай. На основе материала легенд, по мнению автора, можно установить, что ритуал, во-первых, совершался в разных формах, во-вторых, был общественным установлением, в-третьих, пре-

терпевал длительную трансформацию и позднейшую деградацию. Интересна интерпретация отдельных деталей, позволившая автору извлечь из преданий гораздо больше сведений, чем дало бы одно буквальное их понимание. Так, Н. Н. Велецкая считает, что убежища спрятанного сыном старика — «зерновая яма, амбар, гумно, погреб, или же подполье, особое укрытие под коморой и т. п.» (с. 53) — места отправления ритуала в прошлом.

Немногочисленные свидетельства средневековых письменных источников позволяют заключить, что в X—XIII вв. балтийские славяне предавали старых людей смерти, причем дети или заживо погребали родителей, или убивали их, варили и съедали. Как указывает Н. Н. Велецкая, обычай ритуального съедения предков, уже объяснен: его смысл «заключается преимущественно в приобщении к силе предков, удержании этой силы в своей среде» (с. 63). По ее мнению, и два упоминания в русских летописях о волхвах, которые умерщвляли наиболее почитаемых представителей старшего поколения, якобы задерживающих созревание хлебов (Ипатьевская летопись, 1024 г.; «Повесть временных лет», 1071 г.), могут быть поняты как свидетельства бытования исследуемого ритуала. В «Повести временных лет» под 1071 г. описывается деятельность двух волхов из Ярославля, заявлявших, что знают людей, «кто обилье держит». Появившись в поволжских деревнях, они приказывали привести «лучших жен», утверждая, что одна «жито держать», другая — мед, третья — рыбу и т. п. «И убивашета мнози жены...» (с. 65—68). Автор считает, что в «Повести временных лет» отражена более поздняя ступень обычая, исполнявшегося уже только в женской среде. Разложение ритуала привело к тому, что в этот период причина его исполнения стала восприниматься как следствие (с. 70). В виде пережитка он сохраняется еще некоторое время. Естественно, что угасание обычая происходило неравномерно не только у разных славянских народов, но и у разных групп одной и той же этнической общности.

Наиболее полно ритуал проводов на «тот свет» запечатлен в традиционной календарной обрядности. Очевидно, на том этапе развития религиозных воззрений, когда отправление на «тот свет» перестало пониматься как необходимое условие ожидаемого плодородия земли и устойчивого благополучия общества и уже не совершалось постоянно в архаических формах, аграрная календарная обрядность подверглась значительным изменениям. Ритуал еще жил, но действия календарной обрядности стали приобретать знаковую сущность. Календарная обрядность, освободившись от акта умерщвления людей, сохранила былые формы ритуала, с заменой человека чучелом. При этом обряды календарного цикла претерпели переосмысление и значительную деградацию: направление их дальнейшего развития во многом определялось зрелищной, игровой функцией. Таким образом, календарные обряды и народные игры отнюдь не тождественны архаическому ритуалу — они лишь содержат в себе элементы, позволяющие воссоздать ритуал.

Анализу календарной обрядности и посвящена третья глава книги. В ней Н. Н. Велецкая подвергает разбору различные обрядовые действия славян, состоящие в уничтожении чучела или его знака, предмета-символа (сноп, колос, ветка и т. п.). Это — различные игрища: «проводы весны», «похороны Костромы», «Ярило», «Кострубонько» и др., купальская обрядность, осенние «похороны Кузьмы и Демьяна», обряды масленичного цикла. Развивая взгляды В. Я. Проппа, который отверг привычное истолкование похоронных мотивов в календарной обрядности как пережитков культа умирающего и воскресающего божества и заключил: «Никакого празднования воскресения в русских обрядах и праздниках нет. Праздник состоит не в воскресении, а в умерщвлении»¹, Н. Н. Велецкая высказывает убеждение, что рассмотренные ею обряды являются реликтами ритуала проводов на «тот свет», совершавшегося в разное время года. Отдельные детали календарных обрядов воспроизводят, по мнению автора, не только способы лишения жизни «посланника» (так, в «проводах весны» чучело бросали в воду), но и многие другие действия участников архаического ритуала (передвижение из одного конца деревни в другой «поезда», состоящего из связанных телег, в «проводах весны»; почтительное прощание с «посланником», ритуальные состязания перед преданием огню или воде, оплакивание в «похоронах Костромы»). Небезынтересно впервые предложенное Н. Н. Велецкой толкование смысла прыжков через огонь в купальской обрядности. Не отклоняя традиционного объяснения этого акта как очистительного, она предлагает видеть в прыжках через огонь замену архаического ритуального сожжения. «В пламени сгорало символическое изображение «посланника», сам же он... совершал символический прыжок через него...» (с. 99). В своих предположениях о смысле купальских игрищ автор опирается также на тексты и характер мелодики обрядовых купальских песен, которые звучали грустно, исполнялись «своеобразным напевом, однообразным, протяженным и „архаическим“» (с. 105).

Жатвенная обрядность представляется Н. Н. Велецкой особенно существенной для понимания функциональной направленности ритуала проводов в иной мир. Но, хотя автор и утверждает, что в ней запечатлены разные пережиточные формы древнего ритуала, приведенные в книге материалы говорят об ином: в народных традициях, связанных с жатвой, прежние обрядовые формы не сохранены. Действия с оставленными на поле колосьями («бородой») содержат лишь рудимент символического обозначения самого предмета (если считать, что некогда эти действия производились с живым человеком). Это не значит, что гипотеза Н. Н. Велецкой неверна; однако аргументом в ее

¹ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 95.

пользу может служить, пожалуй, только мелодика жатвенных песен, напоминавших похоронные плачи и причитания. Что же касается масленичной обрядности, то Н. Н. Велецкая, несомненно, права, распознав в ней «наиболее важные данные для реконструкции ритуала умерщвления при признаках старости у древних славян и выявлении идейного смысла сроков календарного приурочения ритуального действия...» (с. 114). Действительно, многие черты обрядов масленицы вполне объяснимы как отголоски исследуемого ритуала. «В масленичной обрядности отчетливо выражен круг действ, вызывающих ассоциации с языческой похоронной тризной» (с. 123). К ритуалу проводов на «тот свет», очевидно, восходят облик и действия ряженных. Наконец, масленичные напевы своим звучанием также напоминают похоронные плачи (с. 136).

В этой же главе рассматриваются некоторые особенности погребальной обрядности и обычаи, возможно, имеющие связь с исследуемым ритуалом. Особый раздел посвящен связи аграрных культов с почитанием предков. Таково в самых общих чертах содержание рецензируемой книги.

Основная концепция автора, утверждающая важную роль ритуала отправления на «тот свет» в древней религии славян, обоснована вполне убедительно и, несомненно, привлечет внимание специалистов. Н. Н. Велецкая сумела свести воедино итоги исследований различных верований и обрядов славян и выявить их органическую связь между собой. Это дало ей возможность разглядеть разрозненные признаки архаического ритуала в явлениях, которые в народном восприятии уже не имели между собой ничего общего. Удачей автора следует признать введение календарной обрядности в круг материалов, содержащих данные для реконструкции ритуала проводов на «тот свет». Плодотворен анализ символов (знаков) того или иного обряда, помогающих раскрыть его смысл. Наконец, к достоинствам книги надо отнести насыщенность обширным сравнительным материалом, без привлечения которого исследование на избранную тему невозможно.

Отдельные частные выводы автора, очевидно, будут оспариваться. Не все истолкования конкретных черт обрядности одинаково удачны. Н. Н. Велецкая, в общем чрезвычайно тщательно отбирающая из совокупности обрядовых действий элементы, которые могут восходить к исследуемому ритуалу, в ряде случаев относит к нему детали скорее всего иного происхождения. Так, трудно принять такую ее интерпретацию масленичного «поезда» из саней: «предназначенные к отправлению на „тот свет“ составляли ритуальную процессию» (с. 119). Вереница саней совсем не обязательно должна быть воспоминанием о проводах в мир предков *группы* людей.

Пытаясь разгадать забытый смысл обрядов, автор не всегда учитывает многообразие возможных истолкований. Так, отмечая, что в масленичных играх отражены разные формы отправления на «тот свет» (сожжение, спускание на санях с горы в овраг и др.), Н. Н. Велецкая воспринимает их как «разновидности в формах» (с. 131), которые, возможно, совмещались в обряде (с. 120). Между тем в данном случае вполне допустимы и иные объяснения. Скорее всего, на позднем этапе существования исследуемого ритуала ряд действий был уже чисто символическим, сохраняясь как воспоминание о более ранней, уже пройденной стадии. Так как способ умерщвления определялся взглядами на характер потусторонней жизни, то к древнейшим формам проводов на «тот свет» следует отнести потопление в воде или сбрасывание с горы в пропасть (овраг), связанные с представлениями о местонахождении загробного мира под водой или под землей. В частности, сбрасывание человека вниз начинало и воспроизводило в ритуале его дальнейший путь в подземный мир предков. С перемещением мира предков на небеса обряд, очевидно, включил в себя другой способ проводов в потусторонний мир — сожжение, а прежние способы уже лишь обозначались в обряде, но не совершались. Нельзя исключить также, что способ отправления зависел от времени года, от того, к какому божеству направлялся посланец.

В книге Н. Н. Велецкой остались неосвещенными некоторые вопросы, имеющие теснейшую связь с ее исследованием. Так, не объяснен смысл названий чучела. Автор не опровергает предположения, что названия типа Кострома и Купала могут быть именами божеств (с. 90), допускает, что «в основе названия лежит имя собственное» (с. 103). Но почему в календарных обрядах чучело — «заместитель» посылаемого в иной мир предка — носит название божества? На этот вопрос в книге нет ответа. Читатель, несомненно, заметит повторы и отдельные неточности (на с. 98, например, говорится, что геты своих посланников к богам бросали на *мечи*, хотя Геродот пишет о копьях, — ср. с. 135). Однако для правильной оценки рецензируемой работы важнее не выискивать в тексте погрешности и частные спорные положения, а попытаться указать на круг проблем, для дальнейшей разработки которых исследование Н. Н. Велецкой открывает новые возможности.

Работа Н. Н. Велецкой имеет непосредственную связь с известной книгой В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники». В этой книге В. Я. Пропп подтвердил правильность трудовой теории происхождения календарных обрядов и обычаев, вскрыл их сельскохозяйственное содержание, а также показал, что по своей структуре, по характеру и смыслу обрядовых действий календарные празднества русских, совершавшиеся в разные сезоны, похожи друг на друга. В. Я. Пропп пришел к выводу, что особенно аграрных праздников во многом определены культом предков. Рассматривая вопрос о первооснове календарной обрядности, он отверг концепцию Дж. Фрезера, согласно которой истоки календарных празднеств следует искать прежде всего в культе уми-

рающего и воскресающего божества растительности. «Применение теории умирающего и воскресающего божества к русским аграрным праздникам объясняет многое, но далеко не все», — писал В. Я. Пропп² «Русский обряд по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы... Он показывает земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах»³.

По мнению В. Я. Проппа, существа, уничтожаемые в русском обряде, не принадлежат к числу божеств. Они являются воплощением растительной силы земли. «Можно сказать, что существа, представляющие собой растительную силу, — недоразвившиеся божества... Древнейшая фаза состоит в том, что воплощением силы является дерево». Затем силы отделяются от дерева, народная фантазия придает им облик человеческого существа, впоследствии антропоморфное существо получает имя. «Это еще не обожествление, но ступень к нему»⁴. Русские праздники, как считает В. Я. Пропп, запечатлели в себе стадию, предшествующую культу самостоятельных божеств плодородия, которые представлялись умирающими и вновь возвращавшимися к жизни.

Путь эволюции русского обряда в том виде, в каком его наметил В. Я. Пропп, выглядит чрезмерно упрощенным. Трудно согласиться и с мнением, что уничтожаемое в обряде существо не было божеством; очевидно, в какой-то момент обряда его с божеством отождествляли. Однако главное в книге В. Я. Проппа — не эти спорные заключения. Новаторское значение его работы состоит в обосновании вывода большой научной важности: русские обряды нельзя понять, если их интерпретировать как пережитки культа умирающего и воскресающего божества. При этом В. Я. Пропп вовсе не отбрасывает теорию Дж. Фрезера. По существу он скорее развивает ее, характеризуя отраженные в русской обрядности ритуалы как более раннюю ступень рассмотренного английским ученым явления. Концепция В. Я. Проппа делает понятными многие специфические черты календарных празднеств, но не объясняет саму ритуальную канву. Почему убивалось воплощающее растительную силу существо? Мы не находим ответа на этот вопрос в книге В. Я. Проппа, как не находим и объяснения первоначального смысла целого ряда обрядов, которые он рассматривает в ходе исследования (например, катания с гор, качания на качелях и др.)⁵. Очевидно, исследователь сам ощущал, что ритуальная сторона аграрных праздников пока остается загадкой. «Хотя работа внешне закончена, по существу еще далеко не все решено до конца», — писал он в заключении своей книги.⁶

Н. Н. Велецкая, приняв многие выводы В. Я. Проппа, и, что важнее всего, его методический подход к изучению календарных праздников, пошла значительно дальше в анализе одного из самых главных элементов праздничного ритуала — уничтожения существа, изображенного чучелом или его заменителем-знаком. Она предложила свое решение вопроса, впервые выдвинув концепцию ритуала проводов на «тот свет» как архаической формы культа предков. Если В. Я. Пропп не нашел места для почитаемых предков в своей схеме эволюции от дерева, воплощавшего растительную силу, до аграрного божества, то Н. Н. Велецкая увидела в идеологии культа предков первооснову праздников, определившую их обрядовую специфику.

Повторим, что Н. Н. Велецкая не сводит всю календарную обрядность к ритуалу отправления на «тот свет». Увлеченная целью выявить аргументы для подтверждения своих выводов, она, естественно, анализирует те черты календарной обрядности, которые могут быть объяснены как следы рассматриваемого ритуала, однако этими чертами обряд для нее не исчерпывается. «Ритуалом проводов „посланников“ в значительной мере определялось формирование структуры и знаковой символики обрядового цикла языческих славян...» — вот позиция автора (с. 203). Н. Н. Велецкая подчеркивает, что рудименты интересующего ее обряда «трудноуловимы под пластом длительных и разнородных наслоений» (с. 76; см. также с. 129) и т. п. И все же, чтобы исключить возможность быть понятой неверно, ей следовало бы с большей ясностью сформулировать свое понимание обрядности как синкретического явления, вобравшего в себя отголоски разных культов, разных форм религии, указать, что ее концепция не противоречит выводам ученых, которые обоснованно отмечают пестроту элементов календарной обрядности, ее насыщенность магическими действиями, пережитками почитания земли, культа плодородия⁷.

Значение гипотезы ритуала проводов на «тот свет» не сводится лишь к новой трактовке исконного смысла одного из существенных элементов календарных аграрных праздников. Исследование Н. Н. Велецкой позволяет по-новому взглянуть на ряд других явлений. Ее работа, в частности, вскрывает еще неизученный пласт в древних верованиях не только славян, но и широкого круга народов Евразии и тем самым способствует более глубокому пониманию раннего этапа формирования религиозных верований значительной части человечества. Книга показывает, что традиционная характеристика культа предков, казалось бы, хорошо изученного уже в прошлом веке, нуждается в существенном пересмотре и дополнении результатами тщательного иссле-

² В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 94.

³ Там же, с. 98.

⁴ Там же, с. 98—99.

⁵ Там же, с. 126—127.

⁶ Там же, с. 136.

⁷ В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979, с. 262—272.

дования архаических форм этого культа. В книге Н. Н. Велецкой также освещены истоки рассмотренной Дж. Фрезером традиции ритуального умерщвления царей-жрецов; теперь нет сомнения в том, что начальный смысл обычая восходит к идеологии культа предков. Древняя традиция предавать смерти людей при первых признаках старения со временем утратила всеобщее применение и закрепилась лишь за узким кругом лиц, наделенных функциями жрецов.

Есть ли генетическая связь между реконструированным Н. Н. Велецкой ритуалом и культом умирающего и воскресающего божества? В рецензируемой книге не ставится этот вопрос, однако нельзя исключать, что при более детальном изучении ранних форм аграрных культов, на почве которых впоследствии сформировалось почитание земледельческих божеств, эта связь может быть установлена.

В книге Н. Н. Велецкой освещена большая и интересная проблема. Нетрудно предвидеть, что в ближайшее время появится ряд работ, подтверждающих концепцию Н. Н. Велецкой или вносящих поправки в ее положения на основе новых фактов. Хочется надеяться, что и сама Н. Н. Велецкая продолжит свою работу, выйдя за границы славянского материала. Ближайшей задачей исследования является смелое расширение региона, в пределах которого следует разыскивать необходимые сведения. Уже использованные в книге сравнительные данные показывают, что ритуал был известен на большей части Евразии, причем не только у индоевропейских народов. Однако сравнительный материал привлекался автором лишь для уточнения и разъяснения славянских обычаев и поверий. Теперь, на следующем этапе работы, надо развернуть тщательное изучение традиций других народов; есть все основания полагать, что могут выявиться данные, не сохранившиеся в обычаях славян.

Бесспорно, богатый материал даст Средняя Азия. Легенды о прекращении обычая убивать стариков хорошо известны в этом регионе. Ряд вариантов такой легенды записал у таджиков Н. А. Кисляков; Н. Н. Велецкая использует его материалы. Добавим, что эта легенда характерна не только для таджикского, но и для казахского⁸, узбекского⁹ фольклора; по сообщению Г. П. Снесарева, легенду о том, что в глубокой древности сухих стариков отводили умирать в горы, знают в Хорезмском оазисе; я слышал ее у узбеков Зеравшанской долины и юго-западных туркмен. Правда, Н. Н. Велецкая упоминает в своей работе об одном среднеазиатском обычае (с. 69—79), однако эти сведения нуждаются в серьезной перепроверке. Гораздо большие результаты принесет анализ жатвенной обрядности (в частности, таджиков и узбеков), в которой прослеживаются черты погребального ритуала¹⁰. Ритуальные маслиничные состязания могут стать более ясными, если их рассматривать на фоне данных о ритуальных новогодних состязаниях у народов Средней Азии¹¹. В свете выводов Н. Н. Велецкой следует проанализировать бытовавший в Средней Азии в прошлом обычай человеческого жертвоприношения реке при трудностях в проведении оросительных каналов. Известно, что в воду сталкивали безродных людей, чья смерть останется незаметной, но шутливая традиция сталкивать в воду мираба, распорядителя воды, позволяет допускать, что некогда в жертву реке приносили не случайных прохожих¹². На берегах Сыр-Дарьи бытовало предание о том, что в старину при сооружении арыков убивали людей, «преимущественно стариков», чтобы «вода пошла». Убитого зарывали в голову арыка¹³. Быть может, среднеазиатский материал позволит понять, почему чучело в обряде иногда носит название божества. Так, у таджиков и узбеков опытный и уважаемый крестьянин, совершавший ритуальную первую весеннюю вспашку, считался во время обряда воплощением святого, покровителя земледелия. Не отождествлялся ли и в ритуале отправления на «тот свет» убиваемый с божеством?

Весьма плодотворным будет изучение обряда вызывания дождя, состоящего в потоплении чучела, которое прежде носят по деревне с пением особых песен и сбором продуктов для коллективной трапезы. Этот обряд в различных локальных формах был широко распространен в Средней Азии, на Кавказе, в Восточной Европе. Некоторые ученые возводили его к человеческим жертвоприношениям древности, но не объясняли, какими воззрениями оправдывалась необходимость жертвы. Н. Н. Велецкая ясно го-

⁸ Г. Н. Потанин. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки.— «Живая старина», в. II—III, 1916, с. 157—158; С. А. Қаскабасов. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972, с. 90—91.

⁹ Сказка «Жестокий шах». — «Узбекские народные сказки», Ташкент, 1955, с. 321—324; «Узбекские народные сказки». Ташкент, 1976, с. 304—308.

¹⁰ И. Мухиддинов. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975, с. 103; «Таджики Каратегина и Дарваза», ч. I. Душанбе, 1966, с. 130; М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957, с. 213—215.

¹¹ См., например, С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, с. 282 и др.

¹² Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 238; С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 295; И. Мухиддинов. Указ. раб., с. 100—101; Н. Г. Петрусевич. Краткие сведения о туркменском населении между старым руслом Аму-Дарьи (Узбоем) и северными окраинами Персии.— «Изв. Кавказского отдела Имп. РГО», т. VI, Тифлис, 1879—1881, с. 58.

¹³ Н. Дингельштедт. Опыт изучения ирригации Туркестанского края. Сыр-Дарьинская область, т. 1. СПб., 1893, с. 121, примеч. 1.

ворит о том, что такой обряд (болгарская додола и т. п.) является результатом «трансформации ритуального потопления отправлявшихся на «тот свет» предков...» (с. 66). Правда, в своей книге она лишь однажды обратилась к материалам обрядности вызывания дождя (с. 161—162). Между тем рассмотрение указанных действий направленных на изменение погоды, по праву должно быть выделено в особый раздел исследования. В разных формах обряда распознаются разные черты ритуала отправления на «тот свет». В среднеазиатских обрядах («ашаглон», «сус-хотин» и др.) чучело изображало старуху; кое-где вместо чучела процессия водила женщину, которую впоследствии заставляли купаться в реке до тех пор, пока она не начинала громко плакать¹⁴. У гагаузов для обряда делалось изображение человека, на голову и руки которого ставили свечи. Его оплакивали, как мертвеца, и погребали на берегу реки или источника. Смысл действий понимался так: «Мы тебя оплакиваем, а ты скажи богу — пусть даст нам дождь»¹⁵.

Другим отголоском ритуала отправления на «тот свет», связанного с вызыванием дождя, является распространенное у многих народов поверье, что мертвые могут повлиять на погоду. На Кавказе (где также известно предание об убиении стариков)¹⁶ бытовал запрет тревожить могилу, обнажать кости мертвеца, ибо это вызовет непогоду и дождь. И, напротив, если дождь был нужен, в могилу лили воду. Так, в одном из аварских селений, «чтобы вызвать дождь, разрывали могилу шейха, поливали череп водой...»¹⁷. Таджики в аналогичных случаях брали из старой могилы череп и клали его на дно реки¹⁸. По другому сообщению, «...для вызывания дождя... из могилы выкапывали череп шахида (мученика за веру) и клали его в воду или пускали воду на кладбище...»¹⁹. У народов Поволжья засуха объяснялась «деятельностью» мертвецов, бывших при жизни колдунами²⁰. В основе подобных поверий должно лежать древнее убеждение в тесной связи водной стихии с миром мертвых, возможно, некогда предписывавшее и хоронить трупы в воде.

Культ, как известно, сопряжен с мифом. Славянский материал не сохранил мифа, сопутствовавшего ритуалу отправления на «тот свет». Вполне возможно, что отголоски этого мифа будут выявлены в грузинских преданиях, легендах и песнях о погибшем охотнике, возлюбленном богини Дали²¹.

В дошедших до нас записях смерть охотника происходит по воле Дали. В сванской версии охотник гибнет после появления белого тура (оленья, козы и т. д.) на празднестве. Во время священного хоровода в последнюю неделю масляных белых тур неожиданно врывается в круг танцующих и, пробежав «меж бедер» охотника Беткила, удаляется в горы. «По просьбе пораженных односельчан охотник Беткил пускается в погоню за животным, которое заводит его на вершину горы»²². Очутившись на вершине, он видит, что обратного пути нет. Это Дали, владычица скал и зверей, приняв образ тура, заманила его в горы, чтобы погубить.

Причина гибели охотника — месть Дали. Разные версии преданий по-разному объясняют, чем вызван гнев божества (утрата подаренного ею предмета, разглашение тайны об их любовной связи и т. п.). Однако, хотя Сванетия сохранила, по мнению Е. Б. Вирсаладзе, древнейшую, наиболее архаическую ступень предания о смерти охотника, «дonesла почти нетронутой связь этого сюжета с грузинской мифологией»²³, вполне вероятно, что гнев Дали, чем бы он ни был мотивирован, является позднейшим объяснением причины смерти охотника, утвердившимся с забвением иных, первоначальных воззрений, оправдывавших необходимость смерти. Так, была ли тайной близость охотника и Дали? Есть легенды, в которых говорится, что жена охотника увидела Дали, спящую рядом с ним, и оказала божеству знаки почтительного внимания. Несомненно, любовные отношения охотника с богиней — очень архаический сюжет, причем связанный с причиной его смерти, но вряд ли гибель охотника была вызвана таким бытовым мотивом, как ревность Дали. В этом плане чрезвычайно интересно заключение Е. Б. Вирсаладзе: «Являясь партнером Дали в вечно повторяющейся весенней

¹⁴ См.: М. Р. Рахимов. Указ. раб., с. 210—211; Р. К. Кадыров. Обрядовый фольклор таджиков Южного Узбекистана. М., 1964, с. 2—3.

¹⁵ А. И. Манов. Потеклото на гагаузитѣ и тѣхнитѣ обичаи и нрави. Варна. 1938, с. 121—123.

¹⁶ Ср. Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 171—172; см. также «Ногайские народные сказки». М., 1979, с. 173 (сказка «Ум старика»). Аналогичные сведения о лезгинах сообщил мне Г. А. Гаджиев (Ин-т истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР).

¹⁷ З. А. Никольская. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев. — Вопросы истории религии и атеизма, т. VI, М., 1959, с. 323.

¹⁸ И. Мухиддинов. Указ. раб., с. 101 (там же ссылки на другие работы).

¹⁹ М. Рахимов. Зеравшанская этнографическая экспедиция 1958—1961 гг. — Изв. отделения общественных наук АН Таджикской ССР, № 1 (32), Душанбе, 1963, с. 55.

²⁰ С. Габиев. Темнота народная. — Газ. «Заря Дагестана» 31 октября 1912 г. (цит. по кн.: Л. И. Климович. Ислам, М., 1965, с. 268).

²¹ См. Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.

²² Там же, с. 63.

²³ Там же, с. 67.

мистерии, охотник с самого начала обречен, как избранник богини»²⁴. Возможно, архаический миф был в значительной степени повествованием о том, кто и почему был лишен жизни как посланник к божеству. Возлюбленный Дали более других подходил для этой роли. Связь смерти охотника с волей божества в мифе позволяет нам предположить, что и в ритуале исполнители его ожидали каких-то знаков свыше, чтобы определить, кто будет лишен жизни как «посланник» на «тот свет».

Если допустить, что грузинские предания связаны с ритуалом отправления в иной мир, естественно искать в грузинских традициях следы не только мифа, но и самого ритуала.

Грузинские предания сохранили деталь, которая может быть истолкована как воспоминание о древнем ритуале. Обратим внимание на следующую подробность: родственники охотника сами приближают его гибель, стреляя в ремешок, на котором он висит, зацепившись за скалу, обреченный на смерть. По легендам, это делается с благой целью облегчить его страдания, но нет уверенности, что здесь точно воспроизведена первоначальная логика мифа. Грузинские предания об охотнике дошли до нас переосмысленными, и многие прежние представления, на основе которых некогда возник миф, забыты. Отдельные детали преданий или текстов обрядовых песен уже не поддаются интерпретации. Так, пока неясна связь с мифом или обрядом упоминания о невестке, каким-то образом способствовавшей гибели охотника (напомню, что подобное глухое упоминание о невестке встречается и в славянском материале).

Охотник гибнет, падая со скалы; заметим, что, по кавказским легендам, умерщвляемых стариков также сбрасывали со скалы. Охотник грузинских преданий не старик в современном понимании слова, он уходит из жизни в расцвете сил (о чем свидетельствует его связь с Дали), но не молодым (о чем свидетельствует наличие невестки). Наконец, мрачный, траурный характер обрядовых песен (по существу плачей) также вводит предания о гибели охотника в круг материала, который заслуживает рассмотрения с точки зрения гипотезы Н. Н. Велецкой.

Как уже говорилось (в связи со славянским материалом), сбрасывание с горы было, видимо, одним из древнейших способов ритуального лишения жизни; грузинский материал позволяет развить эту точку зрения. На первый взгляд может показаться, что обстоятельства гибели охотника, разбившегося о скалы, отражают особенности кавказского ландшафта. Но ведь Дали могла убить охотника иными способами²⁵. Очевидно, сама форма отправления на «тот свет» — путем сбрасывания со скалы — имела некогда ритуальный смысл, возможно, внушенный представлениями о мире мертвых как о «нижнем» мире. Грузинские традиции донесли до нас уникальный пережиток архаического ритуала в сфере обрядности: в ряде мест в Грузии жертвенное животное, закланное на святилище, скатывали по отвесной скале вниз²⁶.

Если связь грузинских преданий с ритуалом отправления на «тот свет» удастся доказать, это будет означать, что грузинский фольклор сохранил отголоски более ранней стадии данного обычая, чем представленная в славянской традиции. Ритуал, реконструируемый по славянским материалам, связан с аграрным культом, в основе грузинских сказаний и баллад лежит охотничий миф. Для интерпретации славянского материала немаловажно также, что образы Дали и ее возлюбленного, охотника, находят убедительную параллель в сфере аграрных культов — это божественные пары Аттис и Кибела, Озирис и Изида и т. п.²⁷. Следовательно, славянский ритуал отправления на «тот свет» имеет генетическую связь с культом умирающего и воскресающего божества, и исследователи должны или вскрыть эту связь, или объяснить, почему она не прослеживается в традициях славян.

Сейчас еще трудно предусмотреть характер всех данных, которые составят основу дальнейшего исследования ритуала отправления на «тот свет». Однако нет сомнения в том, что анализ новых сведений углубят наше знание архаических религиозных верований, общих для многих древних народов Евразии. Одни только приведенные выше среднеазиатские материалы показывают, что выводы, сформулированные в книге Н. Н. Велецкой, могут оказаться плодотворными для развития исследований в области ранних форм религии.

В. Н. Басилов

* * *

Н. Н. Велецкая в кратком введении к своей книге «Языческая символика славянских архаических ритуалов» формулирует исходные положения, которыми руководствуется при освещении своей темы. Автора занимает ритуал проводов на «тот свет» как составной элемент культа предков. Материал изучения — рудименты этого древнейшего ритуала в фольклоре разных народов, в первую очередь славян. Уверенность

²⁴ Там же.

²⁵ То же самое можно сказать, комментируя киргизскую сказку «Чыныбек». Глупый хан хочет, по наущению героя, отправиться на «тот свет», чтобы встретиться со своим отцом. Как поступает герой? «Чыныбек попросил аркан в сто сажней, большой чурбан и повел хана на вершину горы. Там привязал хана арканом к чурбану и сбросил вниз» («Киргизские народные сказки». Фрунзе, 1977, с. 31). Согласимся с тем, что герой имел возможность и другими путями убить злого хана.

²⁶ Е. Б. Вирсаладзе. Указ. раб., с. 120.

²⁷ Там же, с. 115—119.

в плодотворности анализа внушена автору традиционной устойчивостью фольклора. Преобразованные и трансформированные элементы «протославянской и общеиндоевропейской древности» достаточно сохранялись до самого недавнего времени. И задача состоит в том, чтобы установить в них древний бытовой пласт и на его основе реконструировать первоначальный вид и состояние ритуала.

При решении столь трудной задачи сразу встает вопрос о «научной и методологической позиции» (с. 10), которую по необходимости обязан занять исследователь. Н. Н. Велецкая пишет: «Результаты изысканий генезиса ритуальных явлений, семантики архаических образов, символики знаковой системы фольклора во многом зависят от самого подхода к исследованию...» (там же).

Уяснение происхождения социальной и бытовой функций пережиточных явлений давно занимает ученых. Обычный путь, которым шли многие исследователи, — рассмотрение поздних (XIX и XX вв.) фольклорно-этнографических данных, движение «от известного к неизвестному» (с. 10—11). Но этот путь, по верному замечанию Н. Н. Велецкой, не сулит больших успехов: загадка позднего фольклорного и ритуально-бытового явления сама по себе нуждается в разгадке, в выяснении того, каким это явление было в прошлом. Автор предпочитает сравнительное, перекрестное изучение доступных науке фактов, исходя из идеи о типологическом сходстве ритуалов в быту и отражения их в фольклоре разных народов. Но типологическое изучение фольклора и быта — не изобретение наших дней. Конкретные методы такого изучения различаются так же, как различаются научные концепции, частью и основой которых является исследовательский метод. Каков же метод автора?

Следуя давней традиции конкретного исторического изучения темы, Н. Н. Велецкая предпочла чисто умозрительным реконструкциям исследование древнейшего состояния ритуала на основе достоверных данных, извлекаемых из разных фольклорных и письменных источников.

Привлекаются многочисленные сведения о конкретных обычаях и обрядах народов разной этнической принадлежности, разного уровня культуры. Не оставлены без внимания даже малейшие намеки на отношение, казалось бы, далеких обрядов к изучаемому ритуалу. Основанием для сближения между собой разнохарактерных сведений, извлекаемых из фольклора и письменных источников народов разных эпох (от древнеиндоевропейской до античной, средневековой и восточнославянской), сделано в свою очередь реконструируемое языческое представление о смерти и вечности, о переходе от смерти к новому состоянию, к продолжению жизни в новом облике. Широкий «мировоззренческий» и в значительной степени новый подход к анализу фактов пролил свет на разрозненные элементы типологически сходного у разных народов ритуала. Автору удалось понять основную функциональную сущность ритуала проводов пожилых людей на «тот свет», в мир предков, — «чтобы с помощью их поддерживать нормальное течение жизни на Земле» (с. 203). Проанализированные рудименты древнего ритуала позволили по-особому осмыслить календарный и похоронный комплекс в структуре славянских обрядовых циклов — и в этом состоит успех автора. Святочное-новогоднее, масленичные, весенне-летние, жатвенные и осенние обряды в свете типологических данных об одном из архаичнейших ритуалов предстали как некая цельная мировоззренческая система понятий и представлений, ведущих к объяснению загадочных, до сей поры остававшихся непонятными, явлений.

Н. Н. Велецкую занимает, так сказать, «суммарное», итоговое, общее толкование ритуала и его рудиментов, реминисценций в позднем фольклоре и быту. Стадиально-историческая эволюция ритуала не входит в ее задачу (см. соответствующее замечание в книге на с. 162). Успех тем более важен, что исследование архаических ритуалов затруднено недостаточной изученностью общеиндоевропейского и праславянского компонентов в поздних славянских народных культурах.

На пути к решению своей задачи Н. Н. Велецкая, естественно, столкнулась и с рядом сложностей; нередко ее соображения кажутся более догадками, чем твердо установленным фактом. Но прежде чем отметить ряд натяжек и сомнительных толкований автора, целесообразнее высказать одно общее критическое замечание. Уже в начале исследования обращает на себя внимание утверждение: «...Языческие ритуалы формировались на почве конструкций о системе мироздания, созданных языческим мышлением, перемены же в мировоззрении ведут к трансформации прежнего ритуала» (с. 10). К этой мысли автор возвращается неоднократно по частным и общим поводам. По мнению Н. Н. Велецкой, ритуальные явления, в том числе обычай умерщвления людей, коренятся в «идеологических представлениях общества», отсюда выводятся и «функциональное назначение ритуала» (с. 71); «Корни... ритуала уходят в языческие представления об извечном кругообороте жизни — смерть — жизнь...» (с. 162). Связь религиозных мировоззренческих понятий и соответствующих ритуалов несомненна, но возникает вопрос: можно ли считать мировоззрение исходным моментом, почвой формирования ритуала? Не являются ли такой основой для возникновения ритуала, равно как и всего мировоззрения, практические нужды и заботы, общественное бытие народа? Н. Н. Велецкая, разумеется, не исключает этой мысли, так как исходит из принципа историко-материалистического объяснения явлений. При выяснении функции ритуала этот принцип принят во внимание. Но, думается, автор все же слишком односторонне акцентирует зависимость ритуала от мировоззренческих понятий. Исходной мыслью Н. Н. Велецкой определяется и композиция книги. Изучению рудиментов ри-

туала в календарных обрядах и похоронах предшествует глава «Языческие представления о смерти и вечности». Идея, положенная в основу подхода, определяет и внутренний полемический смысл изложения, хотя автор избегает открытого спора с кем-либо. Так, говоря о прыжках, предусмотренных правилами обрядовых действий на русской масленице, в сербском танце и во время македонских русалий, Н. Н. Велецкая отвергает толкование этих действий как продуцирующей магии (с целью получить высокие хлеба). Она считает «такое осмысление их ...вторичным или второстепенным». Взамен этого предлагается толкование прыжков как «символизации направленности в космический мир, т. е. они являются своего рода магическим знаком предназначенности ритуала» (ритуала отправления на «тот свет». — В. А.) (с. 134). По мнению Н. Н. Велецкой, в различных современных работах обнаруживается «односторонняя тенденция представлять традиционные календарные ритуалы как искони праздничные» (с. 137). Действительно, в науке утвердился взгляд на аграрную праздничность как выражение особого мировоззренческого осмысления сезонных циклов сельскохозяйственных работ. Обрядовая магия является частью заботы о земном благополучии, судьбе урожая и пронизана стремлением избежать капризов погоды. Этот взгляд обставлен достаточно сильной и разнообразной аргументацией (из новейших работ можно назвать исследования В. И. Чичерова, В. Я. Проппа, В. К. Соколовой). Думается, у автора не было оснований высказывать сомнение, ведущее к общей переоценке этого взгляда (для этого требуется солидная встречная контраргументация). Н. Н. Велецкая могла бы удовлетвориться частными поправками к тем моментам концепции, где обнаруживается серьезность нового, более глубокого осмысления явлений в свете предпринятого анализа.

Читатели книги Н. Н. Велецкой без труда заметят ряд очевидных натяжек, вызванных своего рода «генерализацией», преувеличением значимости изучаемого ритуала в составе календаря и похорон. Отзвуком обряда умерщвления стариков автор считает выражение из «Почтения» Владимира Мономаха: «Азь худый, сея на санех», — и украинские поговорки: «Садовить на саночки», «Сбыраеця на саночки», «Хоче їхати на саночках» (см. с. 72). Но откуда видно, что это именно след ритуала умерщвления? Не проще ли осознать обряд похорон на санях как отражение понятий о далеком странствовании, которое предстоит покойнику? Столь же предвзято толкуется русская пословица «Есть старый — убил бы его, нет старого — купил бы его» (см. с. 73). Она не имеет никакого отношения к изучаемому обряду. Предвзято истолковано скакание через костер на праздник Купалы. Общеизвестное толкование этого обычая выводится из представления об очистительной силе огня, и оно куда более естественное, чем толкование скакания как редукции ритуала «отправления в космический мир обоженных предков» (с. 96). Вызывает сомнение и предположение, что лустая бочка, обрядовый предмет многих народных ритуалов, имеет отношение к «славяно-балканской форме преждевременного умерщвления стариков». По другому, столь же сомнительному соображению автора, бочка — «знак, обозначающий предстоящую тризну: бочка могла сохраниться от языческого ритуала, когда ее наполняли хмельным напитком» (см. с. 116). Не проще ли считать бочку просто бочкой, так же как в другом случае колесо — колесом, а не «знаком отправления в космос» (там же).

Необоснованных предположений и аналогий довольно много в книге Н. Н. Велецкой, и они ослабляют доказательную аргументацию основной идеи автора.

Кстати сказать, Н. Н. Велецкая волюно пользуется понятием знака и знаковости. Всякий знак — заместитель предмета или явления, но не всякий заместитель — знак. Масленичное чучело — образ человека, но не знак. Семиотическая терминология автора в ряде случаев — просто дань модному направлению в науке, а не результат действительной необходимости. Обоснованность в употреблении семиотических терминов — особая тема, она еще ждет освещения в науке.

Исследование Н. Н. Велецкой выполнено с привлечением большого числа источников. Автор внимательно изучил существующую обширную литературу, как отечественную, так и зарубежную. Однако в библиографии специалисты найдут сведения не только о работах, непосредственно относящихся к теме, но и о таких, которые имеют к ней самое отдаленное отношение (например, пятитомник «Избранных работ» Н. Я. Марра и др.).

В заключение остается заметить, что, несмотря на натяжки в толковании некоторых народных ритуалов, книга Н. Н. Велецкой демонстрирует плодотворность конкретно-исторических разысканий в труднейшей для анализа области. Результаты исследования существенны для дальнейшего изучения и реконструкции древнейших пластов этнической культуры.

В. П. Аникин