

А. Б. Мороз

К ВОПРОСУ О КОНТАКТАХ ЖИВЫХ С УМЕРШИМИ: КАК ПОКОЙНИКИ ЗАЩИЩАЮТСЯ ОТ ЖИВЫХ

Резюме

В статье на материале полевых записей, сделанных на Русском Севере, рассматривается проблема взаимоотношений живых с умершими. Цель статьи — показать, как в рассказах о сновидениях трансформируется мифологическое представление русского крестьянства о возможности визитов покойников к живым с целью продолжать совместную, в том числе сексуальную, жизнь. Этот мифологический сюжет, вызывающий часто серьезные опасения у людей, утративших родственников, находит зеркальное отражение в рассказах о сновидениях. С одной стороны, появление во сне покойника связано с ожиданием скорой смерти сновидца, с другой — фиксируются рассказы о снах, где умерший муж не только не уводит свою жену с собой в мир мертвых, но, наоборот, пытается избавиться от нее. Нежелание умершего забирать с собой свою живую родственницу может быть объяснено стремлением сохранить границу между миром живых и миром мертвых. Для защиты от живых используются те же стратегии, которые применяются живыми для защиты от приходящих покойников: к таким стратегиям относятся: 1) бегство (покойник, видя живого родственника, уходит от него); 2) констатация отсутствия пригодного жилья (умершему мужу некуда привести жену); 3) изгнание при помощи агрессии, прежде всего матерной брани.

Ключевые слова: фольклор, мифология, сновидения, умершие, обценная лексика, похоронный обряд

ON THE PROBLEM OF CONTACTS OF THE LIVING WITH THE DECEASED: HOW THE DECEASED PROTECT THEMSELVES FROM THE LIVING

Abstract

This article is based on field data from the Russian North. Its subject is the problem of the relationship between the living and the deceased. The main goal of the article is to show how dream stories transform the Russian peasants' idea that deceased persons can visit their living kin in order to continue their family life together, including sexual relations. This mythological plot, which often causes real fear among people who have lost relatives, is mirrored in dream stories. On the one hand, the appearance of the deceased in a dream is associated with the expectation of the dreamer's imminent death. On the other, stories are recorded about dreams where the deceased husband refuses to take his wife with him to the world of the dead or even tries to get rid of her. The reluctance of the deceased to take his living relative with him can be explained by the desire to preserve the border between the world of the living and the world of the dead. For protection from the living, the deceased use the same strategies as do the living to protect themselves against the dead relatives when they come. These strategies include: 1) escape (upon seeing a living relative, the dead goes away); 2) declaring the absence of suitable housing (the deceased husband has nowhere to bring his wife); 3) expulsion with the help of aggression, primarily obscene swearing.

Keywords: folklore, mythology, dreams, deceased, obscene vocabulary, funeral rite

DOI 10.31860/2712-7591-2021-2-75-87

Взаимоотношения живых с умершими вне похоронного обряда традиционно укладываются в рамки предложенной Д. К. Зелениным дихотомии *родители* и *заложные* [Зеленин]. В пределах этой дихотомии живые преимущественно по своей инициативе контактируют с умершими родственниками в границах поминальной обрядности, заложные же в основном сами проявляют активность, и от них следует защищаться, а поминовение их установлено в крайне узких обрядовых рамках. Это разделение умерших на две категории сыграло значительную роль в изучении мифологии и погребальной обрядности, однако по мере накопления эмпирического материала становится понятным, что живая традиция не укладывается безоговорочно в такое деление и нуждается в некоторой корректировке. Так, дихотомия была оспорена С. А. Штырковым [Штырков, с. 161–172], предложившим учитывать третью категорию — *забудущих родителей*, которые, не будучи ничьими предками, одновременно не воспринимаются и как заложные:

«Как ни велико желание рассказчицы подчеркнуть близость статуса „забудущих“ к „обыкновенным“ предкам, некоторые детали описанных ею ритуальных практик демонстрируют его своеобразие. На жальнике, в отличие от современных могил, оставляют деньги и к покойникам, там похороненным, обращаются с просьбой о помощи, что живо напоминает о крестьянских обетных практиках. Обе эти детали говорят о том, что в жальнике видят объект, функционально близкий сельской святыне» [Штырков, с. 163–164]. Далее С. А. Штырков подводит итоги: «Образ забудущих родителей характеризуется следующими чертами:

— они жили в древние времена на той земле, на которой живут современные люди, и затем исчезли, часто в результате каких-то катаклизмов (например, иноземного нашествия, прихода нового населения и т. п.); древние кладбища (захоронения забудущих) часто являются сельскими святынями;

— забудущие требуют себе поминовения и в случае отсутствия такового наказывают ныне живущих людей; попытка же потревожить их прах всегда приводит к печальным последствиям;

— зачастую забудущие родители — это представители другого народа (чудь, паны, латыши и т. п.)» [Штырков, с. 171].

Описанное в книге С. А. Штыркова явление отмечено на восточной Новгородчине, но не может быть понято как частный курьез, поскольку в подобном веровании реализуются мифологические и ритуальные коммеморативные механизмы, распространенные весьма широко. В описанной ситуации показано, как «чужие» или даже «ничьи» покойники воспринимаются не как страшные и опасные, но как важные участники системы взаимодействия, со всеми связанными инструментами коммуникации. Между тем можно отметить еще один важный тип покойников, тоже находящийся где-то в середине шкалы, обозначенной полюсами *родители* и *заложные*. Это *предки* или *родители*, которые, однако, в ряде ситуаций ведут себя подобно *заложным*. Это умершие родственники, приходящие к живым (во сне или наяву). Они пугают, оказывают физическое воздействие, могут пытаться вступить в сексуальную связь с живущими. При этом грань между сном и явью нередко не осознается самими рассказчиками — участниками коммуникации с покойниками; нарративы могут содержать одновременно указания на явь и сон или описывать ситуацию недифференцированно.

«Это уж... это я не знаю, наяву было или сон ли, но не в этом доме, а мы жили там, на Архангельской (улице), там, в его (мужа) доме. А это дом моей матери. Вот я, значит, сидела ведь... Раньше ведь мы всё вышивали, вышивали, да вязали, да всё, я, это самое, от... сижу на кровати, вышиваю, слышу, по... идут шаги по коридору, но коридор длинный, и слышу, что на каблуках

кто-то идёт. Но я же всё закрыла, я чё помню, что я двери все заложила, на крючок заложила в комнате двери тут это, в самой, где жили-то, в том к... и, это самоё, и вдруг, значит, эти двери открываются нарастопáшку, в комнате дверь, у нас такая вот (...) Дверь эта открывается, заходит женщина в чёрном платке, не в платке, а вот — вологодские кружева, вот такой платок. Вот заходит женщина. Вот так вот захватила этот платок, вот так к липинам встала вот так вот (показывает, растягивая платок над головой). И говорит: „Вот как, поженились и не спросились“. На мне всё, обожгло меня. Ну чё, всё закрывала тут, как же это кто-то мог зайти. И когда-то вот я от своей от бабушки всё слышала, что если тебе чего покажется, то ты спроси: „Худо это или к добру?“ Это только не забудь Господа Бога вспомнить. Я вот так вот (скрестив руки на груди) села вот так вот и гърю: „Господи, к худу или к добру?“ А, это самое, а она мне и отвечает, женщина эта стоит и отвечает: „К добру“. Всё, повернулась, и слышу, как обратно шаги ушли. И я, это самое, я вроде не боюсь ничего, но у меня маленькая была... старшая, дочка, маленькая была. Я её схватила на руки и бежать сюда, к матери, и это самоё, она малюсенькая. Я не помню, шо я закрывала там дома или не закрывала — я уже в таком была в шоковом состоянии, что прибежала сюда (в дом матери), села вот тут на скамеечку около... это самоё, сначала постучалась, постучалась, мать в окошко смотрит: „Чего случилось?“ Я гърю: „Там свекровка приходила“» [С четверга, № 20].

«Женщина (из другого района) рассказывала, что муж у неё умер, и был костюм у него, тройка, и пиджак надели, а жилетку-то не надели. Так вот она говорит, пошла проведывать осенью, пошла за ягодами и просто зашла на кладбище. „И вот, — говорит, — бегу, зашла, а как подняла глаза, у берёзы стоит. Муж-то. И говорит. ‘Ты, — говорит, — жилетку-то поц’ему не одела? Надо надеть’. Вся расстроилась, про ягоды забыла и ушла домой. И он, — говорит, — стал ко мне ходить. Не то что вот снится, а вот ходить, как будто вот наяву даже. По ночам“» [С четверга, № 215].

«У меня вот... у дочери вот, я не знаю, у неё как-то, какая-то связь есть, вот у неё сны снятся, у неё как-то вот, как будто наяву» [С четверга, № 243].

Рассматривая стратегии коммуникации живых с умершими в фольклоре Северо-Запада России, Ж. В. Кормина и С. А. Штырков описывают контакты с покойниками во сне и наяву как два разных типа [Кормина, Штырков, с. 210], при этом для первого типа характерно стремление к «социализации» покойника, а для второго — стремление выдворить его из «социального» мира» [Кормина, Штырков, с. 206]. По наблюдению авторов статьи, стратегии распределяются географически: первый тип распространен в Слан-

цевском районе Ленинградской области, второй — в Хвойнинском районе Новгородской области. Наши материалы, записываемые на протяжении 28 лет на юге (Каргопольский, Вельский, Няндомский районы), востоке (Лешуконский район) и севере (Приморский район) Архангельской области, а также в ряде других регионов, свидетельствуют о том, что эти две стратегии могут сосуществовать, пересекаться или вовсе не быть противопоставленными. В значительной мере выбор стратегии зависит от ситуации, в которой покойник появляется. Коммуникация живых с умершими может возникать по инициативе тех и других. Оставив в стороне случаи, когда живые сами призывают умерших родственников, остановимся на инициативе, исходящей от умерших. Несколько схематизируя картину, можно утверждать, что такая инициатива возникает по двум группам причин: 1) покойник приходит к живым навестить их, посмотреть на них, передать известие, предупредить о будущем; или 2) он ощущает дискомфорт в загробной жизни и хочет посредством коммуникации с живыми его устранить. Если в первом случае мы можем говорить о «нормальной» коммуникации живых с *родителями*, то во втором коммуникация носит характер конфликта, степень сложности которого может быть чрезвычайно разной: от просьбы умершего отдать ему какую-либо недостающую вещь до стремления к сексуальной связи с супругой (реже — супругом).

Спокойной, «нормальной» жизни умершего¹ могут мешать самые разные обстоятельства: неправильное обустройство могилы, неверное поведение живых, (не) приходящих поминать, нехватка тех или иных предметов (одежды, обуви, протеза), разного рода неудовлетворенность (например, не уплаченные при жизни долги), не до конца разорванные связи между живыми и покойником. Последнее — наиболее опасная для живых ситуация, поскольку именно в этой связи покойник — назовем такой тип неупокоенным — начинает проявлять себя не как *родитель*, а как *заложный*: он стремится продолжать жизнь живого человека, члена не столько социума, сколько семьи. Наиболее регулярно рассказы о приходящих (во сне, наяву или без различия этих состояний) покойниках отмечают их стремление к сексуальной связи, преимущественно со своими живущими супругами: покойник приходит ночью, ложится в постель к жене или мужу, обнимает его, целует, стремится к близости, что часто описывается самым натуралистическим образом:

¹ Речь в данном случае идет не о пребывании души на том свете, а о жизни умершего в пространстве кладбища. О таком противопоставлении см.: [Мороз].

«Я сплю, а он от стенки ко мне вот так придвигается. Иногда кошка, а тут чувствую, что человек. Придвигается, придвигается, а я ничё не испугалась, не вскочила, а он руку накинул. Я-то за руку-то его схватила: „А тебе чёго, — говорю, — надо?“ — а чувствую, что муж мой. А он говорит: „Чё, не знаешь, чёго надо?“ За мной, верно, приходил» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Калитинка, 1993).

Ситуация, когда покойник приходит к живым (тип 2), хотя и крайне распространена, но воспринимается негативно и нуждается в исправлении. Этого не всегда возможно добиться простым устранением причины визита, особенно когда причина не в конкретной нужде (например, чрезмерная скорбь по умершему, которая не дает ему упокоиться, и слезы, заливающие его новое жилище), а в стремлении умершего к поддержанию связи с кем-то из живых в принципе. В таких случаях покойник воспринимается уже не столько как родственник, *родитель*, *предок*, сколько как демонологический персонаж:

«Ушёл муж на фронт, жена осталась с пятерми детьми. Но она мне лично рассказывала, то же родственница по мужу. Значит, в Лими... жили они, бабушка, и вот, гэт, я каждый день плакала, каждый день плакала, что по мужу-то, что как погибнет, что я буду с пятерми-то делать? И вот на зиму, значит... В избе вот, как бы дома-то, много дров надо топить. А дров-то где взять? Одна женщина — не заготовит. И они решили на зиму перейти в баню, и в бане жили. Ну, в бане полоч называется, там, где парятся, вот на этом полке спали. Ну вот, значит, детей, говорит уложу, сама сбоку лягу, и опять же о муже думаю, плачу. Вот. И потом, гэт, стал муж ходить: „Вот, — гэт, — я“. Ну, ей-то, наверно, кажется, что... наяву, а это, наверно, во сне, я думаю что. Но ей-то кажется как наяву, что муж приходит и ее ласкает, вот. И каждый день стал так ходить. Ну, пола... поласкает там, побудет и уходит. Ну, и ей стало легче жить: как бы она что мужа видит, всё. И потом как-то поделилась с людьми. Ей говорят: „Ты что, — там вот, допустим, Агафья ли, кто, — с ума сошла? Ведь это к тебе нечистая сила ходит, он же в конце концов тебя задушит“. И вот она тоже испугалась, что задушит, и... какие-то она ей слова сказала, наговор, что-то прочитает. И вот в очередной раз он пришел, она, вместо того чтоб его принять и, значит, ласку, она вот эти слова-то проговорила, и он то же как осердился: „Что, догадалась?“ Тожо, значит, и как дверью, гэт, хлопнет, дак... стены задрожали. И больше не пришёл» (АЛФ, Архангельская обл., Няндомский р-н, Воезеро, 2005).

Сущность персонажа, являющегося по ночам ко вдове и претендующего на ее ласки, для носителей традиции недостаточно ясна: то ли покойник, то ли домовый, то ли черт, — и неясность указывает на некоторое родство этих

персонажей [Виноградова, с. 208–215]. В описанной ситуации взаимодействия с покойником направлено не на удовлетворение его потребностей или своеобразное восстановление status quo после внесенного смертью дисбаланса, не на наделение покойника его *долей* [Седакова, с. 270–276], но на пресечение всяких связей, изгнание. Соответственно, используются апотропеи, подобные тем, которые используются для защиты от демонов. Среди весьма обширного ассортимента таких средств важное место занимает матерная брань [Левкиевская, с. 148] и ее акциональный эквивалент — обнажение и испражнение [Левкиевская, с. 147; Логинов, с. 385].

В основательной работе, посвященной мифологическому аспекту матерной брани, Б. А. Успенский отмечает абсолютный характер запрета на использование мата — вне зависимости от контекста (серьезного, шуточного, метатекстового), что, по мнению автора, свидетельствует о культовом характере матерщины [Успенский, с. 57]. На то же указывает широкое применение матерной брани в разных обрядах «языческого происхождения» [Успенский]. На многочисленных примерах Б. А. Успенский показывает, в частности, что уже в XV в. матерщина воспринималась как бесовская речь и осуждалась наравне с «языческими обрядами и обычаями» [Успенский, с. 60]. Неудивительно поэтому, что «способность матерно ругаться приписывается домовому» [Успенский, с. 61] и — добавлю от себя — целому ряду других демонологических персонажей. Та же речевая манера приписывается и некоторым представителям фауны, ассоциирующимся с мифологическими персонажами [Гура, с. 573]. Так, в крике филина слышится эвфемическое: «На фур! На фур!» (АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, Благовещенск, 2009). А. В. Кирилина отмечает такой компонент семантики мата, как «доминирование, господство»: «Говорящий вербально приписывает себе право быть хозяином положения и подчеркивает свой более высокий статус» [Кирилина, с. 777]. Нельзя не заметить определенной симметрии в коммуникации человека с демоном: демон матерно бранит человека в наказание за нарушение каких-либо правил, желая испугать, в виде злой шутки; упомянутая выше реакция со стороны человека (обматерить демона или ходячего покойника) демонстрирует агрессию и доминирование человека в критической ситуации контакта с бесом и способствует избавлению от него. Таким образом разрушаются коммуникативные связи, которые, по мнению и желанию одного из двух коммуникантов, выстраиваются, но при этом нежелательны для второго.

Несколько иную ситуацию приводит корреспондент Тенишевского бюро, описывая лечение *веснухи*: «У крестьян существует верование, что некоторые болезни насылаются духами, напр., „веснуха“ (крапивная лихо-

радка), появляющаяся во время послеобеденного сна. Болезнь эта приходит к человеку в виде, напр., женщины, которая и дает спящему что-либо или целует его. Проснувшись, он чувствует немощь и начинает хворать серьезно. Т. к. эта болезнь от нечистого духа, то доктора не могут вылечить ее, и больные прибегают к следующему средству: на ночь выходят спать на сарай и ложатся там головой к отхожему месту. Во время сна опять является женщина, которая с упреком отбирает у него данную вещь или же сильно бранит его и уходит. Утром больной делается совершенно здоровым и принимается за общие работы» [Тенишев 2008, с. 318, № 196]. Здесь матерная (?) брань выражает не столько агрессию, сколько разочарование и досаду и звучит со стороны побежденного, то есть слабейшего коммуниканта, таким образом занимая место финальной фразы, долженствующей обозначить восстановление status quo. В значительном числе быличек о контактах с демонами или покойниками эта фраза звучит так: «А! Догадался!» [Кормина, Штырков, с. 216].

Ситуация же, когда матерная брань не мотивирована, ничем не спровоцирована, чревата ответной агрессией: «Существует рассказ, что леший в виду всех унес мужика с колокольни в лес за то, что тот, идя на колокольню, ругался матерными словами. Мужика нашли в шести верстах от села» [Тенишев 2007, с. 79, № 200]. Неправильное поведение одного коммуниканта порождает ответное неправильное поведение другого.

В вышеизложенном недостает одной существенной и, кажется, не замеченной ранее детали, дополняющей картину коммуникации живых и умерших. В рассказах о покойных родственниках, являющихся во сне, часто описывается ситуация, когда умерший не приходит в дом к живым с теми или иными намерениями, а просто встречается в том или ином пейзаже и в какой-либо ситуации. Сновидец (обычно сновидица²) оказывается в этом случае как бы случайно в том месте, где находится умерший (обычно супруг). Такая встреча немного приоткрывает завесу, отделяющую живых от мертвых, и дает возможность узнать, как протекает жизнь после смерти. Между тем со стороны сновидца такая встреча воспринимается тройко: во-первых, это весть с того света, свидание с умершим; во-вторых, это возможность поговорить с ним и спросить, как он там живет; в-третьих, наконец, это предзнаменование. Если устный сонник, содержащий краткие толкования, выраженные в устойчивой грамматической форме и функционирующие по принципу, сходному с принципом бытования примет [Лурье, с. 31–33], обычно интерпретирует появление покойника во сне как знак перемены

² Сны вообще существенно чаще рассказываются женщинами.

погоды (что связано с представлениями о способности умерших влиять на погоду [Толстой, с. 37]), то разветвленные сюжеты, в которых происходит встреча с умершим, трактуются как предзнаменование скорой смерти сновидца³ — покойник как бы приходит за ним: «А он (муж. — А. М.) мне какой раз приснился, вот вам сейчас сон и расскажу. Вот. Я болела вот тот год, да, вот Ника-то (дочь. — А. М.) жила у меня месяц, около меня... Я так... болела очень, потом она уехала, дочка ещё ейная, она месяц, два месяца, так болела... вот. И он мне приснился, я всё говорю: „Ой, наверно, я умру, наверно, умру“» [С четверга, № 155]. Покойник в восприятии сновидца (сновидицы) приходит не в гости и не к себе домой, а *за гостем*, или, точнее, затем, чтобы увести сновидицу в ее новый дом.

Существенно реже встречаются рассказы о снах, в которых появление покойника интерпретируется, так сказать, от противного. С точки зрения рассказчиков, они, вопреки общей ситуации (видеть во сне умершего родственника), сулят не смерть, а, наоборот, дальнейшую жизнь. Происходит встреча с покойником, в ходе которой сновидец сам пытается пойти за умершим, а тот отказывается взять сновидца (сновидицу) с собой или прогоняет его.

«Мне муж снился. Нет, он меня не гнал⁴, нет. А я вижу, что он идёт так, такая, ручей течёт. Вот из ручья будто вода течёт светлая, и такой разлив, вот как лужа большая-большая. И в этой луже уж эта вода какая-то жёлтая, такая мутная, будто с глиной такая. А он идёт, берег такой высокий-высокий, и лес небольшой, солнце такое, и он идёт, и вот в этой руке, вот даже помню, сумка. А он у нас не так, вот так махал, вот так, как-то вот так вот, как от себя. И я его догоняю, догоняю и говорю: „Веня, да постой, подожди ты меня-то“. Он говорит: „Да догоняй!“ Во так вот это вот, будто рукой-то махнул мне немножко, этой рукой махнул, да, говорит: „Догоняй!“ Я ещё скорей. Бежу, бежу, никак догонить-то не могу. Грю: „Постой!“ Он: „Ну тебя!“» [С четверга, № 179].

В ряде случаев покойник не просто отказывается взять потенциальную жертву с собой, но прогоняет ее, и одним из важнейших средств воздействия на сновидицу оказывается матерная брань.

Инф. 1: «⟨Плохо⟩, когда покойник снится, когда вот он зовёт там или как-то вот приглашает или берёт тебя, хватает...»

³ По замечанию А. А. Лазаревой, «снотолкование не дает ответа, как объяснить конкретный сон» [Лазарева, с. 15].

⁴ Ничем в рассказе не мотивированное отрицание указывает, скорее, на то, что именно гнал, что видно и из дальнейшего развития сюжета.

Инф. 2: «Вот у меня муж умер, ну вот я... конечно, ведь переживаешь, всё думаешь, ложишься спать и о нём, встаёшь — о нём. И вот мне приснился сон, самый первый сон приснился: я бегу за ним. А он идёт с рыбалки с кузовом, и народу много-много, и он туда, в народ-то, прячется от меня, а я бегу и кричу: „Коля, дожди! Коля, дожди! Коля, я к тебе!“ А он и говорит, поворачивается народу всех и показывает. Говорит: „К такой ма... Гоните её к такой матери! Гоните её к такой матери!“ Матюгом, большим матюгом меня вот» [С четверга, № 189].

В последнем примере можно усмотреть практически полную симметрию ситуации, когда покойник приходит к своей вдове и пытается остаться с ней, а та, понимая неуместность такого визита, пытается прогнать умершего мужа с помощью матерной брани. Покойник вынужден удалиться, таким образом, граница мира живых и мира мертвых остается защищенной и незыблемой. Здесь вдова, увидев умершего мужа, стремится к нему, но тот отгоняет ее бранью, тоже сохраняя границу и не давая жене перейти ее. Защита своего сегмента пространства от посягательств родственника, находящегося по ту сторону границы между жизнью и смертью, может принимать форму реального противостояния с целью захвата территории. Покойник приходит к своим родственникам в свой дом. Жена, стремящаяся уйти на тот свет за мужем, претендует на дом своего мужа. Чтобы защитить дом живых от покойника, выстраивается дополнительная граница:

«(К женщине ходил умерший муж.) Она придет туда... Женщинам расскажет, что вот так и так, мол, у меня, говорит. Что вот ко мне кто-то ходит. А женщина (нрзб) говорит: „Не плачь, — говорит, — не думай о том, а то вот этот хозяин тебя может замучить. Вот. А вот будёшь спать ложиться, дак возьми топор, топор дак вот в порог положь“. И мама говорит: „Я легла спать, (нрзб) мама у меня топор в порог“. Ну вот. А это самоё, мама говорит: „Слышу, это самоё, опять с вышки спускается, и к дверям. И дверей открыть уже не можот. И говорит: ‘А, догадалась!’“» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Лукино, 2001).

Ту же функцию выполняет и демонстративный отказ покойнику от дома по возвращении с кладбища или позже:

«Одной я вот пожаловалась: „Мать умерла, дак вот я и боюсь из дому...“ А она говорит: „Ты возьми, в сарай выйди, поклонися и скажи: ‘Не было, нет и не будет’, — три раза“. Это чтобы не бояться» (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, Тихманьга, 1994).

Оба типа ритуальных действий обладают семантикой «финального отделения», о которой писал Л. Хонко [Нонко, р. 9], однако в последнем случае покойника не просто не пускают в дом, но заявляют о его полном

отсутствии — он абсолютно исключается из пространства (в других примерах рекомендуется обойти весь дом и все хозяйство, заглядывать под стол, лавки, в печь, за печь, во все хозяйственные помещения, произнося эти слова) и времени. Ровно такую же ситуацию, но перевернутую, мы имеем в пересказах сновидений:

«Первого года (после смерти мужа) мне приснилось, после этого я больше его не видала. (Для чего он приходил?) Не, ён мне приснился, потом ещё ён идёт, бежит, такой (нрзб), всё такой. Я ска: „Ты чё идёшь?“ Он гът: „А надо вот мне наряды взять да, — говорит, — да и... дома строить, дак чертежи да всё дак...“ Я грю, ска: „Я больше от тебя не останусь“. Он гът: „А я... пока нам дом построю, потом за тобой приеду“, — а вот кода построит дом — Бог ёго знат, тринадцать лет живу уже после его. „Негде, — гът, — жить тебе, я тебя не возьму“» [С четверга, № 174].

Рассматриваемая обычно как специфика земного существования человека и опасность для жизни и здоровья оставшихся в живых родственников умершего, ситуация контакта с умершими, однако, не является односторонней. При более внимательном рассмотрении можно увидеть, что загробная жизнь, часто описываемая или как копия, или как зеркальное отражение земной жизни, оказывается таковой и в сфере взаимоотношений через границу жизни и смерти. Как покойные представляют при определенных условиях опасность для живых, так и живые в ряде случаев, видимо, могут представлять опасность для мертвых. Соответственно, желание умерших обезопасить себя от живых реализуется по тем же моделям: изгнание с помощью матерной брани, представляющей собой форму ритуальной речи, канализирующей агрессию; с помощью выстраивания дополнительных границ или путем «финального отделения». Сходство устройства загробного и земного миров конституируется такой симметрией, а в качестве канала информирования используется наиболее очевидный — сновидения.

Литература

- Виноградова — *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 207–224.
- Гура — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Зеленин — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 432 с.
- Кирилина — *Кирилина А. В.* Еще один аспект значения обсценной лексики // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. М.: Ладомир, 1999. С. 775–781.

- Кормина, Штырков — *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: события контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. С. 206–231.
- Лазарева — *Лазарева А. А.* Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. 257 с.
- Левкиевская — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Логинов — *Логинов К. К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / Ун-т Дмитрия Пожарского. М.; Петрозаводск: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 424 с.
- Лурье — *Лурье М. Л.* Вещие сны и их толкование: (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 26–43.
- Мороз — *Мороз А. Б.* Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция // *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej.* Warszawa, 2016. Т. 1: *Dusza w oczach świata.* S. 435–454.
- С четверга — «С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / Сост. А. Л. Захарова, В. А. Комарова, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. А. Савина. М.: Редкая птица, 2020. 440 с.
- Седакова — *Седакова О. А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.
- Тенишев 2007 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2007. Т. 5: Вологодская губерния, ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. 684 с.
- Тенишев 2008 — Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2008. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. 599 с.
- Толстой — *Толстой Н. И.* Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // *Наука в России.* 1994. № 3. С. 33–37.
- Успенский — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. Т. 2: Язык и культура. 688 с.
- Штырков — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Honko — *Honko L.* Balto-Finnic lament poetry // *Studia Fennica.* Helsinki, 1974. [Vol.] 17. P. 9–61.

References

- Gura, A. V. (1997). *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoj narodnoj traditsii.* Moscow: Indrik. 912 p.
- Honko, L. (1974). 'Balto-Finnic lament poetry', in: *Studia Fennica.* Helsinki. [Vol.] 17, 9–61.
- Kirilina, A. V. (1999). 'Eshche odin aspekt znacheniya obstsennoi leksiki', in: *"A se grekhi zlye, smertnye...". Lyubov', erotika i seksual'naya etika v doindustrial'noi Rossii.* Moscow: Ladomir, 775–781.

- Kormina, Zh. V., Shtyrkov, S. A. (2001). 'Mir zhivyykh i mir mertvykh: sposoby kontaktov (dva varianta severorusskoi traditsii)', in: *Vostochnoslavianskii etnolingvistsicheskii sbornik*. Moscow: Indrik, 206–231.
- Lazareva, A. A. (2020). *Tolkovanie snovidenii v narodnoi kul'ture*. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. 257 p.
- Levkievskaya, E. E. (2002). *Slavyanskii obereg. Semantika i struktura*. Moscow: Indrik. 336 p.
- Loginov, K. K. (2010). *Traditsionnyi zhiznennyi tsikl russkikh Vodlozer'ya. Obryady, obychai i konflikty*. Moscow; Petrozavodsk: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke. 424 p.
- Lur'e, M. L. (2002). 'Veshchie sny i ikh tolkovanie (Na materiale sovremennoi russkoi krest'yanskoi traditsii)', in: *Sny i videniya v narodnoi kul'ture*. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, 26–43.
- Moroz, A. B. (2016). 'Stranstviya dushi na tom i etom svete: sovremennaya severnorusskaya traditsiya', in: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Warszawa. Vol 1: Dusza w oczach świata, 435–454.
- Russkie krest'yane. Zhizn'. Byt. Nrav. Materialy "Etnograficheskogo byuro" knyazyia V. N. Tenisheva* (2007, 2008). St. Petersburg: Delovaya poligrafiya. Vol. 5: Vologodskaya guberniya, ch. 3 Nikol'skii i Sol'vychevodskii uezdy 684 p.; T. 6: Kur'skaya, Moskovskaya, Olonetskaya, Pskovskaya, Sankt-Peterburgskaya i Tul'skaya gubernii. 600 p.
- Sedakova, O. A. (2004). *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnyykh i yuzhnykh slavyan*. Moscow: Indrik. 320 p.
- Shtyrkov, S. A. (2012). *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)*. St. Petersburg: Nauka. 228 p.
- Tolstoy, N. I. (1994). 'Tolkovanie snov: beglyi vzglyad s filologicheskoi i etnograficheskoi tochech zreniya', *Nauka v Rossii*, 3, 33–37.
- Uspenskii, B. A. (1994). *Izbrannye trudy*. Moscow: Gnozis. Vol. 2: Yazyk i kul'tura. 688 p.
- Vinogradova, L. N. (1996). 'Seksual'nye svyazi cheloveka s demonicheskimi sushchestvami', in: *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Moscow: Ladomir, 207–224.
- Zakharova, A. L., Komarova, V. A., Moroz, A. B., Petrov, N. V., Savina, N. A., eds. (2020). *„S chetverga na pyatnitsu...“ Rasskazy o snovideniyakh v fol'klore Russkogo Severa*. Moscow: Redkaya ptitsa. 440 p.
- Zelenin, D. K. (1995). *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki*. Moscow: Indrik. 432 p.