

Михаил Алексеевский

## Мотив оживления покойника в северно-русских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст

Утверждение о том, что причитания являются импровизационным жанром, давно стало общим местом в фольклористике. Между тем, как отмечали А.А. Горковенько и Л.М. Ивлева, в различных видах причети соотношение импровизации и устойчивых мотивов и образов неодинаково. Если в похоронных плачах вопленица чаще всего импровизирует, то в поминальных плачах используются *«лишь наиболее устойчивые мотивы и образы жанра. <...> Собственно эпическая (описательная) часть сведена, таким образом, до минимума»* [Горковенько, Ивлева 1974: 248].

Отсутствие импровизационного момента в поминальных причитаниях авторы объясняют тем, что эти причитания записываются собирателями в отрыве от обрядовой действительности: *«Неестественные условия записи требуют от исполнителя сознательной эмоциональной перестройки при отсутствии соответствующего настроения и определенного повода для причитания»* [Горковенько, Ивлева 1974: 248–249]. Это объяс-

Михаил Дмитриевич  
Алексеевский

Государственный республиканский  
центр русского фольклора, Москва

нение вряд ли можно признать удовлетворительным. Отечественные фольклористы почти всегда записывали и похоронные, и поминальные причитания в «неестественных условиях». Как отметил К.В. Чистов, *«при всем богатстве записей русских причитаний среди них не обнаруживаются варианты, написанные в ходе натурального похоронного обряда. Исключение составляют две-три записи, не вызывающие доверия»* [Чистов 2005: 136]. Если и похоронные, и поминальные плачи записываются в одинаково неестественных условиях, непонятно, почему именно в поминальных причитаниях пропадают импровизационные элементы.

Действительно, поминальные причитания обладают большей устойчивостью, чем похоронные. В них значительно меньшую роль играет импровизация плакальщицы, зато чаще используются «общие места» и традиционные мотивы. Например, олонечские поминальные плачи, записанные в разное время в разных селах, так похожи друг на друга, что кажутся вариантами одного и того же текста.

Однако мы склонны объяснять различия между похоронными и поминальными плачами другими причинами, нежели А.А. Горковенько и Л.М. Ивлева. Вопленицы исполняют поминальные причитания значительно чаще, чем похоронные. Каждый похоронный плач исполняется только один раз, в момент совершения обряда, в то время как поминальные плачи звучат на 9-й, 40-й день, в годовщины со дня смерти, в годовые поминальные дни. При этом плакальщица раз за разом причитывает в одной и той же ситуации (приходит на могилу), а во время похорон исполняются причеты, связанные с тем или иным этапом обряда, так что плакальщица должна реагировать на изменяющиеся обстоятельства. В этом отношении исполнение для собирателей именно поминальных, а не похоронных причитаний ближе к условиям естественного бытования<sup>1</sup>.

Отметив широкое распространение устойчивых мотивов и формул в поминальных причитаниях, А.А. Горковенько и Л.М. Ивлева очень точно оценивают их значение: *«В устойчивые словесные формулы обличены наиболее архаичные элементы плачей, преимущественно связанные с определенным ритуалом, обусловленные ходом обряда. Следовательно, архаичны и сами формулы. Именно они, а не импровизационное начало, были обязательны в данном жанре и наиболее полно выражали обрядовый смысл его, в то время как мотивы-импровизации в большей*

---

<sup>1</sup> Подробнее о различиях между похоронными и поминальными причитаниями см.: [Алексеевский 2006].

степени были отражением быта, индивидуального характера умершего» [Горковенько, Ивлева 1974: 249].

Данная работа посвящена анализу одного из самых устойчивых и самых загадочных мотивов северно-русских поминальных причитаний — мотиву оживления покойника. Нельзя сказать, что обращение к умершему с просьбой ожить является характерным только для причитаний Русского Севера. Покойника призывают ожить/подняться из могилы в карельских [Конкка 1992: 96–99], белорусских [Фядосік 2001: 356–358], греческих [Alexiou 1974: 109] поминальных причитаниях. И.И. Земцовский, ссылаясь на причитания других народов мира, делает предположение, что «похоронные крики могли означать первоначально не горе, а способ или попытку оживления» [Земцовский 1987: 61]. Хотя подобная трактовка прагматики причитаний кажется нам слишком смелой, следует признать, что в причитаниях многих народов покойника просят ожить. Это обстоятельство позволяет нам использовать эти плачи в качестве сравнительного материала, особое внимание уделяя карельской традиции, которая имеет много общего с севернорусской [Чистов 1982].

Однако в центре нашего внимания будут поминальные причитания Русского Севера, где мотив оживления покойника (иногда его называют мотивом раскрытия могилы) получил наибольшее развитие. В своей работе мы использовали опубликованные собрания текстов северно-русских поминальных причитаний, записанные в XIX–XX вв., большая часть из которых была собрана на территории современной Республики Карелия («олонецкая причетная традиция»), оставшаяся часть — в других районах Русского Севера и на территории, к нему примыкающей. Также мы пользовались неопубликованными материалами Архива Карельского Научного Центра РАН, записанными в 1930–1980-х гг. на территории русских районов Карелии, неизданными материалами Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета, записанными в 1986–1990-е гг. в Усть-Цилемском районе Республики Коми, а также этнографическими и фольклорными материалами экспедиций рубежа XX и XXI вв. (экспедиция лаборатории фольклора РГГУ в Каргопольский район Архангельской области и экспедиция Центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ в Пудожский район Карелии)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, хотел бы выразить глубокую благодарность В.П. Кузнецовой и Н.А. Криничной за предоставленную возможность поработать в научном архиве КНЦ, Т.С. Каневой, приславшей мне неопубликованные материалы из фольклорного архива СГУ, а также А.Б.Морозу и А.Л. Топоркову, в чьих экспедициях я получил возможность записывать причитания в современном бытовании.

Что же представляет собой оживление покойника в севернорусском поминальном плаче? Приведем характерный пример — отрывок из причитания, записанного в Петрозаводском уезде Олонецкой губернии:

*«Вы завийте, витерочки,  
Из тиха да потихошеньку,  
Из легка да полегошеньку!  
Вы разнесите-тко, витерочки,  
Со могилушки песочки!  
Расколись-ко, мать-сыра земля,  
Покажись-ко, гробова доска,  
Гробова доска да тёсу белого,  
Тёсу белого — пилёного!  
Откройся, полотёнышко,  
Покажись-ка, тело мёртвое,  
Тело мёртво, лицё блёклое!  
Прилетите-ка с небес, ангелы крылаты,  
Вложите душеньку да во тело белое,  
Резвы ноженьки — во хожденьицё,  
Белы рученьки — во маханьицё,  
Очи ясные во гляденыцё,  
Во уста да говореныцё!  
Уж ты встань-ко, родитель-матушка,  
Уж ты красное мое солнышко,  
Ты великое желаныцё!»*

[Шейн 1900: № 2524]

На первый взгляд, неясно, зачем в причитании необходимо столь подробное и натуралистичное описание воскрешения покойника. Среди исследователей похоронной причеты развернулась оживленная дискуссия по поводу значения этого мотива и его места в общей структуре причитаний.

Л.Г. Невская полагает, что сюжет «раскрытие могилы» связан «с мифом о поединке бога-громовержца с его противником» [Невская 1993: 108]. В качестве подтверждения своего тезиса Л.Г. Невская приводит несколько цитат из причитаний, где плакальщица, обращаясь к стихиям, призывает гром и молнию «расколоть мать-сыру землю» и «прошибить гробову доску». Такая аргументация кажется малоубедительной. Во-первых, гром и молния присутствуют далеко не во всех описаниях «раскрытия могилы». Но даже в тех текстах, где они все же появляются, наравне с ними действуют и другие силы: «ветры буйные», «ангелы крылатые» и т.д. Во-вторых, абсолютно непонятно, как поединок бога-громовержца с противником связан с воскрешением покойника из могилы. Едва ли оправдано в любом упоминании грома и молнии видеть связь с основным мифом про бога-громовержца.

В.И. Еремина, анализируя тот же сюжетный мотив, обращает внимание на заговорно-заклинательные формулы, включенные в ткань текста причитания [Еремина 1981: 84]. Вопленица обращается к стихиям, призывает их на помощь, приказывает умершему восстать из могилы. Как пишет В.И. Еремина, *«заговор попал в похоронные причитания, потому что представляет собой одну из форм, способную оказать магическое воздействие на смерть. Но его магическая функция давно себя исчерпала полностью, заговор в причитании между тем остался»* [Еремина 1981: 85]. Автор не уточняет, каким образом заговор, призывающий покойника ожить, должен был повлиять на смерть. Также непонятно, зачем вообще нужно было заклинать мертвеца вернуться к жизни.

Мельком касаются этой темы А.К. Байбурин и Г.А. Левинтон в своей статье о типологических параллелях между похоронными и свадебными обрядами. По их мнению, *«призыв встать из могилы — один из основных и обязательных в причети, в синхронной интерпретации осмысливается именно как призыв к невозможному и, в сущности, даже нежелательному»* [Байбурин, Левинтон 1990: 72]. Более подробно авторы свою мысль не раскрывают.

Наконец, отдельную статью мотиву оживления покойника посвятил К.В. Чистов, явно полемизирующий с В.И. Ереминой. Он обращает внимание на то, что хотя в рамках поминальных обрядов умершего приглашают в гости и символически угощают, эти действия связаны с представлениями о *«процессе отлетания души покойного»*, и при этом *«подразумевалось, что тело покойного должно оставаться и оставалось в могиле»* [Чистов 1994: 273]. Дополнительным доказательством своей правоты исследователь считает тот факт, что за призывом ожить в причитании всегда следует так называемая «формула невозможного». Это устойчивое общее место, в котором вопленица признает невозможность *«воскрешения умершего»: «Видно, нет того на свете, да не водится, // Видно, мертвыи с живыми не становятся»* [Причитания Северного края 1997: 134]. Таким образом, заключает К.В. Чистов, формулы причитаний, похожие на заклинательные, на самом деле *«имели не магические, а эмоционально-риторические функции»* [Чистов 1994: 273].

Хотя тот факт, что причитающие крестьянки не собирались своими плачами оживлять мертвецов, несомненен, общий вывод К.В. Чистова можно оспорить. Дело в том, что магический характер причитаний не следует понимать буквально. В заговоре тот, кто произносит текст, может напрямую обращаться к болезни или к магическому помощнику с призывом совершить

то или иное действие, причем подразумевается, что после этого действия будет заметен результат, болезнь пройдет.

Когда же вопленица призывает покойника восстать из могилы, она явно не рассчитывает, что это произойдет, что земля расколется и покажется «личко блеклое». Но чем тогда можно объяснить столь явную устойчивость и широкую географическую распространенность этого мотива, который фиксируется не только на территории Русского Севера, но и в Костромской губернии, Тверской области, на Урале и в Сибири? Мотив, имеющий только лишь эмоционально-риторическую функцию, вряд ли может обладать подобными свойствами. Ответить на этот вопрос можно, рассмотрев данный мотив в контексте поминального ритуала.

### Коммуникативный аспект

Чтобы понять, как же функционирует этот мотив, мы подробно рассмотрим, как он реализуется в текстах разных локальных традиций. Прежде всего, нас интересует, для чего именно плакальщица хочет «оживить» умершего. Логично было бы предположить, что убитая горем женщина хотела бы, чтобы близкий ей человек воскрес и продолжил бы жить с живыми «постарому, по-прежнему». Однако анализ текстов показывает, что такую цель плакальщицы никогда не ставят. Покойник даже теоретически не может вернуться в мир живых как полноправный член социума. Невозможность этого постоянно подчеркивают «формулы невозможного»: *«Видно тое дело да не сбывается, // Что мертвый с могилы ворочается»* [Рыбников 1991: 109].

Однако мыслится потенциально возможным диалог живого с умершим на могиле. Во многих причитаниях сразу за призывом ожить следует побуждение к разговору. Так, в одном из самых известных плачей Федосовой вдова, призывая мужа подняться из могилы, вопит:

*«Да ты стань-встань, надёжная головушка,  
На свои да стань могучи резвы ноженьки,  
Сотвори да ты Иисову молитовку,  
Да ты крест клади, надежа, по-ученому,  
Да ты сдей со мной доброе здоровьицо,  
Воспроговори единое словечушко!  
Ты спреси да у победной у головушки  
Про моё да ты вдовиное живленьцо!»*

[Причитания Северного края 1997: 134]

В этом отрывке плакальщица просит мертвого мужа, чтобы он расспросил ее о том, как ей живется после его смерти. Причем вдова сама, не дожидаясь вопроса, начинает рассказывать о своей тяжелой жизни.

Показательно, что даже в современных записях поминальных причитаний плакальщица не только жалуется на жизненные тяготы, но и подробно рассказывает покойнику, что произошло у нее в семье с момента его смерти, сообщает последние новости о родных и близких: *«На могилу што иду, дак тоже причитаю. Сыну всё выкладываю <...> о своих трудностях. <...> Про sibя да про дитей. Когда невестка взамуш вышла, дак сойду да плачу што... „Вот, остались маленьки сироточки“»* [КА. Записано от Кудряшовой А.В., 1926 г.р., в с. Сварозеро в 1996 г.].

Поминальные причитания, в которых покойнику рассказывают о событиях в семье, случившихся после его кончины, встречаются и у других народов. Так, Барбара Галперн описывает, как в 1960-е гг. в Сербии была свидетелем того, как в поминальный день женщины оплакивали молодых мужчин, которых за несколько лет до этого убило молнией во время грозы. В одном из причитаний мать рассказывала покойнику-сыну семейные новости [Halpern 1981: 58–60]. В 1972 г. карельская плакальщица Валентина Мартынова во время похорон пожилого односельчанина плакала на могиле матери, умершей в 1956 г. В этом плаче она подробно рассказывала о жизни своей семьи и о том, где сейчас живут и работают другие дети давно умершей матери [ДКСК 1980: 187–188]. Причитания такого рода записывались и в Греции [Caraveli-Chaves 1980: 148].

Разговор с покойником в причитании соотносится с обычаем обращаться к умершему, посещая кладбище в поминальные дни. При этом умершему могут рассказывать о своей жизни, о том, что произошло с момента его смерти: *«Мы вот обычно придём, дак вот там, если у ково крестик, дак крестик, памятник, дак заденешь да: „Здраствуй, — там скажешь там, — Андрейка! <...> Што, дружочик, вот тебе уже там девить дней прошло, ли сорок дней“. Так вот здороваемси всё время с любым тожо человеком»* [КА. Записано от Панфиловой Т.М., 1957 г.р., в с. Лукино в 2001 г.].

В причитаниях вопленица не только плачет о своей нелегкой жизни, но и просит умершего рассказать, как он живет на том свете. То есть в этом случае может идти речь о потенциально двусторонней коммуникации. Вот характерный пример из поздней записи, сделанной в Усть-Цилемском районе Республики Коми в 1988 г. Дочь призывает умершую мать ожить и обращается к ней:

*«Уж пораздуйтесь-ко, да ветры буйные,  
Уж разнесите-ко да все желты мелки,  
Все желты пески.  
Уж отокройсе-ко, да гробова доска,*

*Распахнитесь, да белы саваны,  
А отойдите-ко, да руки от сердца,  
Поворотись-косо, да говорок язык,  
Откройтесь-ко, уста сахарные,  
Поворотись-косо, да говорок язык,  
Уж ты восстань, моя божена мамушка,  
Уж ты восстань-косо да разбудисе-ко,  
Поговори со мной, с любимой дочерью,  
Уж расскажи-ко ты да про свое житье,  
Уж про свое житье да про тамошно,  
Уж ты спреси у мя, да уж как мы живем,  
А уж как мы живем нынче мотаемсе,  
Уж мы всего горя да перевидели,  
Уж мы всего горя да перетерпели»*

[ФА СГУ, 0344–5. Записано от Дуркиной И.Ф.,  
1928 г.р., в с. Трусово в 1988 г.]

В последних двух строчках плакальщица подчеркивает, как ей тяжело живется без умершей матери. С одной стороны, это можно истолковать как описание реальных тягот, связанных с сиротством плакальщицы, с другой стороны, в этом можно увидеть скрытую просьбу о помощи, заступничестве.

С.Б. Адоньева в книге «Прагматика фольклора» публикует рассказ пожилой жительницы Белозерского района Вологодской области о традиции причетов. В нем приводятся тексты причитаний и комментариев к ним носителя традиции. Описывая бытование причитаний 40-го дня, когда с покойником прощаются, информант рассказывает:

*«И тут кой-чего жалости высказываешь, что приходи, не забывай. Отцу:*

*„Как у нас у сиротиночек,  
Сам ты знаешь, сам ты ведаешь,  
Во дому не осталось хозяина,  
Во хозяйстве распорядчика.  
Уж много дел да понакопится!  
Приходи, кормилец-батюшка,  
Ты помочь да сиротиночкам,  
Уж как к нам да горюшиночкам!“»*

[Адоньева 2004: 203].

Таким образом, в этом тексте четко проговаривается цель причитания, плакальщица не только жалуется на тяжелую жизнь сироты («Во дому не осталось хозяина»), но и, обращаясь к умершему, просит помощи и покровительства. У.С. Конкка отмечала, что во многих южно-карельских плачах обращаются к умершему с просьбой прийти помочь в летнюю пору, а в одном из причитаний вопленица просила покойника оберегать малолетних детей от воды и проезжающих мимо машин [Конкка 1992: 85].

Показательно, что к похороненным родным могли обращаться не только в причитаниях. Так, К.К. Логинов фиксировал в Заонежье обычай ходить на кладбище и просить заступничества у покойников в трудных ситуациях. Так, например, могли попросить их помочь *«отсудить квартиру, дом или наказать обидчика из начальников и т.д.»* [Логинов 1993: 207].

Автор данной статьи во время экспедиции в Пудожский район Карелии в ответ на вопрос «Могли ли в причитаниях просить на кладбище у мертвых помощи?» услышал от одной из информанток рассказ о том, как она просила о заступничестве умерших родственников, когда в деревне начался пожар: *«У нас когда... вот четыре года или пять [лет назад] пожар-то был, трава горела, тут уже эти дома загорались, Куликовский дом, вот Мининых... <...> Так я тут обращалась ко всем родителям: „Спасите вы, сохраните нашу деревеньку!“»* [ПА ЦМБ. Записано от Сахатаровой М.М., 1933 г.р. в д. Ярчево в 2005 г.]. Хотя в данном случае речь идет явно не о причитании, запись определенно указывает на то, что речевая коммуникация с умершими родственниками представляется носителям традиции не только потенциально возможной, но порой и жизненно необходимой.

Нередко в причитании вопленица просит не столько помощи, сколько совета, как ей жить дальше. При этом мотив оживления покойника сохраняется, умершего сперва «воскрешают», а затем задают ему вопросы, как в плаче, записанном на севере Тверской губернии в 1920 г.:

*«Ты вставай-кася,  
Подымись-кася  
Хоть на малое-то  
На свиданьице.  
Посидим-то мы с тобой,  
Побеседуем  
Что в остаточки  
Да во последочки,  
Поговорим да посоветуем.  
<...>  
Ты промолви-кась нам словечушко,  
Хоть единое ты нам ласковое,  
Что и на память-то нам на добрую.  
Научи-ка ты да понаставь-кася  
Меня, горькую-то ты сиротинушку,  
Как подымать-то мне малых детушек,  
Без кормильца-то нам, сударь батюшка»*

[Фольклор Тверской губернии 2003: 206–207].

Похожие формулы встречаются и в других локальных традициях, например в Ленинградской области [Бахтин 1978: 82–83].

Носители традиции, комментируя бытование причитаний, также особо выделяют их коммуникативный аспект. Уже цитируемая плакальщица из Белозерского района Вологодской области так рассказывает о причитаниях на поминках: *«Наплачутся, и как легче на душе, как камень скатится. Как будто повидеешься, как поговоришь. На кладбище попричитаю, наплачусь — как будто долг отдам. Не дай Бог этих горей. На этом свет стоит. Подразумевают, что [когда причитают] как будто он слышит. И говорят, что лежит — слышит»* [Адоньева 2004: 205].

### Гостевание и угощение

Попытки поговорить с покойником, просьбы о заступничестве и помощи в принципе все же укладываются в рамки предположения о риторическом характере плачей. Плакальщица может не осмыслять свой разговор с покойником как реальный, а просто «высказывать свое горюшко», чтобы избавиться от эмоционального потрясения. Однако другая мотивировка «воскрешения» умершего уж точно не может быть объяснена как эмоционально-риторическая. Чаще всего в причитаниях покойника «поднимают из могилы» не для того, чтобы поговорить, а для того, чтобы пригласить его в гости.

В знаменитом причитании Федосовой по мужу вдова уже после похорон *«наедине, когда стоскуется, рыдая, приговаривает»*:

*«Ты приди теперь, надёжная головушка,  
Единым теперь ведь я да единёшенька  
На сегодняшней Господний Божий праздник;  
Я приму тебя за гостюшка любимого,  
Угощу тебя, желанную семеюшку!»*

[Причитания Северного края 1997: 50]

В этом отрывке плакальщица призывает умершего в гости, не «оживляя» его предварительно, однако мотив «раскрытия могилы» фигурирует в том же самом причитании несколько раньше, когда вдова хочет умершему мужу *«рассказать свою кручинушку»* [Причитания Северного края 1997: 48]. Можно предположить, что Федосова, стремясь к поэтическому совершенству своих плачей, просто не захотела повторяться. Во всяком случае, в подавляющем большинстве других поминальных причитаний, где покойника приглашают в гости, этот мотив неразрывно связан с мотивом «оживления умершего».

В одной из самых ранних фиксаций поминальных причитаний, сделанной в Ярославской губернии в середине XIX в., плакальщица призывает природные стихии раскрыть могилу отца, а затем обращается к нему:

*«Ты скажи, мой батюшко,  
Ты когда в гости послушишься.  
Уж я буду горемычная,  
Уж ждать да дожидатися  
Что тебя-то в дороги гости!  
Я устала б горемычная  
Путь-дороженьку плисом, бархатом,  
Приняла бы тебя горемычная  
На свои на белы рученьки,  
Посадила б тебя горемычная  
Под косяцето окошечко,  
Назвала б тебя, батюшко,  
Дорогим гостем-приятелем»*

[Народные обычаи в Даниловском уезде 1849: 203].

В этом отрывке обращает на себя внимание постоянно повторяющаяся тема гостевания, слово «гость/гости» встречается три раза, умершего отца называют «дорогим гостем-приятелем». В поминальных обрядах покойник окончательно перестает восприниматься как «свой», так что он может вернуться в некогда родной дом только в статусе «гостя с погоста». Однако он воспринимается не как рядовой гость, а как «дорогой», почетный. В одном из причитаний Пудожского района Карелии «любимый» гость-покойник знаково противопоставлен «нелюбимым» обыкновенным гостям:

*«Придут празднички годовые,  
Так у меня слёзыньки готовые,  
Опристанут ножки ходячи,  
А белы рученьки подносячи,  
Нелюбимых гостей кормячи.  
Не будет гостюшка любимого,  
Соколка, братца родимого»*

[Русские плачи Карелии 1940: 74].

Мотивировка приглашения покойника в гости однозначна: его зовут для того, чтобы накормить, угостить. Как правило, это угощение связано с застольем в день праздника.

Возникает интересная ситуация. С одной стороны, родственники приходят как гости на праздник умерших и символически разделяют с ними трапезу, угощаясь на могиле. С другой стороны, чтобы оказать мертвым почет, их самих в качестве «дорогих гостей» приглашают к себе домой. И в том, и в другом случае ключевое событие — совместная трапеза живых и мертвых, укрепляющая связи между ними.

Так как умершие воспринимаются как «гости из иного мира», имеющие сакральный статус и обладающие возможностью как положительно, так и отрицательно влиять на жизнь живых,

весь комплекс правил застольного этикета на подобной трапезе направлен на их «задабривание», что явственным образом отражается в причитаниях. Как в случае угощения Смерти, в тексте особо подчеркивается идеальный характер подобного угощения, большое значение имеет «закармливание» покойника:

*«А свою родитель-матушку возьму под руки,  
Поведу к витому гнёздышку,  
А накормлю её я досыта,  
А напою её я допьяна»*

[АКНЦ, 20/42. Записано от Басалаевой И.Е.,  
1896 г.р. в с. Аксенькино Пудожского р-на  
в 1955 г.].

Рассматривая пространственную организацию похоронных причитаний, Л.Г. Невская обращает внимание на то, что в них крайне значим образ дороги, соединяющей мир живых и мир мертвых. При описании пути покойника на тот свет *«движение начинается из сакрализованного центра — красного угла дома (или его семиотических эквивалентов) и идет через ворота — границу своего и чужого, отмеченную знаком принадлежности к миру мертвых <...> и далее через семиотически значимые места: болото, лес, гора, море и т.д., семантика которых в реальных текстах сближена в общем значении „отдаленное, чужое и чуждое пространство“»* [Невская 1993: 10].

В поминальных причитаниях тема дороги также имеет большое значение, однако вектор движения полностью противоположен: покойник движется не из дома в загробный мир, а наоборот. При этом исходной точкой движения становится не абстрактный тот свет, а кладбище, откуда покойника ведут домой. При этом в поминальных плачах особое внимание уделяется не столько знаковым пограничным локусам, сколько способу передвижения покойника. Покойник не может самостоятельно проделать путь до некогда родного дома, ему необходима помощь плакальщицы:

*«Ну дак, ты пойдём, добра матушка,  
Как это, ко мне, сиротской девушке,  
У меня лодочка пригонена,  
Да весёлушка налажены.  
Как по зимушке посулиссе,  
Дак пригону тебе лошадушку»*

[АКНЦ, 73/97. Записано от Лещёвой Е.Ф.,  
1902 г.р. в с. Куганаволок Пудожского р-на  
в 1974 г.].

Село Куганаволок, где была сделана эта запись, состоит из нескольких деревень на берегу Водлозера, причем некоторые из них находятся на островах. Можно предположить, что

деревня, где живет вопленица, и кладбище, где похоронена ее мать, находятся на разных берегах, и именно поэтому в тексте акцентируется мотив преодоления водной преграды.

Однако в других записях мы встречаем похожую картину: плакальщица выступает как активное лицо, побуждающее покойника к движению, помогающее ему совершить путь в гости. Покойник же, напротив, бездеятелен и пассивен:

*«А пойдём, родитель-матушка,  
Уж ты мне нужна да надобна.  
А пешком пойдёшь — пешком я помогу,  
Уж ты как и подоймешься,  
Подгоню я быстру реченьку,  
Пригоню я легку лодочку,  
А кладу я сынов своих во гребцы,  
А на корму за управителей.  
А сама, горюша-беднушка  
И по избе буду похаживать,  
В окошечко поглядывать,  
Да на крылечушко выскакивать,  
Ожидать гостью божёную»*

[АКНЦ, 20/42. Записано от Басалаевой И.Е.,  
1896 г.р. в с. Аксенькино Пудожского р-на  
в 1955 г.].

Сопоставив пространственную организацию пути покойника на тот свет в похоронных причитаниях и его обратного пути в поминальных причитаниях, мы видим, что, на первый взгляд, протяженность этих дорог неравна. Покойник в похоронном причитании совершает путешествие не только из родного дома на кладбище, но и дальше: «за темные леса за дремучия, за высокие горы за толкучия», то есть в отдаленный от мира живых загробный мир. В поминальном причитании его путь значительно короче: плакальщица ведет его от могилы до дома. Однако тут следует вспомнить о тех самых формулах «оживления покойника», о которых шла речь выше. С точки зрения организации пространства, оживление мертвого — это вызывание его с того света: душа возвращается в прежде безжизненное тело, и покойник обретает возможность двигаться, видеть, слышать, говорить:

*«Прилетите-ка с небес ангелы крылатыи,  
Вложите душеньку да во тело белое,  
Резвы ноженьки — во хожденьицё,  
Белы реченьки — во маханьицё,  
Очи ясны во гляденыцё,  
Во уста да говореныцё!»*

[Шейн 1900: № 2524].

Таким образом, призыв к оживлению покойника «достаивает» путь души из загробного мира к некогда родному дому, так

что путь на кладбище и путь с кладбища оказываются симметричны (дом — кладбище — тот свет).

Покойник пассивен не только тогда, когда вопленица ведет его домой, но и когда происходит его оживление. В плачах заклинания обращены не на самого покойника, а на природные стихии и ангелов-архангелов. Без их помощи оживление покойника невозможно.

Такая пассивность умершего объяснима с точки зрения традиционной культуры. Культурная оппозиция «жизнь-смерть» в традиционной культуре напрямую соотносится с оппозицией «движение-покой». Поэтому для покойника (ср. этимологию этого слова) состояние неподвижности естественно, в то время как хождение мертвых *«расценивается как опасная для человека и угрожающая всему миропорядку аномалия»* [Толстая 1996: 97]. Именно поэтому, чтобы добиться того, чтобы умерший пришел в гости, необходимо вести его, побуждать к движению, что и делает вопленица в поминальном причитании.

В некоторых локальных традициях покойника призывают в гости не в антропоморфном, а в орнитоморфном виде. Так, например, в Пошехонском уезде Ярославской губернии после традиционного сюжета «раскрытия могилы» следует призыв к покойнику воскреснуть в виде «пташечки»:

*«Расступися, мать-сыра земля,  
Приоткройся, гробова доска,  
Распахнися, саван вышитый,  
Моей правой рукой выбранный,  
Вылетай, мил, ясным соколом,  
Пой, воспой-ко соловеюшком!  
Я взяла бы тебя, пташечку,  
На свои на руки белые,  
Приласкала бы, прихолила,  
Примочила перья сизые  
Да мокра слезами горькими  
И снесла бы в свой во вдовый дом!»*

[Шейн 1900: № 2512]

Хотя в этом причитании покойник появляется не в антропоморфном, а в орнитоморфном виде, основная сюжетная схема остается прежней. Плакальщица заклинает стихии открыть могилу, призывает покойника покинуть ее и ведет (в данном случае несет) его домой.

Очень детально разработан образ покойника-птички в новгородской причетной традиции. Иногда умершего призывают навещать родной дом в виде птички еще в похоронных причитаниях: *«Дорогая матушка, прилети ко мне // В дороги гости любимые, // Сядь на косистое ты окошечко, // Я буду ждать*

*тебя и поглядывать»* [Фольклор Новгородской области 2002: 60], но куда подробней этот сюжет разворачивается в поминальных плачах.

Интересно, что в рамках одного текста могут сочетаться представления о птичьем и человеческом облике покойного. Это хорошо заметно в причитании, записанном в 1987 г. в городе Старая Русса Новгородской области:

*«Ты раздайся, мать-сыра земля,  
 Ой, ты раздайся, гробова доска,  
 Родна мамынька, открой свои глаза,  
 Открой свои глаза, раскинь ручки белые,  
 Погляди ты на меня, горьку сиротушку.  
 <...>  
 Ой, ты, родная моя мамынька,  
 Прилети ты на свою сторонушку,  
 Распусти сизы свои крылышки,  
 Да превратися ты в сизу пташечку,  
 Да погляди ты-то на свою родимую сторонушку,  
 Да на моё-то бело окошечко,  
 Погляди ты на меня, горькую сиротинушку,  
 Да поговори же ты со мной, родна маменька.  
 Как увижу я, летит над полем сиза пташечка,  
 Да накрою я скатертью самобранною,  
 Да поставлю я чаи церковные, чаи медовые,  
 Да для своей-то дорогой, родимой матушки...»*  
 [Фольклор Новгородской области 2002: 69–70].

В этом тексте особенно ясно видна основная цель плакальщицы, в первую очередь она стремится накормить умершую. Связь между угощением покойника и кормлением птицы очевидна: птица — это одно из самых распространенных в традиционной культуре воплощений души человека [Толстая 2000: 52–95; Виноградова 1999: 141–160]. Одновременно с этим птица в народном сознании воспринимается как посредник между миром живых и миром мертвых (вспомним обычай сыпать для птиц на могиле крупу в поминальные дни). Угощение покойника в виде птички в поминальных причитаниях, несомненно, отражает именно это мифологическое представление, а не является риторическим приемом. Следует добавить, что просьба к покойнику *«показаться с того света хотя бы в стае белых лебедей, в образе птицы-лебедя»* или в образе любой другой птицы характерна для карельских похоронных причитаний, исполнявшихся в момент обмывания тела [Степанова 2003: 37].

### Этнографический контекст

Большинство исследователей, анализирувавших мотив угощения покойника в поминальных причитаниях, считали, что вопленица приглашала покойника в гости только на словах [Буркхарт 1991: 78–93; Еремина 1981: С. 70–86]. Связать обрядовый фольклор и обрядовые действия на поминках пытается К.В. Чистов, который замечает, что *«формула „приглашение в гости“ как бы реализовывалась в традиционном поминальном обычае, предписывающем во время трапезы сразу после похорон и в последующие поминальные дни оставлять за столом место для покойного с особым прибором, иногда приготовить для него кутью, хлеб, блины, кисель или другую поминальную еду»* [Чистов 1994: 273]. Это утверждение верно отражает связь между обрядовым текстом и этнографическим контекстом, однако требует существенного уточнения. В некоторых локальных традициях даже в XX в. формула «приглашения в гости» реализовывалась буквально, а не «как бы», то есть существовал особый обряд, в рамках которого вопленица вызывала умершего на могиле, приводила домой и угощала.

Подробнее всего этот ритуал разработан в вологодской традиции, где он фиксировался собирателями даже в конце XX в. Правда, следует заметить, что речь идет не обо всех поминальных обрядах, а строго об обрядах, которые совершались на 40-й день после смерти человека. Подробнее всего эта традиция описана в книге Б.Б. Ефименковой «Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область)». Как отмечает исследовательница, на этой территории обряд приглашения в гости покойника на 40-й день бытует не везде, а варианты его, записанные в разных местах, имеют свои локальные особенности: *«В поминальной трапезе сорокового дня участвуют только родные и самые дорогие друзья умершего. В некоторых местах (с. Рослятино) перед гостями разыгрывается воображаемая встреча покойного. Причитающая родственница выходит на мост (в сени), распахивает дверь и зовёт: „Заходи на огонь!“ В бассейне Юга, на Уфтюге умершего „ведут“ прямо с кладбища. После встречи его „усаживают“ во главе стола, где для него ставят прибор, угощают едой и пивом. <...> Причитают в течение всей трапезы»* [Ефименкова 1980: 21]. Описанная территория находится на северо-востоке Вологодской области, там, где проходит современная граница с Архангельской и Кировской областями.

Похожий обряд фиксируется и на северо-западе Вологодской области в Белозерском районе, который находится совсем недалеко от Пудожского района Карелии и Каргопольского района Архангельской области, территорий, относящихся к

олонецкой зоне распространения причитаний. В Белозерском районе «в урочные дни (9-й, 20-й, 40-й) идут на кладбище и „приводят“ покойника, приглашают в дом и усаживают за стол. И те, кто приводит, и те, кто встречает, — причитают» [Разова 1994: 169].

Существует запись середины XIX в. из той же местности, где похожий обряд совершался не на 40-й день, а на годовые поминки: «Накануне поминок приглашаются на ужин родственники и соседи, из которых каждый поставляет в обязанность приносить с собой пирог и хлеб. В самый день поминок готовится обед для гостей. Перед временем, когда надобно садиться за стол, отворяются двери, и хозяева выходят из избы на улицу встречать покойного родственника, который, по их верованию, невидимо появляется к обеду; для этого гостя оставляется порожний прибор. Многие старики уверяют, что видали своих родителей, приходивших на подобные обеды, а что теперь не видят нигде никого, так это объясняют ослаблением любви родительской» [Кичин 1844].

Сведений о бытовании таких обычаев на территории бывшей Олонецкой губернии в XX в. в нашем распоряжении нет, зато в XIX в. подобные записи оттуда встречаются неоднократно. Так, еще В. Дашков в «Описании Олонецкой губернии» приводит сведения об общем обряде поминовения, который совершали всей деревней: «За два или за три дня до срока собираются к кому-нибудь, у кого побольше изба, и начинают стряпню, которою занимаются гости; хозяева при этом выдают только припасы и ходят по всем углам с плачем и причитаньем. В назначенный день накрывают столы: один на крыльце, другой в сенях, третий в горнице, и толпою выходят навстречу воображаемому покойнику, приветствуя их: „Вы устали, родные, покушайте чего-нибудь!“ После этого угощения на крыльце идут тем же порядком в сени, а наконец в избу. Тут хозяин, обращаясь к покойникам, говорит: „Чай вы зазябли в сырой земле, а и в дороге-то не тепло, может, было: погрейтесь, родные, на печке“. Живые между тем садятся за стол» [Дашков 1842: 213–214].

Для олонецкой традиции также характерна следующая особенность: на 40-й день как «дорогих гостей» чествуют священнослужителей, которые приходят за поминальный стол, причем их угощение напрямую связано с угощением покойника. Причитания по умершему играют очень важную роль во время этой трапезы, причем если по тексту они обращены к покойнику, то в рамках обряда их могли исполнять, обращаясь к духовенству. Так, К.Ф. Филимонов публикует олонечское причитание, которое исполнялось на 40-й день после смерти утонувшего мальчика и содержало в себе призыв к угощению: «Ты поешь-

*ко, ты покушай, // Красно, тепло моё солнышко, // У родители, у матушки»* [Филимонов 1902: 169]. При этом публикатор отмечает, что так причитают перед столом, где сидит духовенство. Показательно, что для олонекской причети характерен мотив «благодарности попам за отпевание» [Причитания Северного края 1997: 101, 110; Русские плачи Карелии 1940: 62].

Таким образом, мы видим, что в олонекской так же, как и вологодской, традиции существовал обычай угощения умершего, который «приходил в гости» на 40-й день, однако в этом локальном варианте обряда более значительную роль играли священнослужители, которые фактически замешали или дублировали покойника как «чужие», «почетные гости со стороны», по характеру своей деятельности связанные со сферой смерти.

### **Обрядовая баня и пограничный статус умершего**

В вологодской традиции в так называемые «урочные дни» (9-й, 20-й, 40-й день после смерти) покойника приглашают не только за стол, но и в баню [Шейн 1900: № 2502, 2503 (Белозерский уезд Новгородской губернии)]: *«Кладут ему на лавку чистое бельё и подушку. Подождут, пока он помоеется, потом моются сами»* [Разова 1994: 169]. При этом в причитаниях, которыми, собственно, и заывается покойник, присутствует одна интересная деталь. Плакальщица зовет умершего в баню мыться не одного, а вместе с другими умершими родственниками:

*«Как стану я звать да дозываются  
Своего родителя-батюшку:  
Как приходи-ко, ты, в баенку, во парушку,  
Для тебя и баенка готова, топлена,  
Ключева вода нагрета,  
Шелковы веники распарены,  
Бело платьице сготовлено,  
Душисто мыло принесено.  
Я прошу тебя, родитель-батюшка,  
Как приглашай же ты во баенку, во парушку  
Всю свою родню-породушку»*  
[Разова 1994: 176].

В данном тексте почести оказываются не только недавно умершему покойнику, но и всей «родне-породушке», то есть предкам-покровителям. Показательно, что покойник, к которому обращается плакальщица, оказывается своего рода связующим звеном между живыми родственниками и умершими предками. Вопленица приглашает покойника в баню и в то же время обращается к нему с просьбой пригласить других умерших предков. Таким образом, обыгрывается пограничный статус покойника до 40 дня, который находится между миром живых и миром мертвых.

Показательно, что вопленица не может обратиться к «родне-породушке» напрямую. С одной стороны, это можно объяснить тем, что граница, отделяющая живых от мертвых, мыслится как непроницаемая, так что коммуникация возможна только через умершего, находящегося в пограничном статусе. Неслучайно же одним из самых распространенных мотивов похоронной причети является передача приветов для ранее умерших родственников.

С другой стороны, обращает на себя внимание то обстоятельство, что поминальные причитания никогда не бывают безадресными. Они всегда обращены к конкретному покойнику, с которым и выстраивается коммуникация. По-видимому, безадресное обращение ко всем умершим родственникам с призывом явиться считается недопустимым и опасным как радикальное разрушение границы между живыми и мертвыми, чреватое негативными последствиями.

Недавно умерший покойник выступает посредником между живыми родственниками и умершими предками не только в обряде омовения в бане на 40-й день, но и за поминальным столом. Здесь возникает та же ситуация: плакальщица приглашает за стол покойника и одновременно просит его пригласить к трапезе своих умерших родственников:

*«[Когда введут в дом]  
 Ты садись, да лада милая,  
 За столы да за дубовые,  
 Что за скатерти за браные,  
 Что за яства за сахарные,  
 Ты сади своих родителей  
 Во передние во суточки»*  
 [Разова 1994: 177].

Показательно, что вопленица предлагает покойнику посадить его родителей на самое почетное место «во передние во суточки», то есть имеет место некоторая иерархия умерших, наиболее высоким статусом обладают именно предки-покровители, которые воспринимаются как самые дорогие гости, в то время как недавно умерший покойник пользуется меньшим почетом, более того, он отчасти выполняет функции хозяина, а не гостя, рассаживая незримых гостей.

### Поэтика двойственности

Приглашение покойника в гости и угощение его на поминках сопровождается плачами, которые мы рассматриваем как вербальный код обряда. При этом важно осознавать, что в плачах не просто описываются те или иные обрядовые действия. Причитание — это не комментарий к обряду, а один из его

составных элементов, который имеет ту же прагматику, что и весь обряд в целом. Соответственно именно этой прагматикой определяются принципы построения обрядового текста, его поэтика. И заметнее всего это в тех плачах, которые тесно связаны с определенными обрядовыми действиями, сопровождают их.

В этом отношении особый интерес для нас представляют вологодские поминальные причитания. Как уже было сказано, в них в наиболее яркой форме эксплицирована главная задача всей поминальной обрядности — окончательное восстановление четких границ между миром живых и миром мертвых и одновременно задабривание покойника, имеющее цель оградить живых от возможного вредоносного воздействия умершего и даже добиться с его стороны покровительства и помощи.

Рассмотрим принципы организации поминальных причитаний на примере корпуса текстов, записанных в 1970-е гг. экспедицией Ленинградской консерватории в Никольском районе Вологодской области. Это цикл плачей по сестре, исполняемых на 40-й день. Каждый плач имеет четкую приуроченность к этапам поминального обряда — приглашения покойницы в родной дом и поминальной трапезы с ее участием.

Вопленица, родная сестра умершей, одна идет на кладбище и там начинает причитать на могиле, призывая тучу разбить гробовую доску, а двух ангелов поднять «родимую сестрицу» на «резвы ноженьки». После этого вопленица отправляется обратно и, подходя к дому, причитает родным, которые выходят ее встречать:

*«Ой, вы ожидаетё сестрицу,  
Ой, да меня да встречаетё!  
Ой, я не вижу, горющиця,  
Ой, я не вижу ведь горькая,  
Ой, ни взаде, да ни впереди,  
Ой, свою милую сестрицу».*

Затем вопленица обращается к невестке, дочери покойницы:

*«Ой, собрала ты, невестушка,  
Ой, собрала ты ведь милая,  
Ой, на столы на дубовые,  
Ой, да на скатерти клитчатые,  
Ой, да ждала ты, невестушка,  
Ой, да родимую мамушку,  
Ой, да во гости, во гостейки.  
Ой, я ходила ведь, горькая,  
Ой, я звала ведь, горющиця!  
Ой, привела я топеречи,*

*Ой, мою милую сестрицу!  
Ой, посади-коте сестрицу,  
Ой, на дубовую лавочку!  
Ой, да подай-коте сестрице,  
Ой, чашку пивушка пьяного!  
Ой, да попотчуйте сестрицу,  
Ой, да и хлебами белыми!»*

После того как застолье закончено, все участники идут провожать покойницу к кладбищу:

*«Ой, спасибо тебе, спасибо,  
Ой, погостила ты, сестрица,  
Ой, мы тебя да не видели,  
Ой, мы с тобой да не встретились,  
Ой, ты была ли уж, сестрица,  
Ой, у сердешного дитятка?  
Ой, во гостях погостилося,  
Ой, тебе ли приглянулося?  
„Ой, да спасибо те, спасибо,  
Ой, да любая невестушка!  
Ой, я тебе нагостилася,  
Ой, напилася, наелася,  
Ой, за столом насиделася!  
Ой, боле я не покажуся,  
Ой, боле я не увижуся,  
Ой, во высоком во тереме,  
Ой, да у сына у милого!“  
Ой, отгостилася сестрица,  
Ой, да пошла-то топеричи,  
Ой, из высокого терему,  
Ой, на своё-то на мистечкё».*

Когда процессия доходит до границы села, вопленица прощается с покойницей:

*«Ой, ты прощай-ко ты, сестрица,  
Ой, ты прощай, да уж милая,  
Ой, боле нам не увидеться,  
Ой, боле нам да не встретиться!».*

Затем вопленица добавляет: *«Прощай покудова, ежели возможность есть, вернись, погости»* [Ефименкова 1980: 98–99].

С точки зрения элементарной логики этот текст кажется собранием противоречий. Вопленица то утверждает, что привела «сестрицу» в гости, то сетует, что не видит ее «ни взде, да ни вперде». То «сестрицу» угощают за столом, то утверждают: *«Мы тебя да не видели, мы с тобой да не встретились»*. Наконец, прощаясь с умершей, говорят: *«Боле нам не увидеться, боле нам да не встретиться»* — и тут же добавляют: *«Ежели возможность есть, вернись, погости!»*.

Однако если взглянуть на этот текст с точки зрения его прагматики, то многое становится на свои места. Участники ритуала стремятся задобрить покойника, пригласив и угостив его. В этом отношении характерны диалогические элементы в причети, когда вопленица спрашивает у умершей, понравилась ли ей «во гостях», а потом сама же за нее отвечает, благодаря за угощение и хороший прием: *«Ой, я тебе нагости-лася, // Ой, напилася, наелася, // Ой, за столом насиделася»*.

Вообще причитание от имени покойника — довольно редкое явление в традиционной культуре. Некоторые исследователи даже высказывали мнение, что в восточно-славянской традиции *«покойник всегда — только адресат причитания, ни родственники, ни профессиональные плачеи <...> не причитают от имени покойника»* [Байбурин, Левинтон 1990: 86]. Приведенный выше пример опровергает это утверждение, хотя следует признать, что подобные случаи исключительно редки<sup>1</sup>. Объясняется это тем, что в традиционной культуре оппозиция «звук—молчание» напрямую соотносится с оппозицией «жизнь—смерть» [Агапкина, Левкиевская 1995: 510]. Возможность говорить — прерогатива живых, в то время как покойник должен быть неподвижен и безмолвен.

Между тем О.А. Седакова, рассматривающая похоронный обряд как драматическое действие, видит его основой диалог с покойным. По ее справедливому замечанию, *«реликты прямого диалога с умершим обнаруживаются в построении обрядовых причетей, которое нельзя рассматривать как условный поэтизм. Вопросы к умершему (Когда его ждать? Когда придет в гости?) и ответы за него, обыкновенно начинающие плач, обнаруживают древнее обрядовое происхождение этого диалога»* [Седакова 2004: 101], к схожему выводу приходят и исследователи греческих похоронных плачей [Caraveli-Chaves 1980: 141]. В нашем случае диалогическая форма причитания особенно явно выражена, хотя покойник должен молчать, здесь ему предоставляется право голоса, и это нарушение общего правила дополнительно подчеркивает значимость для обряда произнесенных им слов.

Как уже было сказано, покойник устами вопленицы благодарит родню за угощение и высказывает свое удовлетворение по этому поводу. В данном контексте эти слова означают, что поминальная трапеза была хорошо организована, так что за-дабривание покойника удалось. Но помимо благодарностей

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что у карел подобные причитания являются не столь редкими. У.С. Конкка пишет: *«Исключительный интерес представляют те записи плачей, в которых плакальщица не от своего имени просит простить покойника, а говорит от лица умершего. В таких плачах субъект причитания — сам покойник. Такие тексты немногочисленны, но в прошлом эта форма, очевидно, была обычной»* [Конкка 1992: 67].

покойник произносит еще одну очень важную фразу: «*Ой, боле я не покажуся, // Ой, боле я не увижуся*».

Хождение умерших в традиционной культуре однозначно оценивается как негативное явление. Покойник (ср. этимологию слова) должен быть неподвижен, его контакт с живыми недопустим, за исключением тех случаев, когда их коммуникация регламентирована обрядом, как в случае с поминками. Но и в этом случае инициатива должна принадлежать именно живым, мертвые же, напротив, должны быть пассивны (ср. современные записи: «*Обычно вот когда похоронили покойника, родные поворачиваются и говорят: „Мы к тебе придем, а ты к нам не ходи“*» [КА. Записано от Губиной Г.М. в с. Кречетово в 1996 г.]; «*Когда прощаются, приговаривают: „Прощай, мы к тебе — всегда, а ты к нам — никогда!“ И от могилы пойдут и то же скажут*» [Русские заговоры и заклинания 1998: 384]).

В случае, если мертвец все же начинает являться живым во снах или наяву, объяснений этому может быть два: либо покойник умер «не-своей» смертью (то есть является так называемым «заложным» покойником, не дожившим свой «век») [Зеленин 1995; Седакова 2004: 39–51], либо он был «неправильно похоронен», то есть из-за нарушения каких-то регламентаций обряда не смог попасть на «тот свет».

Обряды 40-го дня обозначают завершение пути покойника из мира живых в мир мертвых, если в течение 40 дней после смерти душа человека либо находится в доме, либо регулярно посещает его<sup>1</sup>, то после этого срока «явление» покойника однозначно оценивается как аномалия. Соответственно, произнося от имени умершего фразу «*Ой, боле я не покажуся, // Ой, боле я не увижуся*», плакальщица тем самым демонстрирует, что поминальный обряд прошел хорошо, так что нет опасности, что недовольный покойник начнет являться живым. Показательно, что эта фраза повторяется еще раз в конце обряда, когда, проводив покойника до границы села, его заклинаят: «*Ой, боле нам не увидеться, // Ой, боле нам да не встретиться*».

Еще более подробно разработан этот мотив в другом вологодской причитании, опубликованном Б.Б. Ефименковой. В нем плакальщица на улице прощается после поминальной трапезы с умершей сестрой:

<sup>1</sup> «[А на том месте, где умер человек, можно было спать?] Сорок дней нельзя спать. Потому что он приходит... сюда. Сорок дней» [КА. Записано от Шумейко М.А., 1939 г.р., в с. Труфаново в 1998 г.]; «Вот кода умирает человек, там наливают стопочку, блин ложут, кутью ложут, хлеба кусочек, и эта стопочка стоит до сорокового дня. Потом эту водку выливают на угол дома. На большой угол. До девятого дня наливают и до сорокового. Говорят, душа приходит. Дед до сорокового дня снился. А потом сорок дней прошло, и мне легче стало». [КА. Записано от Хазовой А.М. в с. Бор в 1996 г.].

*«Ой, ты прощайся-ко прощайся,  
Ой, ты со своим домовищечком,  
Ой, только час да топеречи,  
Ой, ты нам навстречу не встретишься,  
Ой, наяву не покажешься,  
Ой, ты и во сне не привидишься»*

[Ефименкова 1980: 112].

Показательно, что в этом фрагменте плакальщица не только заявляет о невозможности встречи с покойницей, но и уточняет, в каких именно ситуациях эта встреча не произойдет (и во сне, и наяву).

Таким образом, мы видим, что прагматика поминальных причитаний 40-го дня двойственна: с одной стороны, важно задобрить покойника, пригласив его в гости и угостив, но с другой стороны, необходимо оградить себя от незапланированных визитов мертвеца, установить четкую границу между миром живых и миром мертвых. Нетрудно заметить, что две эти задачи находятся в легком противоречии друг с другом. Даже регламентированный визит покойника с кладбища в дом является потенциально опасным, поэтому особое значение имеют заклинания при прощании с умершим. Б.Б. Ефименкова указывает, что в наиболее полном варианте обряд проводов покойника исполняется, если умерший был молод [Ефименкова 1980: 21]. Молодой покойник представляет особую опасность для живых, так как он умер до срока, не изжив свой век, поэтому проводить его до кладбища нужно особенно тщательно.

Возьмемся предположить, что именно двойственной прагматикой поминальных причитаний объясняется отмеченная нами их логическая противоречивость. Приход в дом покойника «во плоти» абсолютно недопустим, поэтому в данном причитании постоянно подчеркивается невидимость гостя и даже его полная незаметность: *«Ой, мы тебя да не видели, // Ой, мы с тобой да не встретились, // Ой, ты была ли уж, сестрица, // Ой, у сердешного дитятка?»*. С другой стороны, присутствие умершего на поминках предписывается самим ритуалом, поэтому в тексте не только упоминается покойник как участник трапезы, но и вводится его «прямая речь», дополнительно подтверждающая, что он не только прибыл в гости, но и остался доволен приемом.

Принцип построения поминальных причитаний, согласно которому умерший как главный герой причитания одновременно и присутствует, и отсутствует в реальности, конструируемой обрядовым текстом, можно назвать поэтикой двойственности. Своеобразное построение текста определяется не только двойственностью его прагматики, но и двойственностью

самого статуса умершего. С одной стороны, он остается «родным» для своей семьи и после смерти, переходя в статус предков, «родителей», с другой стороны, перемещение из мира живых в мир мертвых делает его «чужим» и потенциально опасным. Естественно, что в наибольшей степени его положение противоречиво до 40-го дня, когда он находится между двумя мирами.

На наш взгляд, поэтика двойственности характерна не только для того текста, который мы анализировали подробно, но и для всего жанра поминальных причитаний в целом. Она же помогает истолковать тот самый загадочный мотив «оживления покойника», который является одним из важнейших для всей северно-русской поминальной причети.

Как мы доказали выше, призыв к покойнику восстать из гроба имеет не риторический характер, плакальщица таким образом вызывает умершего с того света для коммуникации, будь то разговор с просьбой о заступничестве или приглашение в гости на поминальный обед. Однако, как справедливо отмечает К.В. Чистов, за призывом к оживлению почти всегда следует так называемая «формула невозможного», которая постулирует, что возвращение покойника с кладбища не может состояться [Чистов 1994: 273]: *«Видно, нет того на свете и не водится, // Видно, мёртвые с погоста не воротятся!»* [Причитания Северного края 1997: 292]; *«Уж как не быть делу, не статися, // Живым с мёртвым не видатися»* [Шейн 1900: № 2524]; *«Уж той не водитсе, // Живой с мёртвого не родитсе»* [АКНЦ, 73/110. Записано от Бобровой А.Я., 1893 г.р. в с. Коскосалма Пудожского р-на в 1974 г.] и т.д.

К.В. Чистов склонен считать «формулу невозможного» риторическим приемом, между тем, как нам кажется, более правомерно считать ее заклинательным элементом в обрядовом тексте. В причитании покойника призывают ожить и даже прийти в гости, однако существует опасность, что если не принять необходимых мер предосторожности, умерший начнет приходить в старый дом уже «непрощеным гостем», то есть начнет представлять опасность для живых как «ходячий покойник». В этом отношении показателен запрет на излишнее проявление печали по покойнику, нарушение этого запрета может быть чревато как для умершего, так и для живых: *«Говорят, что <...> плакать сильно не нужно. Все говорят, что если слёзы льёшь, так там ему [покойнику] тяжело. Тяжело, говорят, да он в воде»* [КА. Записано от Рахмановой К.И., 1923 г.р., в с. Ухта в 1996 г.]; *«Когда вот человек переживает там сильно, плачет, и вот покойник, говорят, вот это он не любит. Он начинает к тебе ходить, надоедать. Тогда бабу надо*

*или што, ево надо отвадить, штоб он не ходил» [КА. Записано от Соколовой М.Е., 1925 г.р., в с. Лядины в 1997 г.]*

Соблюдение определенных правил и запретов требуется и тогда, когда покойника поминают. Так, опасным признается посещение кладбища в «неурочное время»: на Русском Севере строго запрещены визиты туда после захода солнца, не рекомендуется «тревожить покойников» рано утром и после обеда, идеальное время для хождения на могилы — первая половина дня, «до обеда». Нежелательным и даже опасным может быть посещение кладбища и в некоторые праздники<sup>1</sup>. Определенные предписания и ограничения существовали и по поводу причетов на могиле. Нарушение этих правил могло привести к явлению «ходячего покойника» наяву: *«[Можно ли в причитаниях покойника домой звать?] Нет, этого никогда не причитают. Нет, нет. У нас, вот слыхала это место, в Пильме вот женщина, мои годы, шла с Кононово, да зашла на кладбище, мать умерла: „Мамушка, ты што ко мне никогда не придёшь?“ Она говорит: „Только я пришла...“ Так тут подружка у ней была, ночевала, так они чай пили. Вот время-то двенадцатый час. Колотит [кто-то в дверь], говорит. Я вышла, говорит, а она-то [мертвая мать] и говорит: „Ну, звала-то, я и пришла, пришла к тебе“. Так, говорит, всю ночь не спали, не знали, как открестят-си. Потом, говорит, взяла уздечки, да как начала по коридорам хлопать да по дверям: „Я тебя, говорит, щас уздечкой, надаваю тебе, пошто ты пришла?“ „А, — говорит, — Ты меня пошевелила, я и пришла“ [КА. Записано от Цебиной А.И., 1920 г.р., в с. Хотеново в 1995 г.]*

Можно предположить, что в данном случае явление мертвой матери было вызвано тем, что ее дочь по неосторожности зазвала ее домой в «неурочное время», вне рамок поминальных обрядов. Но также мог иметь значение и тот факт, что она не произнесла «формулу невозможного», оберегающую от визита ходячих покойников.

Несложно заметить, что все варианты «формулы невозможного» в основе своей имеют выражение «мертвые с погоста не ходят».

---

<sup>1</sup> *«Крашенные яйца на могилу носят в Родительский день после Пасхи. А, говорят, в Христов день, вот раньше говорили, что не ходят. У них тожо праздник Христов. У меня одна тётушка. У ней умер дядюшка, и она вздумала [на Пасху пойти на могилу]. Утром пошла, никому не сказала. И пошла. Прихожу, говорит, на кладбище, а солнышко только начинает вставать. Ну, захожу на могилу, расклала тут всё, плачу. Потом начинает причитать. Только начала, говорит, причитать, вдруг, говорит, как забомбят. Раз, да другой, ух ещё „ух“ и „ух“. У меня, говорит, всей так дрожь и пошол. Я тут бросила, говорит, свои причитанья и пошла обратными следами. [Сноха говорит:] „Иди, леший тебя носил. Кто в Христов день ходит на кладбище! У тебя-то праздник. На всенощну была. У них тожо всенощна. Ты чцого будишь-то мертвых? В Христов день на кладбище не ходят. У них тожо праздник Христов, зачтем их тревожить?“» [КА. Записано от Громовой П.И., 1925 г.р., в с. Кречетово в 1996 г.]*

Это выражение, ставшее поговоркой, используется в качестве приговора, который нужно произносить в случае появления «ходячих покойников»: *«А мне-ко тогда приснились они во сне [покойные родители]. В третьем годе-то они колотятся. А я тогда вышла: „Кто там?“ — „Мы, открой“. Мамаша колотится. Я ска[зала]: „Мёртвы с погости не ходят. Ну-ка, катись подальше!“ <...> Их и выгонила»* [КА. Записано от Кузнецовой М.И., 1925 г.р., в с. Тихманьга в 1994 г.]<sup>1</sup>.

Соответственно почти обязательное использование «формулы невозможного» в тех причитаниях, где есть мотив «раскрытия могилы», следует рассматривать как защитную меру против ходячих покойников. При этом налицо снова логическое противоречие: покойника вызывают из могилы и одновременно проговаривают невозможность этого действия. Однако, как уже было сказано, этот парадокс кажущийся: поэтика двойственности определяется двойственной прагматикой поминальных причитаний.

### Свадьба/похороны

Специалисты, сравнивающие похоронно-поминальные и свадебные причитания, отмечают, что и по напеву, и по поэтическим образам они достаточно далеки друг от друга. Исключение составляет такой специфический вид свадебной поэзии как плачи невесты-сироты на могиле родителей. Б.Б. Ефименкова так описывает вологодскую традицию этих плачей: *«В них полностью используются сюжетные мотивы и поэтические формулы надмогильных причитаний, от них плачи невесты отличаются только просьбой о благословении на предстоящий брак. Как и в плачах сорокового дня невеста приглашает умерших родителей в гости. Перед появлением поезжан в избе разыгрывается сцена посещения дома покойным: невеста с девушками выходит на крыльцо встречать отца (или мать), провожает в горницу, усаживает на почётное место, угощает, одаривает. Но этот причёт невесты-сироты, заимствуя содержание и композицию плача сорочин (сорокоуста), исполняется уже на свадебный напев и чаще всего хором девушек»* [Ефименкова 1980: 22].

Сходство поминальных причитаний и свадебных плачей невесты-сироты действительно бросается в глаза. Показательно, что Е.В. Барсов включил «Плач невесты на могиле матери», записанный им от Анны Лазорихи, крестьянки из Череповецкого уезда Новгородской губернии, не во второй том своего сборника, где собраны свадебные причитания, а в первый, где

<sup>1</sup> Ср. схожие мотивы в быличках других локальных традиций: [Бобылева, Миргородская 2000: 268; Завойко 1914: 99].

опубликованы «плачи похоронные, надгробные и надмогильные». В самом начале этого причитания мы встречаем столь хорошо знакомый нам мотив «раскрытия могилы»:

*«Вы развийтесь, ветры буйные,  
Раскатитесь белы камешки!  
Раскуйте, гвоздики шеломчатые!  
Покажись-ко, гробова доска,  
Развернись-ко, белый саван!  
Откройте, очи ясные,  
Сговорите, золоты уста!»*

[Причитания Северного края 1997: 75]

Однако на этот раз покойницу вызывают из гроба не только для того, чтобы позвать в гости и угостить, но и для того, чтобы попросить родительского благословения перед свадьбой и пригласить на нее:

*«Благословите меня, сироту,  
Счастьем-таланом наделите!  
<...>  
Так приди, родима матушка,  
Ты во свой да благодатный дом  
На мою на свадьбу горькую,  
На горькую, да на сиротскую!  
Уж ты скрась-ко свадьбу горькую,  
Взвесели свадьбу сиротскую  
Со честным благословеньцем,  
Со сердечным наделеньцем!»*

[Причитания Северного края 1997: 75–76]

Встречается в этом причитании и «формула невозможного», причем она дословно повторяется дважды: сперва на кладбище, после того как невеста приглашает покойницу «на свадьбу горькую», затем дома, после того как «невидимую гостью» угощают невеста и ее отец:

*«Не бывать да ключу на воде,  
Не слывать камню поверх воды!  
Не бывать родной матушке  
В своем доме благодатном!  
Из орды есть выхожатели,  
От неволи откупаются;  
Из-под матушки-сырой земли  
Нету выходу и выезду,  
Нету пешего и конного,  
Ни дверей нет, ни лазеечки,  
Ни косещаго окошечка,  
Никакого проповещичка!»*

[Причитания Северного края 1997: 76, 79]

И композиция, и система поэтических образов у этого свадебного причитания практически такие же, как у поминальных

причитаний. Более того, мотив раскрытия могилы в свадебных плачах невесты распространен значительно шире в географическом отношении, чем в поминальных причитаниях. В свадебной лирике этот мотив фиксируется не только на территории Русского Севера, но и значительно южнее. При этом он показывает исключительно высокую устойчивость: в самых разных регионах дочь-сирота вызывает из могилы родителей почти одними и теми же словами. Для сравнения приведем несколько примеров:

*«Приразвейтесь, ветры буйные  
 Разнесите писки желтые,  
 Разойдись ты, мать-сыра земля,  
 Расколись ты, гробова доска,  
 Привыстань-ко, кормилец-батюшка,  
 Еще на свои-то на резвы ноженьки,  
 На сапожки обувистые,  
 На чулочки туговязны  
 Да ко мне-то красной девице  
 На великое прощенье,  
 На веково благоловенье»*

(Ленинградская область, Подпорожский район,  
 1973)

[Бахтин 1978: 45].

*«Уж не поднимутся ли ветры буйные,  
 Не разнесут ли с гор жёлты пески  
 До самой матушки гробовой доски.  
 Уж раскройся-ка гробова доска,  
 Распахнись-ка бел тонкий саван,  
 Уж восстань-ка ты, родельник батюшка,  
 Уж восстань-ка на белы ноженьки,  
 Разложи-ка ты свои белы рученьки,  
 Уж раскрой-ка ты свои очи ясные,  
 Разожми свои уста сахарные,  
 Промолви-ка ты со мной слово ласково  
 Уж во впервые-то во остаточки,  
 Благослови-ка ты меня под злат венец.  
 Срядить-то меня есть кому,  
 Благословить-то меня некому»*

(Тверская губерния, Калязинский уезд, 1921)

[Фольклор Тверской губернии 2003: 121–122].

[Невеста обращается к брату]

*«Ты ударь-ка в большой кол(о)кол,  
 Затяни-ка калену стрелу,  
 Ты раздай-ка мать-сыру землю,  
 Ты разбей-ка гробову доску,  
 Пробуди-ко мою мамушку,  
 Пробуди-ко мою родную  
 На мою свадьбу на горькую,  
 На горькую, на сиротскую.»*

*Да собратъ же меня есть кому,*

*Басловить да меня некому»*

(Калужская область, Куйбышевский район,  
1984)

[Русская свадьба 2001: 396].

*«Не расступится ли мать-сыра земля?*

*Не расколется ли дубова доска?*

*Не услышит родна ли маменька?*

*Не придет ли басловить мене?*

*Нарядить-то меня есть кому ох,*

*Проводить-то меня есть кому.*

*<...>*

*А благословить-то меня некому»*

(Ставропольский край, Кировский район, 1983)

[Русская свадьба 2001: 397].

Если в Тверской губернии плачи еще в целом тяготеют к северно-русской традиции, то в более южных областях поминальные причеты очень сильно от нее отличаются, и мотив «раскрытия могилы» там не задействован, хотя покойника иногда «зывают в гости» на поминальные дни [Смоленский музыкально-этнографический сборник 2003: 83–85, 130–131].

Чем же объясняется столь существенное различие в географическом распространении одного и того же мотива в свадебной и поминальной лирике? На наш взгляд, объяснение этому снова нужно искать в сфере прагматики.

Как уже было сказано, основная задача поминальных плачей — упорядочивание коммуникации с умершими. С помощью причитаний как особой формы речи плакальщице удается вступать в контакт с жителями загробного мира: передавать им новости, что-то просить, побуждать к тому или иному действию или, напротив, заклинать от каких-то действий воздерживаться. Причем вербальный канал — это всего лишь один из способов коммуникации, взаимодействие с мертвыми возможно и через акциональный код (например, угощение нищих осмысляется как кормление умерших родственников). На Русском Севере, как мы видим, зывание покойника в гости причитаниями особенно развито, на других территориях для той же цели могли использовать не плачи, а призывы-обращения. Так, например, в Полесье в поминальные дни («деды») хозяин приглашал к ужину души умерших родственников словами «*Правядныя радители! Хадитя к нам вячерять, и сами, и вядитя с сабою малых детак...*» [Виноградова, Толстая 1999: 53; ср. Зеленин 1991: 356–357]. По сути, подобный призыв и плач с мотивом «раскрытие могилы» служат одной и той же цели — звать умерших на поминальную трапезу. При этом данные способы легко подменяют друг друга, с

разрушением причетной традиции на Русском Севере вызывание покойника причитаниями постепенно сменяется прозаическими обращениями к нему: *«Вообще ходишь вот когда на могилу, дак приходишь, да постукаешь [в крест], што „Вставай там, хто ты там, Иван ли, Марья ли... Вставай, я пришла“»* [КА. Записано от Поповой А.П., 1924 г.р., в с. Лядины в 1997 г.].

В случае с плачами невесты-сироты мы имеем совершенно другую картину. Согласно традиционному свадебному обряду, у невесты должны быть родители, которым в общем распорядке свадьбы отведена очень важная роль. Отсутствие родителей у невесты — это аномалия с точки зрения народной культуры, потому что таким образом нарушается весь свадебный ритуал. Причем главное, что должны сделать родители в рамках свадебного обряда, — это благословить свою дочь (ср. *«Проводить-то меня есть кому, // А благословить-то меня некому»*). Отсутствие родителей провоцирует возникновение специального ритуала для «неполноценных» невест. Если обычная невеста просит у родителей благословения дома, то невеста-сирота вынуждена идти за благословением на кладбище. При этом цель ее двойственна: с одной стороны, она приглашает родителей поприсутствовать на своей «горькой свадьбе», с другой стороны, она должна еще до свадьбы получить родительское благословение. Вторая задача важнее, поэтому во многих причитаниях невеста-сирота не приглашает родителей, а только просит благословения.

Чтобы получить его, сирота должна перейти из «своего» пространства в «чужое», то есть прийти к родителям «в гости» на кладбище. Причем если накормить покойников в рамках поминальных обрядов можно опосредованно, то благословить дочь могут только сами родители и никто другой. Именно поэтому «воскрешение умерших родителей» обязательно в этих причитаниях, то есть вызывание умерших из могилы в данном случае не может быть заменено никаким другим действием, что и объясняет столь широкую географическую распространенность этого мотива.

Вместе с тем вызов покойника из могилы, пусть и в рамках свадебного ритуала, воспринимается как опасное дело. В Заонежье в окрестностях Шуньги, как замечают В.П. Кузнецова и К.К. Логинов, для сироты *«посещение кладбища не всегда было обязательным, так как считали, что „общение“ с умершими может отрицательно сказаться на совместной жизни супругов в будущем. До настоящего времени некоторые шуньжане осуждают поездки молодоженов в день бракосочетания на братские могилы и к „вечному огню“, считают их причиной разводов, семейных неурядиц и даже бесплодия»* [Кузнецова, Логинов 2001: 83].

Потенциальная опасность подобных действий и одновременно острая необходимость их совершения объясняет использование «поэтики двойственности» в этих причитаниях. В причитании Анны Лазорихи из сборника Барсова плакальщица сначала призывает из могилы свою мать, затем произносит «формулу невозможного». Однако на этом причитание не заканчивается. Невеста-сирота возвращается в дом и объявляет, что «к нам на двор гости приехали» и призывает отца «стричь да дорогу гостью». Затем плакальщица благодарит мать за благословение, просит отца «попотчевать» гостью, и лишь после ритуальной трапезы повторяет «формулу невозможного». С точки зрения логики, такая последовательность действий кажется абсурдом, однако на самом деле «формула невозможного», которая, как кажется, обесмысливает все остальные действия вопленицы, служит лишь в качестве защитного средства от вредоносной активности покойника.

Иногда в рамках «поэтики двойственности» невеста-сирота описывает, что ей как бы привиделось явление умерших родителей с того света на ее свадьбу:

*«Да показалось мне и повиделось  
Уж сквозь туман-то да сквозь мареву,  
Да сквозь уж многие-то слезы капучие  
Да вот прорыснула ископоть лошадиная,  
Да вдруг проблеснула-то плетка шелковая,  
Да знать уж приехали  
Мои красные солнышки.  
Дак добро жаловать,  
Уж проходите да вы и садитесь  
За белы столы, столы белодубовые,  
Да уж вы ешьте  
Ды воспивайте  
Вы хмельно и зелено вино,  
Ды ешьте сладкую-то  
Яству сахарную.  
Дак вы не бойтесь ды не опасайтесь,  
Уж не прошу я у вас и  
Цветной покруты великия  
Ды не прошу многой казны многособедной  
Прошу крепка прощенья родительска.  
Мне показалось да повидалось  
Уж сквозь туман да сквозь маревушечку,  
Что это все ложно да оманно.  
Уж не быть тому делу не станется,  
Из мёртвых живые не рождаются.  
Не приехали мои красные солнышки»*

[АКНЦ, 81/61. Записано от Басалаевой И.Е.,  
1902 г.р. в с. Колежма Беломорского р-на в  
1975 г.].

В данном случае плакальщица как бы «проигрывает» необходимые эпизоды свадебного обряда. Получается так, что родители, находясь в пограничном статусе видений, все же приходят на ее свадьбу и дают ей благословение, однако финальная «формула невозможного» нейтрализует их возможное вредоносное влияние на будущую жизнь невесты. Показательно, что составители сборника «Русская свадьба», комментируя аналогичный текст из Вологодской области, не понимают принципов его построения и списывают все на повышенную эмоциональность девушек-невест: *«В этом причёте девушка как бы вызывает тень (здесь говорят „стинь“) родителя с погоста и уже видит, как „стинь“ приближается к ней. Слышит, как „цювиркает“ посох и поскрипывают лапотки. <...> Даже и не видя этой сцены, можно почувствовать, как пробирает мороз по коже. Горе невесты тут, по-видимому, достигло высшего накала и могло доводить невесту до галлюцинаций»* [Балашов, Марченко, Калмыкова 1985: 50]. Этот пример наивной поверхностной интерпретации причитания очень наглядно показывает, что обрядовый текст ни в коем случае нельзя трактовать как прямое отражение этнографической действительности. Понять обрядовую лирику можно только в том случае, если она рассматривается в контексте самого обряда и при этом учитывается его семантика и прагматика.

### Сокращения

АКНЦ — Архив Карельского научного центра РАН

ДКСК — Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в.

КА — Архив экспедиции лаборатории фольклора историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета в Каргопольский район Архангельской области

ПА ЦМБ — Архив этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока Российского государственного гуманитарного университета в Пудожский район Республики Карелия

ФА СГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета, Усть-Цилемское собрание

### Библиография

Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е. Голос // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 510–513.

Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Алексеевский М.Д. Проблема классификации похоронно-поминаль-

- ных причитаний // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы V Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С. 129–132.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.
- Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба: свадебный обряд на верхней и средней Кокшеньге. М., 1985.
- Бахтин В.С.* Песни Ленинградской области: Записи 1947–1977 гг. Л., 1978.
- Бобылева Е.В., Миргородская Н.Н.* Народные рассказы о приходе покойника // Традиции в фольклоре и литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2000. С. 253–274.
- Буркхарт Д.* Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 78–93.
- Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 141–160.
- Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Деда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 43–45.
- Горковенько А., Ивлева Л.* Причитания // Угличские народные песни. Из новых записей русских народных песен. М.; Л., 1974. С. 248–249.
- Дашков В.А.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.
- Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX вв. Л., 1980.
- Еремينا В.И.* Историко-этнографические истоки общих мест причитаний // Русский фольклор: поэтика фольклора. Л., 1981. Т. 21. С. 70–86.
- Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги. М., 1980.
- Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 81–178.
- Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Земцовский И.И.* Этномузыковедческий взгляд на балто-славянскую похоронную причеть в индоевропейском контексте // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 60–70.
- Кичин Е.* Четыре сельских обряда Белозерского уезда Команевской

волости // Вологодские губернские ведомости. 1844. № 19. С. 179–181.

*Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

*Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья: Конец XIX — начало XX в. Петрозаводск, 2001.

*Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Народные обычаи в Даниловском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1849. № 27. С. 202–203.

*Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1.

*Разова И.О.* Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Белозерье: Ист.-лит. альманах. М., 1994. Вып. 1. С. 168–189.

Русская свадьба: В 2 т. М., 2001. Т. 1.

Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

[*Рыбников П.Н.*] Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1991. Т. 3. Песни, причитания, сказки и другие жанры.

*Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.

*Степанова А.С.* Карельские плачи: Специфика традиции. Петрозаводск, 2003.

*Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.

*Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

*Филимонов К.Ф.* Из материалов по этнографии Олонецкого края: Заплачки по умершим // Олонецкие епархиальные ведомости. 1902. № 4. С. 165–168.

Фольклор Новгородской области: история и современность. Великий Новгород, 2002.

Фольклор Тверской губернии: Сборник Ю.М. Соколова и М.И. Рожновой. 1919–1926 гг. СПб., 2003.

*Фядосік А.С.* Адметнасці пахавальнай і памінальнай абраднасці беларусаў // Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. Мн., 2001. С. 346–363.

- Шейн П.В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2.
- Чистов К.В.* Исполнитель фольклора и его текст // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 134–143.
- Чистов К.В.* К вопросу о магической функции похоронных причитаний // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 267–275.
- Чистов К.В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 101–113.
- Alexiou M.* The Ritual Lament in Greek Tradition. Cambridge, 1974.
- Caraveli-Chaves A.* Bridge Between Worlds: The Greek Woman's Lament as Communicative Event // Journal of American Folklore. 1980. № 93. P. 129–157.
- Halpern B.* Text and Context in Serbian Ritual Lament // Canadian-American Slavic Studies. 1981. Vol. 15. № 1. P. 52–60.