

Российская академия наук  
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого  
(Кунсткамера)

## СИБИРСКИЙ СБОРНИК — 1

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НАРОДОВ  
СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Книга 2



Санкт-Петербург  
2009

УДК 392(571.1/.5)  
ББК 63.5(253)  
С34

*Утверждено к печати Ученым советом  
Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого  
(Кунсткамера) РАН*

Ответственный редактор тома  
к.и.н. Л.Р. Павлинская

Ответственный секретарь  
к.и.н. Д.В. Арзютов

Рецензенты  
д.и.н. Ю.Ю. Карпов, к.и.н., доцент В.А. Козьмин

**С34** **Сибирский сборник** — 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 2 / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 226 с.

В сборнике представлены результаты научных исследований, изложенные на VII Сибирских чтениях, посвященных памяти Г.Н. Грачевой «Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий в контексте мифологических представлений», прошедших 23–24 октября 2007 г. в МАЭ РАН.

ISBN 978-5-88431-161-9

**УДК 392(571.1/.5)**  
**ББК 63.5(253)**

ISBN 978-5-88431-161-9

© МАЭ РАН, 2009

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*А.А. Бурькин*

### ОНА ТАК ЛЮБИЛА СЕВЕР...<sup>1</sup>

15 мая 1993 года. Этот трагический день навсегда останется в памяти у многих, кто причастен к Северу.

Как записал однажды Пушкин, «Бывают странные сближения». В этот самый день в Анадыре хоронили одного эвена, и коренные жители — чуванцы и эвены — говорили, не к добру: восемь дней покойник лежит непохороненным сверх положенных трех, теперь сколько лишних дней он лежит, столько людей возьмет с собой. На другой день радио сообщило: возле Нутепельмена разбился вертолет с международной этнографической экспедицией, погибли восемь человек. Страшное напряжение и недоброе предчувствие: там были коллеги, друзья, знакомые, конечно, Н.Б. Вахтин и Е.В. Головкин... Кто? Через несколько дней в списке погибших среди незнакомых фамилий вдруг прозвучало имя, которое заставило замереть сердце — Галина Николаевна Грачева, сотрудник отдела Сибири Института этнографии...

Опять же — бывают странные сближения... В последнем классе школы я ходил по вечерам на лекции в Дом ученых, где сотрудники петербургских учреждений Академии наук рассказывали о своей работе.

---

<sup>1</sup> Эти заметки были написаны весной или летом 1997 г. для чукотской окружной газеты «Крайний Север». Я не знаю, были ли они напечатаны, и с тех пор не находил им применения. На заседании памяти Г.Н. Грачевой в Кунсткамере, которое проводилось лет пять назад, я был, но почему-то не выступил и текста устроителям не отдал — так уж сложилось. Сейчас я вижу повод ознакомить с ними моих коллег. В давно написанный текст внесены не слишком значительные изменения.

На одной из лекций этнографы показывали слайды: пейзажи Таймыра, тундра, северяне в национальной одежде — долганы, нганасаны, предметы быта, традиционные наземные захоронения. Оставшись в памяти только яркими картинками, все это вдруг вспомнилось через полтора десятка лет, когда, будучи сотрудником Института лингвистических исследований, я приходил в отдел Сибири Кунсткамеры и уже был хорошо знаком с Галиной Николаевной и ее трудами. Так получилось, что мы были знакомы более двадцати лет...

Наука о Сибири почти не имела ученых, кого лет десять назад относили к среднему поколению. Это очень хорошо видно по сибиреведам-лингвистам — их, можно сказать, вовсе нет. Галина Николаевна Грачева была одним из немногих, кто принадлежал к людям этого поколения, причем из тех, чьи труды пользовались постоянным вниманием. Статьи в тематических проблемных сборниках Института этнографии, монография «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра», вышедшая в 1983 г., в разгар интереса к религии и шаманству северных народов и сразу же ставшая большой редкостью (попробуйте сейчас ее найти!), доклады, всегда привлекавшие внимание богатством материала и неповторимым, особым личным обаянием... Конференции, научные сессии, встречи — повод для обмена мнениями. Например, почему некоторые слова совпадают у самодийских народов Таймыра и у тунгусоязычных нанайцев? У тех и у других — из чукотского или корякского? Может быть, про то, что дотунгусское население Приамурья было «палеоазиатским», давно писали археологи, а о том, что чукчи доходили в историческое время до Восточного Таймыра, мы знаем из исторических источников. В архаических слоях культуры Севера Сибири и Приамурья встречаются одинаковые предметы — наличие общего компонента объясняет столь заметное сходство. Кстати, как порадовалась бы Галина Николаевна, если бы узнала, что одна из ветвей долган, называемая в документах «каранто», видимо, имела предка-чукчу с хорошо понятным и ныне именем Коранто....

В конце 1980-х годов Галина Николаевна, будучи признанным исследователем этнографии народов Таймыра (нганасан, долган, ненцев), стала серьезно заниматься культурой юкагиров, побывала в экспедиции Верхнеколымском и Нижнеколымском районах Якутии, выступила оппонентом на защите диссертации исследовательницы из Магадана М.А. Кирьяк, посвященной археологическим культурам Западной Чукотки и их связи с проблемой происхождения юкагиров. Экспедиция, «поле» — это не только новые материалы, это новые встречи, новые друзья, и юкагиры из Нелемного, приехав на берега Невы, сразу же

стремятся с восторженными глазами в Кунсткамеру, в отдел Сибири, к Галине Николаевне — увидеть знакомого человека, что-то рассказать из того, что не рассказали тогда, во время экспедиции.

Этнография вообще немыслима без полевой работы. Галина Николаевна не представляла себя без экспедиций — дальних перелетов и поездок, тундры с ее холодной и изменчивой погодой, устроенного как попало быта. Но, кажется, северная тундра была для нее родным домом. На шуточный вопрос о том, не знает ли она в лицо и по имени всех ныне живущих нганасан, Галина Николаевна отвечала: да, наверное, знаю всех...

Поле берет с ученых тяжкую дань, и этнографы с лингвистами от нее не защищены. В истории осталось имя Наталии Котовщиковой, умершей в экспедиции летом 1929 г. на Ямале. В 1978 г., возвращаясь из экспедиции из Тарко-Сале, погибла в авиакатастрофе лингвист-самодолог из Новосибирска Ядвига Попова, а в 2004 г. ее имя уже не помнили даже сотрудники районного музея. Не так уж давно Берингово море унесло жизнь московского этнографа и социолога Александра Пики — а я встречался с ним в 1992 г. в Анадыре, где он сопровождал гостей из Дании в их поездке по Чукотке.

В те годы возможности экспедиционной работы сузились до предела: в институтах на командировки — очередь, потом в научных учреждениях денег и вовсе стало хватать только на зарплату — все это помнят, все знают, но это пишется для потомков... Экспедиционных грантов РГНФ, кажется, еще не было (точно не могу сказать, я в это время в городе отсутствовал). Конечно, участие в международном проекте было едва ли не единственной возможностью продолжить «поле», сказать свое слово в работе интернационального коллектива. Это был долг ученого и человека, и Галина Николаевна осталась ему верной...

С того самого майского дня мне вспоминается последняя встреча с Галиной Николаевной. Март 1992 года. Я прихожу в отдел Сибири побеседовать с коллегами и похвастаться — лечу на Чукотку, на полгода или больше, теперь не увидимся долго... Планируемые полгода обернулись почти тремя годами.

— Хотите таймырскую раковину? — вдруг спросила меня Галина Николаевна. — Возьмите, выберите.

Эта раковина теперь лежит на моем столе — рядом с аметистовой щеткой, которую я сам после первого курса университета выбил киркой из скалы на Кольском полуострове, матово-серым колымским агатом и фигуркой совы из моржового клыка. Подарок возрастом в десятки миллионов лет — есть у полевиков привилегия делать такие подарки... До-

рогая память о человеке, который отдал всю жизнь Северу. И хотя Галина Николаевна похоронена в Петербурге, кажется, что ее душа навсегда осталась в тундре, в чукотском Верхнем мире — в Зените. Кстати, в Зенит женщина может попасть только в одном случае — если она умирает не своей смертью... Воистину бывают странные сближения.

---

## ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ

---

### УРАЛ И ЗАПАДНАЯ СИБИРЬ

*Ю.Ю. Шевченко*

#### АБАЛАЦКАЯ ИКОНА БОГОРОДИЦЫ И КОЛЛИЗИИ ЖИТИЯ СВТ. ИОАННА ТОБОЛЬСКОГО (МАКСИМОВИЧА)

Два явления в церковной жизни епархии Тобольской и всея Сибири вызывали равновеликий пиетет и пользовались и пользуются равным почитанием: проявление чудотворений Абалацкой иконы и личность святителя Иоанна (Максимовича) [Исаков 2005: 176–179]. Абалацкая икона (рис. 1), получившая признание прихода (1636), а затем всей епархии (1665), считавшаяся производной от новгородской иконы «Знамение» (рис. 2), дополненная — в отличие от новгородской — предстоящими свт. Николаем Мирликийским и преп. Марией Египетской, оказалась удивительным образом связанной (в силу присущей ей иконографической схемы) со свт. Иоанном (Максимовичем).

Святитель Иоанн Тобольский, последний из причисленных к лику (1916) т.н. «царских святых», был одним из троих архимандритов Елецкого Свято-Успенского Богородичного монастыря в Чернигове, удостоившихся прославления Церковью. Первый прославленный Русской Православной Церковью святой во время, метко названное акад. А.М. Панченко «периодом искусственного ограничения святости» (1696–1896) [Панченко 1990: 27], — свт. Димитрий Ростовский — стал преемником по Елецкой архимандрии в Чернигове (1697–1699) именно Иоанна (Максимовича) и должен был стать его предшественником по митрополичьему столу в епархии Тобольской и всея Сибири (1701).



Рис. 1. Абалацкая икона чина «Воплощение Христова» («Знамение»), с предстоящими свт. Николаем Мирликийским и преп. Марией Египетской. XIX в. Красноярский Знаменский скит, Россия [Пресвятая Богородица... 2001: 178–193].





Рис. 2. Список XV–XVI вв. Новгородской иконы «Знамение» (1170-е годы) из Софии Новгородской. Великий Новгород, Россия. Фото автора. 1996 г.

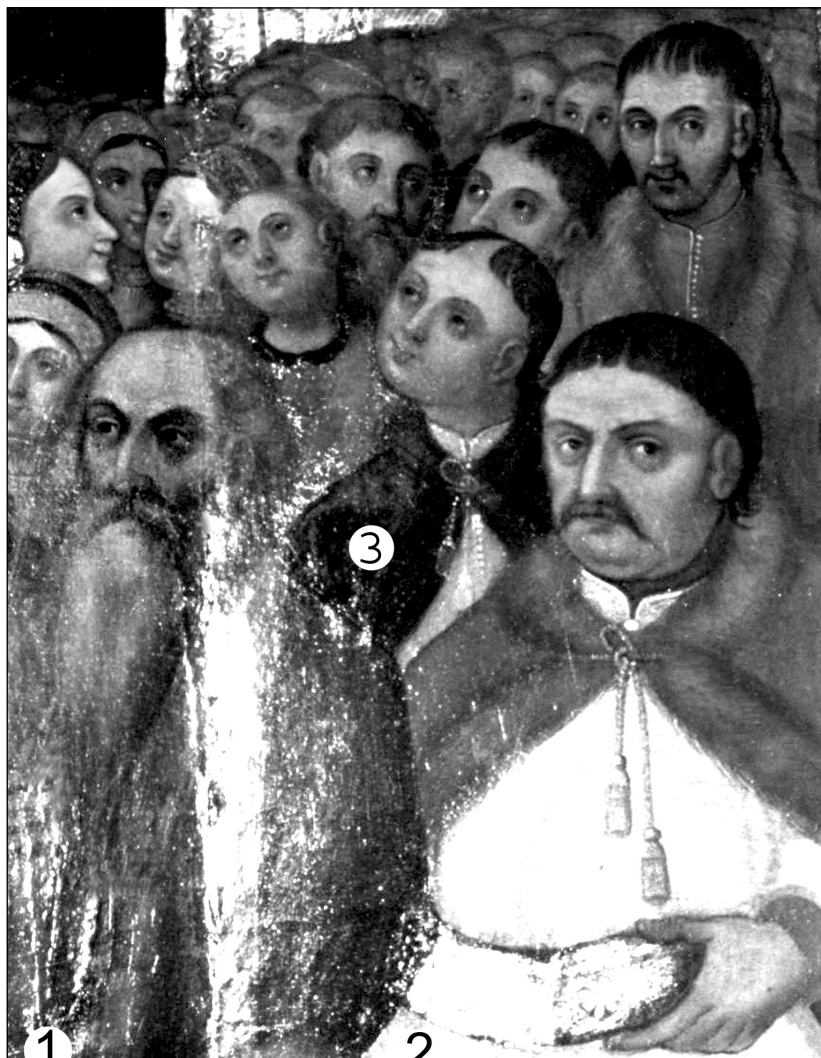


Рис. 3. Фрагмент иконы Покрова из Успенского собора Новгорода-Северского Черниговской епархии. Предстоящие справа («группа при императоре»). Слева отец свт. Димитрия Ростовского — Савва Туптало (1); справа Черниговский полковник Леонтий Полубодок (2); между ними, возможно, сын Леонтия Павел Полубодок (3). Экспозиция Национального архитектурно-исторического заповедника «Чернигов древний». Чернигов, Украина.

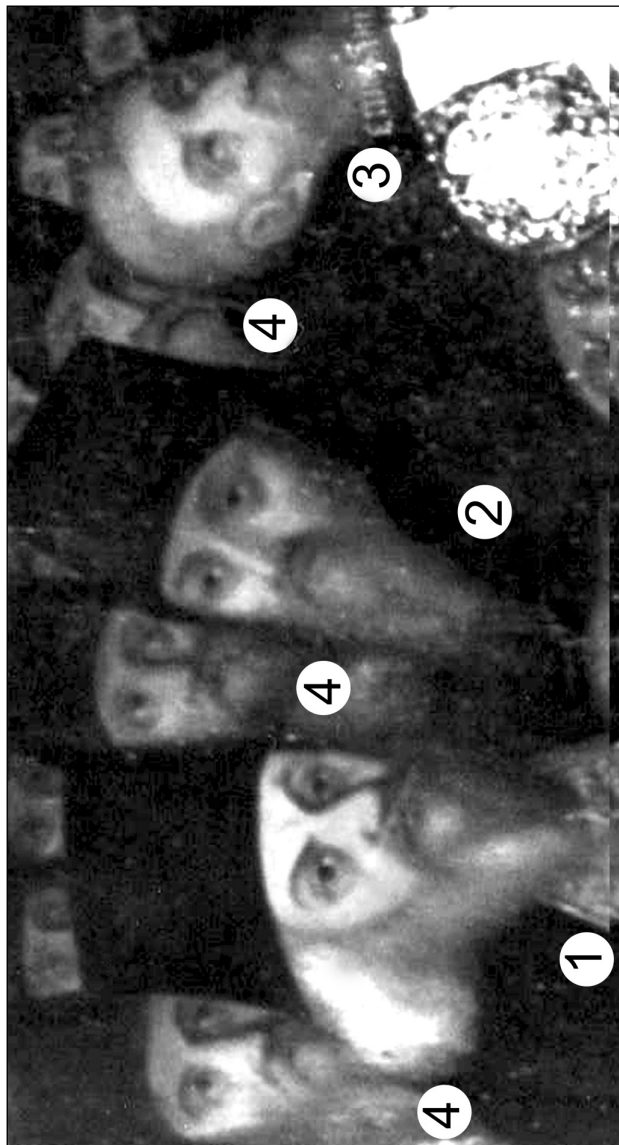


Рис. 4. Фрагмент иконы Покрова из Успенского собора Новгорода-Северского Черниговской епархии. Предстоящие слева («группа при владыке»). Слева св. Феодосий (Углицкий), архиепископ Черниговский (1); в центре лик св. Иоанна (Максимовича), грядущего святителя Тобольского (2); справа, видимо, Иоанний (Галатовский), архимандрит Елецкий (3). Между этими тремя лицами и слева от лика Феодосия — трижды изображенное лицо избравшегося тогда же Елецким архимандритом св. Дамитрия (Савича-Туптало), будущего святителя Ростовского (4). Экспозиция Национального архитектурно-исторического заповедника «Чернигов древний». Чернигов, Украина. Фото автора. 1985 г. Фото автора. 1985 г.



Рис. 5. Ярославская «Великая Панагия», предположительно принадлежащая кисти преп. Алимпия Печерского (+1114) или восходящая к этому изображению. Государственная Третьяковская галерея (Инв. 12796). Москва, Россия [Барская 1993]



Рис. 6. Фреска иконописного чина «Воплощение Христова» («Знаменье») на внутренней (алтарной) поверхности апсиды часовни, вписанной в южный неф Успенского собора (1096) Елецкого монастыря (1069) в Чернигове, Украина. Фото автора. 1985 г.



Рис. 7. Черниговская чудотворная икона Богородицы, список XVIII — начала XIX в., в окладе, с предстоящими святыми на ковчеге. Фото автора. 1985 г.



Рис. 8. Список Новгородской (?) иконы «Знамение» с предстоящими святыми, изображенными на ковчеге (до 1169 г.). Из Спасо-Преображенской церкви на Ильине улице в Новгороде. Новгородский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (Инв. 2175) Новгород, Россия. Фото автора. 1996 г.

Иоанн (Максимович) принял Елецкую архимандрию (1695–1697) от святителя Феодосия (Углицкого), уже тогда пребывавшего в сане Черниговского архиепископа и ставшего последним по времени канонизации (1896) в пятерке прославленных Церковью владык в упомянутый период «искусственного ограничения святости». По кончине Черниговского архиепископа Феодосия (+1696) митрополит Киевский потребовал избрания в Черниговские архиереи наместника Спасского Новгород-Северского монастыря архимандрита Михаила (Лежайского). Этому воспротивились друзья Елецкого архимандрита Иоанна (Максимовича): генеральный обозный Войска Запорожского Василий Дунин-Борковский (дворянин герба Лебеда, граф Священной Римской империи) и черниговские полковники — Леонтий Полубодок и наказной гетман Яков Лизогуб, герой взятия Азова в южном походе Петра I (1696). Благодаря их усилиям Иоанн (Максимович) был возведен в сан Черниговского архиепископа (1697), а в архимандриты Елецкие был возведен настоятель Никольского Батурицкого монастыря Димитрий (Савич Туптало), грядущий митрополит Ростовский [Ефимов 1900: 450].

На иконе Покрова Пресвятой Богородицы из Свято-Успенского Новгород-Северского собора, экспонировавшейся на выставке икон в Национальном архитектурно-историческом заповеднике Украины «Чернигов древний», центральным фигурам образа (под Богоматерью с покровом) — Роману Сладкопевцу и свт. Епифанию — предстоят лица, в которых искусствоведы видят реальных деятелей конца XVII в. — времени написания образа. Справа от Романа и Епифания разместились группа, возглавляемая седобородым стариком (рис. 3: 1), изображение которого идентично портретам Саввы Туптало — отца свт. Димитрия.

Он соседствует с полковником Леонтием Полуботком, изображенным в накидке с собольей оторочкой и при полковничьем золотом поясе (рис. 3: 2), — полковником, принявшим Черниговский полк от Якова Лизогуба (1696) в год кончины архиеп. Феодосия и выборов в Черниговские владыки Иоанна (Максимовича). Слева от Романа и Епифания расположена группа духовных лиц (рис. 4), где первым слева помещен свт. Феодосий (Углицкий), архиепископ Черниговский в епископском облачении (рис. 4: 1); рядом его преемник — Елецкий архимандрит Иоанн (Максимович) (рис. 4: 2).

Далее помещено изображение в монашеском одежде предшественника Феодосия по Елецкой архимандрии — Иоаникия (Галытовского) (рис. 4: 3). Между усопшими и наследующим святителями трижды размещен лик избиравшегося в том же году в Елецкие архимандриты Димитрия, грядущего святителя Ростовского (рис. 4: 4). Отметим, что



это единственное прижизненное портретное изображение Иоанна (Максимовича), а также изображение Феодосия (Углицкого), исполненное в год его смерти, художником-миниатюристом, мелко выписавшим лики предстоящих в стиле, близком к миниатюре. Данные изображения публикуются впервые.

С Елецкой обителью, основанной преп. Антонием Печерским (1069), с ее центральным Успенским храмом (1095) связана чудотворная Елецкая икона, первая русская явленная икона (1060) [Адрог 1996: 106–111]. Архимандрит Иоаникий (Галытовский) описал чудеса от множества христианских чудотворных икон («Небо новое»), а отдельную апологетику посвятил Елецкой иконе («Скарбница потребная»). Архимандрит Иоаникий приводит несколько видов этой чудотворной, связывая их с Елецким монастырем Чернигова [Кондаков 1915, 2: 156]. Один из почитаемых типов Елецкой иконы — «Воплощение Христово»: Богородица в полный рост в позе Оранты, с Христом-Эммануилом в круге, под сердцем Богоматери [Галытовский 1676/1985, л. 11; Адрог 1996: 106–111].

Одно из древнейших подобных изображений на Руси начала XII в. — Ярославскую «Великую Панагию» (рис. 5) — приписывают кисти сподвижника преп. Антония по Печерской обители Киева, преп. Алимпию (+1114) [Барская 1993: 40–42, илл. 17]. Такие образа в Русском Православии рассматривают как «Воплощение Христово», называя «Знаменьем» (синонимом Благовещения), например в Ферапонтовом монастыре. Подобное, но поясное изображение Богоматери с младенцем Эммануилом относится ко времени, на которое пришлось чудо защиты Великого Новгорода 1170 г. от суздальцев при помощи именно такой иконы (рис. 2). Еще к более позднему времени относится явление (1295) «Курской Коренной» с предстоящими пророками, явившейся на месте разгромленных татарами древних укреплений Курска.

В древней внутренней часовне Успенского собора Елецкого монастыря на внутренней поверхности апсиды, выходящей в пространство южного нефа, расположено изображение Богородицы в позе моления («Оранта») с Младенцем в круге под сердцем Матери-Девы (рис. 6). Эта фреска помещена рядом с входом в монастырские пещеры, из ниши-аркасолия, в которой свт. Иоанн (Максимович) некогда погребал Василия Дунин-Борковского. Это изображение является древнейшим на Руси фресковым изводом (ок. 1096) иконописного чина «Воплощения Христова».

Судя по небольшим зондажам по бокам от фигуры Богородицы предполагались небольшие фигуры предстоящих, слегка не доходящих до

пояса Девы. Невозможно судить об образах предстоящих, но одна из фигур располагалась непосредственно у входа в пещеры: уж не Марии ли Египетской, «облекшейся в скалу», т.е. ставшей жительницей пещеры в пустыне? Во времена управления Максимовича Елецкой обителью и его архиерейства на Черниговской кафедре Елецкий Богородичный монастырь еще оставался центром, где практиковался «земляной затвор» — подземножительство [Шевченко 2006: 98–101], свойственное ближневосточным раннехристианским «лаврам» и практиковавшееся преп. Марией Египетской.

Что касается второй предстоящей фигуры на фреске «Воплощения Христова», то следует помнить: один из пределов Елецкого Успенского собора был посвящен св. Николе [Ефимов 1900: 379]. Дополненная осененными Архангелами по сторонам от главы Богоматери Ярославская «Великая Панагия» (до 1114), как дополненная предстоящими пророками иконографическая схема «Курской Коренной» («Знамение», 1295), наследовали извод «Воплощения Христова» с предстоящими из Елецкого монастыря Чернигова. Да и собирательный образ чудотворной Черниговской иконы Богородицы имел предстоящих разнополых святых (рис. 7), в том числе это бывали и свт. Николай Мирликийский и преп. Мария Египетская.

С фресковой росписи «Воплощения Христова» в Елецком Успенском соборе делались поясные рельефные изображения Богородицы в керамике. Такой рельеф украшал западный фасад Успенского собора Елецкого монастыря, южный фасад Кафедральной колокольни возле Спасского и Борисоглебского соборов в Чернигове. Известен такой же терракотовый рельеф из Новгорода-Северского [Игнатенко 1998: 56–58]. Терракотовые рельефы Елецкого образа «Воплощения Христова» датируются рубежом XVII–XVIII веков, их выпуск относится к самому началу XVIII в., что соотносится со временем управления Черниговской кафедрой свт. Иоанна (Максимовича).

К погребению в Елецком Успенском соборе своего друга Василия Дунин-Борковского (+1703) свт. Иоанном была написана объемная поэтическая эпитафия — «надгробок» [Надгробок... 1890: 4]. Вклады В. Дунин-Борковского в строительство и реконструкцию храмов и монастырей Чернигова были столь велики, что сравнимы только с миллионами (не менее полутора десятков!) серебряных талеров, вложенных гетманом Иоанном Стефаном Мазепой в Киево-Печерскую Лавру и храм Гроба Господня в Иерусалиме.

Погребая Василия Дунин-Борковского и принимая на себя моления «за упокой» этого магната, свт. Иоанн принимал тяжелейшую епити-

мью, поскольку Дунина-Борковского современники считали не только магом, но и упырем, далеко не сразу получившим упокоение за гробом [Шевченко 1993: 44–45]. Написанная Максимовичем эпитафия была вывешена (1717) над могилой Василия Дунина-Борковского только по смерти автора, свт. Иоанна (+1715), и спустя почти полтора десятилетия после смерти самого магната. Заступничество за грешную душу пана Василия было отнесено к чудесам Елецкой чудотворной иконы, под одним из изводов которой («Воплощение Христово») покоилось его тело. В Елецком монастыре при строительстве (1676) зимней церкви Петра и Павла на средства Дунина-Борковского была найдена древнерусская (или провинциально-византийская) иконка из свинцово-оловянистого сплава именно с таким Богородичным образом. Эта разновидность Елецкой чудотворной иконы (поясное изображение «Воплощения Христово») тиражировалась в керамических рельефах как раз во время упокоения Василия Дунина-Борковского, при управлении Черниговской епархией Иоанном (Максимовичем). Эта икона и должна была стать сопутствующей свт. Иоанну в принятой им епитимье в молении за грешную душу пана Василия.

Приняв митрополию Тобольскую и всея Сибири (1711–1715), свт. Иоанн вновь встретил ставшую привычной иконографию «Воплощения Христово» — «Знаменье» [Языкова 1995] — в виде одной из первых Сибирских чудотворных икон — Абалацкой (1636) — «Знамения» с предстоящими свт. Николаем Мирликийским и преп. Марией Египетской. Эта чудотворная, судя по наличию фигур предстоящих, продолжала линию развития иконографической схемы «Воплощения Христово» Елецкого Успенского собора (1096), Ярославской «Великой Панагии» (до 1114) и «Курской Коренной» (1295), а не Новгородской иконы «Знамение» (1170), где предстоящих не было. Очень редко встречаются списки, являющиеся изводами новгородской иконы (рис.8), где предстоящие тоже размещены, но не в поле иконы, а на ковчежце и несколько позднее (XIV в.).

Судя по событийному контексту поясное изображение Елецкой иконы «Воплощение Христово» («Знаменье») и, возможно, восходящей к этому прототипу чудотворной Абалацкой использовалось в качестве образа для молитвы на отпущение грехов уже упокоившихся христиан.

### **Библиография**

Адруг Анатолій. Чернігівська чудотворна ікона Елецької Богоматері // Родовид. Наукові записки для історії і культури України. 1996. № 2 (14).

Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской иконописи. М., 1993.

- Галатовський Іоанікій. Скарбниця потрібна // Ключ розуміння. Київ, 1985.
- Ігнатенко І.М. Чернігівські керамічні рельєфи 17–18 ст.: проблеми історії і реставрації // Реставрація музейних пам'яток в сучасних умовах: проблеми та шляхи їх вирішення. Київ., 1998.
- Ісаков Антоній, ієрей. Святыни Тобольська на Томской землі // Славянський ход. Матеріали і дослідження. Ханты-Мансійск; Сургут: 2005. Вип. 2.
- Ефимов А.Н., священник. Елецкий монастир Пресвятыя Богородицы со времен основания до наших дней (1060–1900). Его святыни и достопримечательности // Черниговские епархиальные известия. Чернигов: Губернская типография, 1900–1901.
- Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Пг., 1915. Т. 2.
- «Надгробок Блаженной памяти благородного его милости пана Василя Борковского-Дунина» // Черниговские губернские ведомости. 1890. № 45–46.
- Пресвятая Богородица. Чудотворные иконы и молитвы в житейских нуждах. М., , 2001.
- Панченко А.М. Юродивые на Руси // Азъ. 1990. № 1.
- Шевченко Ю.Ю. Призрачный запорожский маг (Из древней тьмы) // Наука и религия. 1993. № 12.
- Шевченко Ю.Ю. Нижние ярусы подземного Ильинского монастыря в Чернигове, игумены обители и «иерусалимский след» в пещерном строительстве // Археология, этнография и антропологии Евразии. Новосибирск, 2006. № 1 (25).
- Языкова И.К. Богословие иконы. М., 1995.

*А.А. Чувьоров*

## **ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ПЕЧОРСКИХ КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ**

На культуру и быт верхнепечорских коми (этнографическая группа коми-зырян, расселенная в бассейне Верхней и Средней Печоры, по современному административному делению — Троицко-Печорский, Вуктыльский, Печорский районы Республики Коми) значительное влияние оказало старообрядчество, представленное в данном регионе тремя беспоповскими толками: даниловский, федосеевский толки и страннические согласие.

Собранные нами полевыми материалами (1993–2002 гг.), позволяют воссоздать своеобразие похоронно-поминальной обрядности в этом регионе в 60–70-е годы XX в., а также охарактеризовать некоторые ее современные аспекты.

У старообрядцев-беспоповцев в силу исторически сложившегося уклада жизни похоронно-поминальные обряды (отпевание, погребение и поминовение) совершали наставники. У печорских коми старообрядцев в силу отсутствия во многих населенных пунктах наставников или

просто хорошо знающих старообрядческую богослужебную литературу исполнение этих обрядов зачастую производилось пожилыми женщинами, обрядовая практика которых, по сути, сводилась к воспроизведению бытующих в данной местности правил и предписаний.

Похоронно-поминальная обрядность печорских коми старообрядцев имела ту же структуру, что и у других этнографических групп коми и включала следующие компоненты: обмывание и обряжение покойного, погребение, поминки. Строгое соблюдение этих установившихся ритуальных действий, считалось, обеспечивает благополучный переход душ усопших в загробный мир и их последующее покровительство родственникам. Многие из этих предписаний имеют бережный характер, цель их — уберечь живущих от негативных последствий, связанных со смертью.

В доме, где находится покойник, обязательно занавешивают зеркала, окна, самовары, а в настоящее время и экраны телевизоров. Эти действия мотивируются тем, что покойник может оставить в них *син вуджер* (букв. «тень глаз») (информант П.А. Чувьюрова 1933 г.р., с. Соколово, Печорский район. Запись 1993 г.). Покойного укладывают ногами на восток, предварительно подстелив сено и простыню.

Через два часа после наступления смерти покойного начинают обмывать. Это делают не родственники, а посторонние: мужчину обмывают мужчины, женщину — женщины (как правило, вдвоем или втроем). Воду на умершего выплескивают наотмашь от себя (*кибарйо, кимвылыськыв*). Обмывать покойного начинают с головы, затем переходят на верхнюю часть живота и руки. Как отмечают некоторые информанты, лицо покойного обмывали «святой водой» — *вежа ва*, которую набирали в день Богоявления (6/19 января) из проруби. Обмывальщики получают в качестве вознаграждения кусок мыла, полотенце и нижнюю рубашку — *улыс дцирм* [Чувьюров 1998: 33]. После обмывания на умершего мужчину надевают крест, штаны и длинную рубашку с поясом, при этом концы гайтана, пояса, ворота рубахи, тесемок не завязываются, а лишь накладываются друг на друга. На женщин поверх нижней рубахи надевают сарафан. Такие архаичные формы одежды, по мнению информантов, соответствуют нормам христианского благочестия. В прошлом погребальная одежда готовилась заранее и шилась швом наружу, иголкой вперед и без узлов. В настоящее время, как правило, специальная погребальная одежда не готовится: используется та, что имеется к моменту смерти.

У женщин волосы заплетают в две косы, а у девушек — в одну. На голову женщинам надевают повойник, а сверху платок. На ноги надевают

носки и кожаную или мягкую тряпичную обувь. Считается, что в резиновой обуви хоронить — грех, так же, как и становиться в такой обуви на молитву (информант П.К. Канева, 1914 г.р. с. Соколово. Запись 1993 г.). Ноги и руки умершего связывают, чтобы «не расходились». Пальцы правой руки складывают двуперстно, а в левую руку вкладывают лестовку (старообрядческие четки). Правая рука укладывается поверх левой.

Как отмечают исследователи, вплоть до 20-х годов XX в. на Верхней Печоре были распространены долбленные гробы-колоды [Белицер 1958: 327; Терюков 1979: 82]. Наряду с этим применялись и дощатые гробы, которые раньше делали без гвоздей: доски скрепляли завязками из рогожи, бечевы, кудели или же деревянными шипами [Терюков 1979: 82]. Бытование этого предписания объясняют тем, что «железо появилось из ада» — *кортсц адьсь петкидцмась* (информант М.К. Яблонская, 1924 г.р. д. Аранец, Печорский район. Запись 1994 г). Встречаются объяснения и другого характера, в форме притчи: «После смерти одного нечестивого царя его гроб, скрепленный гвоздями, поставили в церкви. Бесы под куполом подвесили огромный магнит и гроб поднялся. Тогда окружающие стали говорить: “Наверное, он был святой”, хотя в действительности царь был очень грешен. Вот поэтому и считается, что делать гроб с гвоздями — грех» [Чувьуров 1998: 33]. В настоящее время запрет употреблять гвозди при изготовлении гроба игнорируется: как отмечают информанты, «нет старых мастеров».

Перед положением покойного совершают троекратное каждение гроба. Затем сухими березовыми листьями выкладывают его дно, сверху их покрывают простыней и листьями же набивают подушку. Умершего заворачивают в саван из белого холста и укладывают в гроб. На лоб покойного кладут венчик и накрывают до груди простыней. Поверх простыни на уровне груди ставят икону Божьей Матери или св. Николая Чудотворца.

По традиции староверам в гробу делают *тас* — *матича*: к крышке гроба прибивают поперечный брус на уровне груди, вставленный в специальные пазы, в них вставляется крышка, которой закрывают гроб на кладбище перед опусканием в могилу. Информанты объясняют назначение этой конструкции следующим образом: «У дома же есть матица (*тас, матича*), так и в гробу должна быть» [Там же: 34].

Гроб мирских (не старообрядцев) как правило, обивают материей, в то время как гроб старообрядцев оставляют необитым. Ежедневно до погребения старообрядца над ним читают Псалтырь. При этом в дом не допускают детей, поскольку считается, что если ребенок пройдет под гробом умершего, то, когда вырастет, будет чувствовать приближение

смерти других людей: его будет пугать дух-двойник (*урес, орт, урд* — в различных диалектах).

В жаркие летние дни к руке покойного привязывают медную проволоку, конец которой опускают в ведро с землей, стоящее под гробом. Считается, что подобным образом можно приостановить нежелательные физиологические процессы в теле усопшего. Иногда для этих целей ставят на живот посуду со льдом, а лицо и тело покрывают листьями крапивы (или же кладут яйцо). У рта покойного кладут носовой платок. В очень жаркие дни похороны могут перенести на второй день после смерти.

В селах Аранец и Концебор в прошлом существовал обычай: в гробу в ногах покойного оставляли его одежду, с тем чтобы приходящие проститься могли взять что-нибудь себе для поминовения души умершего. Считается, что одежду умершего надо обязательно раздать до похорон: «Вся эта милостыня пойдет во благо покойному, ему на добро». В настоящее время в селах на Средней и Верхней Печоре одежда покойного раздается на девятины и сороковины. Информанты сообщают, что «ради усопшего необходимо в течение сорока дней после смерти совершать милостыню и добрые дела, с тем чтобы его душа получила благодать на том свете — будет греться и хорошо есть в эти дни» [Там же: 34].

За два часа до выноса гроба «верные» (староверы) и кто-нибудь из родственников умершего рассаживаются в изголовье покойного, зажигают четыре свечи (одну у изголовья, одну в ногах и две по бокам) и поют Трисвятое (Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас).

Поскольку большинство современных печорских коми старообрядцев не владеют навыками чтения на церковнославянском языке и практически не знакомы со старообрядческой богослужебной литературой, то в погребальный обряд иногда включаются различного рода нецерковные (неканонические) молитвы («молитва Михаилу Архангелу» и т.д.). В перерывах между пением Трисвятого несколько пожилых, уважаемых старообрядков рассказывают различные былички, притчи и истории дидактического характера.

Перед выносом гроб окуривают с четырех сторон, читая при этом молитву Трисвятое. После этого окуривают четыре угла дома и двери, выносят крышку гроба и делают с ней предварительно круг по ходу солнца, затем выносят гроб (также совершив круг по ходу солнца) ногами вперед. Гроб во дворе ставят на табуретки (в редких случаях просто ставят на землю). Здесь все близкие и родственники прощаются с покойным [Там же: 36].

В некоторых селах старообрядцы и мирские провожают своих умерших на кладбище по разным дорогам, поскольку «при жизни они придерживались разной веры, по разному жили». Различаются также способы транспортировки гроба с покойным на кладбище. При похоронах не старообрядцев гроб с покойным отвозят на грузовой машине или на тракторе с прицепом, в то время как старообрядцы стараются придерживаться бытовавших в прошлом способов сопровождения покойного, которые имеют локальные особенности.

В селах Родионово, Уляшово и Соколово (Печорский р-н) гроб на кладбище несут шесть человек на полотенцах. В прошлом в зимнее время гроб везли по глубокому снегу на саних, тащили их за веревки. Считалось, что для этой цели можно использовать только новые сани или же приобретенные на свои средства. Запрягать в погребальные сани лошадей запрещалось, так как, по представлениям старообрядцев, лошадь — «нечистое» животное. Безусловно, все эти предписания в настоящее время далеко не всегда можно выполнить, так как во многих селах живут лишь несколько пожилых женщин-старообрядок и организация похорон во многом зависит от доброй воли их родственников (в какой мере они будут согласны выполнить пожелания усопшей).

В селах Даниловка, Концебор и дер. Медвежская (Печорский р-н) гроб несут на кладбище на сосновом шесте, подвешенном на веревках, который называют *покойник поти*, или *лайкан*. Гроб несут четверо человек — по два с каждой стороны. В ряде населенных пунктов (в частности, в дер. Возино, Вуктыльский р-н) гроб с покойным несут шесть человек на трех сосновых шестах. Покойного несут на кладбище ногами вперед. По дороге делают три остановки — в середине села, на выходе и возле кладбища. Впереди двое несут крышку гроба. Путь на кладбище сопровождается пением Трисвятого [Там же: 37].

В с. Соколово, д. Кожва в доме умершего и по дороге на кладбище над гробом причитают. Как правило, это делает кто-нибудь из «опытных», умеющих причитать старух. После того как плакальщица сделает «зачин», окружающие просят женщин-родственниц попричитать над умершим.

Следует подчеркнуть, что причитания характерны только для деревень, в формировании населения которых приняли участие коми-ижемцы. Среди верхнепечорских коми (дер. Медвежская и выше) отмечено негативное отношение к голошению, похоронному причитанию, которые называют «подвыванием собаки» (*пон омлялом*) или же «мычанием коровы» (*мос баксом*). Информанты из верхнепечорских деревень отмечают, что плакать надо «о живущих в сем веке, погрязших в грехе и



распутстве, а умерший свое место уже нашел» (информанты Е.Н. Игнатьева, 1937 г.р. д. Даниловка, Печорский р-н; Л.С. Макарова, 1935 г.р., д. Даниловка. Запись 1995 г.).

На кладбище гроб ставят на доски параллельно могильной яме (могилу готовят, как правило, в день похорон, родственники или друзья умершего). Наставник или кто-нибудь из хорошо знающих тексты молитв кадит над покойным с четырех сторон, читая при этом молитву Трисвятое. Затем гроб ставят на доски над ямой. В это время с груди покойного снимают литой образ, развязывают ноги и руки, убирают носовой платок от лица умершего, крапиву, яйца и все это бросают на дно могильной ямы. Лицо покойного прикрывают саваном, кладут крышку гроба. Гроб опускают в могильную яму на полотенцах, которые впоследствии разрезаются и раздаются участникам похорон, с тем чтобы они в молитвах поминали усопшего. Один из отрезков привязывают на крест или на стоящее рядом дерево; если полотенце сильно испачкалось при опускании гроба, то его оставляют в могильной яме. На гроб в яме бросают мелкие медные монеты, объясняя это тем, что «надо выкупить землю у Бога для могилы» (*мусц мед Енмыслысь ньѣбны*). Затем родственники крестообразно сыпят по щепотке земли на гроб. Наставник (или кто-нибудь из стариков) лопатой бросает землю на изголовье гроба, к ногам и по обеим сторонам, читая при этом молитву «Вся земля» («*Вся от земли, и вся в землю, посылаешь Господи душу раба своего, имярек, ему же со святыми покой. Аминь*»). В разных населенных пунктах текст данной молитвы имеет небольшие отличия.

В большинстве верхне- и среднепечорских деревень над гробом сооружается *йирт* — настил из досок, которые устанавливаются на стойки, расположенные по углам гроба. После этого могильная яма засыпается, делается насыпь, в ногах покойного ставится восьмиконечный деревянный крест с крышей — наверху. Могилы ориентированы по оси запад — восток («головой на запад, ногами на восток»). В некоторых случаях основание креста, сам гроб и *йирт* покрывают берестой.

На деревянном кресте делаются надписи, аналогичные надписям на лицевой стороне нательного креста: «Царь Славы, Иисус Христос, Сын Божий». По традиции, восьмиконечные кресты, которые устанавливались над могилами старообрядцев, крепились деревянными шпонками. Раньше восьмиконечный крест устанавливался только на могилах истинных приверженцев старообрядчества, а не очень ревностным старообрядцам ставили на могилах только елку или столбик с крышей, «чтобы примета была». В настоящее время кресты ставят и «верным», и мирским: первым — восьмиконечный крест, а вторым — шестиконеч-

ный. В настоящее время широко распространен обычай ставить на могилах металлические памятники (пирамидки). Вокруг них сооружают оградки.

В прошлом, в специальный паз на могильном кресте вставлялись медные иконки (у женщин — образ Божьей Матери, а у мужчин — св. Николая Угодника). В селах Даниловка, Аранец и дер. Медвежская (Печорский р-н) медные иконки устанавливались также на деревьях (сосне или березе), посаженных на могилах вместо крестов. В 1970-е годы, когда участились случаи разграбления старообрядческих кладбищ приезжей молодежью, описанная традиция перестала соблюдаться. В настоящее время в некоторых деревнях (Даниловка) литые образа заворачивают в ткань и зарывают в могильный холм до наступления 40-го дня.

До конца 60-х годов XX в. над могилами старообрядцев сооружали сруб (*срубича*) с охлупнем и специальным окошечком «для души», через которое пускают дым и бросают угли во время каждения на девятый и сороковой дни. Необходимость сооружения домовины объясняется следующим образом: «Чтоб скот не топтал могилы». Встречаются также и другие объяснения: «В день Страшного суда, когда Господь будет бросать с неба раскаленные камни, спрятавшиеся внутри домовин найдут защиту от Божьего гнева» [Шарапов 1996: 319]. Аналогичные «навесы» отмечены среди коми-ижмцев, вишерских и вымских коми [Белицер 1958: 328; Терюков 1983: 30], а также среди обских угров — старосалымских хантов [Федорова 1996: 109] и русского населения Нижней Печоры [Бабикина (Дронова) 1998: 24–25].

Среди бегунов дер. Скаляп зафиксирован следующий обычай: после погребения насыпается могильный холм и ставятся два столбика (один в изголовье, другой в ногах покойного). Позднее кто-нибудь из «благотетелей», имеющий навык сооружения подобных конструкций, делает сруб и ставит крест (1997 г., с. Покча, Троицко-Печорский р-н).

Тризны (поминальное угощение) на кладбище, как отмечают информанты, в прошлом не были характерны для печорских деревень. В настоящее время данная традиция во многих населенных пунктах существует, но не соблюдается строго: на кладбище взрослых угощают вином, а детям раздают конфеты и печенье.

По возвращении с кладбища в доме умершего накрывается поминальный стол. В поминках участвуют родные, близкие и друзья. Выбор блюд зависит от того, на какие дни приходится поминовение: *уль лун* (обычный день) или *кос лун* (постный день) [Шарапов Чувьуров, 1995].

Поминки устраивают на девятый, сороковой дни и в годовщину смерти. Как правило, на них присутствуют родные и близкие (у старооб-

рядцев — единоверцы). Некоторые информанты подчеркивают, что также необходимо отмечать день святого, чье имя после крещения получил усопший. В течение сорока дней после смерти, с тем чтобы облегчить странствование души покойного, читают Псалтырь.

Необходимость поминовения усопших в годовщину их смерти информанты объясняют тем, что «за несколько дней до годовщины души умерших являются к своему дому и если родные никоим образом не отмечают день их успения, то, заплавав, возвращаются в свое место». Особенно строго порицается пренебрежение обычаем поминания родителей. Отмечается, что родители ждут 25 лет, и если в этот период их дети должным образом не поминали усопших, то они начинают мстить своим «нерадивым детям», делать им все во зло (информант П.А. Бажукова, 1929 г.р., пос. Дутово, Вуктыльский район. Запись 1996 г.).

Среди старообрядцев поминовение усопших проводятся в Радоницу, а также в дни «вселенских родительских суббот»: суббота мясопустная (за восемь дней до Великого поста), Троицкая суббота (день перед Троицей) и Дмитриевская суббота (суббота перед днем памяти св. вмч. Димитрия Солунского).

Приведенный материал показывает, что в похоронно-поминальной обрядности верхнепечорских коми имеется ряд отличий, обусловленных старообрядчеством: изготовление гроба (в прошлом) без гвоздей, перенос гроба на шесте, движение во время похорон строго «по солон» (по солнцу), сооружение домины над могилой. В настоящее время в силу сокращения численности носителей старообрядческой традиции происходит унификация обрядового комплекса вследствие упрощения обрядов, изживания архаических элементов: утрата архаических способов изготовления гроба (из «колоды», из досок, скрепленных щипами или бечевой), применение автотранспорта при транспортировке гроба с покойным на кладбище и др.

## Библиография

Чувьоров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX — начала XX в. // Тр. ИЭ. Т. 45. М., 1958.

Терюков А.И. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования института этнографии 1977 г. М., 1979.

Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры / Отв. ред. Э.А. Савельева. Сыктывкар, 1996. Т. 2.

Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Тр. ИЯЛИ. Вып. 28. Сыктывкар, 1983.

Федорова Е.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3.

Бабилова (Дронова) Т.И. Погребально-поминальный обряд «устыцилемов». Сыктывкар, 1998.

Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Тр. ИЯЛИ. Вып. 28. Сыктывкар, 1983.

Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея. Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар, 1995 // Печорский краеведческий музей. Ф. 20. Оп. 6. Д. 1. Л. 28.

*М.Л. Бережнова*

## **К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА РУССКИХ СИБИРЯКОВ**

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта  
РФФИ № 05-06-80470 и гранта РГНФ № 05-01-90102 а/Б*

В формировании русского населения Сибири принимали участие выходцы из самых разных регионов Европейской России. Если в историографии конца XIX — начала XX в. этот вопрос считался сложным и рассматривался с учетом всех известных в то время источников (см. обзор литературы XIX в.: [Пыпин 1892: 413–452]), то во второй половине XX в. он был решен «в принципе», теоретически. И по сей день в научной литературе доминирует точка зрения, согласно которой основная часть русских старожилов Сибири ведет свое происхождение от выходцев с Русского Севера, соответственно сибирский вариант русской традиционной культуры восходит к северорусской традиции.

Между тем некоторые черты материальной и духовной культуры русских сибиряков позволяют сконструировать процесс становления современных культурных форм по-разному, и прежде всего это относится к определению места южнорусской, украинской и белорусской традиций в становлении русской сибирской культуры. Отсутствие единой методики сбора материалов (как сейчас, так и в прошлом) затрудняет работу по накоплению базы данных, проведению широких территориальных и временных параллелей. Но, пожалуй, все современные исследователи

признают, что распространение культурных черт прочно связано с происхождением тех или иных групп населения.

При подготовке этой работы были использованы сведения, собранные этнографическими экспедициями Омского государственного университета в Омской области в последней трети XX — начале XXI в. и полученные этнографом из Барнаула И.И. Назаровым в результате наблюдений в его родном селе Бобково Рубцовского р-на Алтайского края. Эти данные были сопоставлены с материалами середины XIX в. из Ученого архива Русского географического общества, которые были описаны Д.К. Зелениным в 1910-х годах [Зеленин 1914: 1–484; 1915: 485–988; 1916: 989–1280].

Обращение к этому источнику объясняется тем, что в литературе XIX в. утвердился метод описания народного обряда «в общем», когда в один труд сводились все доступные исследователю материалы без разграничения их по месту сбора и распространению среди разных этнических групп (см., напр.: [Афанасьев 1994; Генерозов 1883; Соболев 1999]). Этот подход по разным причинам применяется и в наши дни, что не способствует разделению локальных традиций. Поэтому в качестве сравнительного материала был выбран источник, содержащий хорошо атрибутированные сведения. В «Описании рукописей...» приведены материалы по погребальным обычаям из 36 губерний Российской империи, но сведений из Сибири в этом своде нет.

Довольно просто определить происхождение тех черт погребального обряда русских сибиряков, которые характерны для потомков поздних переселенцев, хорошо знающих свое происхождение. Например, еще в начале 1990-х годов в Среднем Прииртышье у потомков белорусских переселенцев были записаны рассказы о том, что девушки или женщины, вытравив плод, закапывали его в подполе своего дома. Прямые параллели этому находим в рукописях XIX в.: «Дети мертворожденные и умершие неокрещенными ... их хоронят в самой жилой части хаты ... у порога вхожих дверей» (Из рукописи Акима Иванова «Предрассудки и поверья малоросов»; Полтавская губ.) [Зеленин 1916: 1099]; «Мертворожденных детей (недонис, скинута дetyна) закапывают в избе под порогом, веря, что когда священник будет через порог идти с крестом, то сообщит праху младенца силу святыни; иные же закапывают в сенях под верхом, где люди меньше ходят» (Полтавская губ.) [Там же: 1101].

Из «Описания рукописей...» можно объяснить и сообщение, записанное еще в 1980-х годах на территории бывшего Сибирского казачьего войска: «Если девушка умирала, то ее гроб несли ее подружки». Такие же сведения были записаны в XIX в. в Курской и Орловской губерниях,

а также на территории Войска Донского: «Гроб умершей девицы несут ее подруги с распущенными волосами, в белых платках» [Зеленин 1914: 468]; «Покойницу девицу несут девушки, покрытые розовыми платочками или косынками, полученными в дар от родных покойной» [Зеленин 1915: 663].

Некоторые из современных материалов еще в момент записи были сопоставлены с южнорусскими материалами. Так, в 1996 г. в с. Мыс Муромцевского района Омской области было записано, что нужно делать, чтобы умерший не возвращался домой и не вредил членам своей семьи. Во время выноса гроба со двора засыпают путь, пройденный траурной процессией, и двор маком [Бережнова 1998: 227–231; Рейзвих 2002: 135–156]. На Украине, в Белоруссии и на юге России практиковали те же способы. А вот в севернорусских губерниях заливали путь траурной процессии водой или при выносе тела, оставив членов его семьи на некоторое время в помещении, где стоял гроб, плотно закрывали двери. Считалось, что эти меры закроют покойнику дорогу домой [Зеленин 1914: 217; 1915: 909, 996]. Отметим, что в Сибири обряды с водой применяют для борьбы с засухой. До сих пор в такие периоды на кладбище выливают по 40 ведер воды на могилы утопленников, так как, по народным представлениям, именно они «оттягивают» на себя воду, из-за чего и не идут дожди.

В Мысе же были записаны некоторые обряды, которые проводят для того, чтобы не бояться покойного и не тосковать по нему. Сильно плачущим на похоронах родственникам клали за пазуху или сыпали за воротник землю из могилы. Родственники умершего, вернувшись домой с кладбища, подходили к печи и смотрели в нее. Это делали, чтобы не бояться покойного, но считалось, что эта мера является и средством от тоски по нему. Судя по материалам, опубликованным Зелениным, эта традиция имеет южнорусские и украинские корни, так как упоминания о подобных действиях встречаются в рукописях, составленных в Калужской, Курской, Полтавской, Минской губерниях [Зеленин 1914: 294; 1915: 602, 663; 1916: 1116 и др.].

Такие же меры предпринимались и в Астраханской, Нижегородской, Казанской, Пензенской, Пермской губерниях, т.е. в местах, где к XIX в. были расселены крестьяне из южных губерний Европейской России [Зеленин 1914: 61; 1915: 526, 544, 722, 818; 1916: 995]. Отметим, что в Среднем Прииртышье кроме этих обрядов практиковали и другие. Чтобы не бояться покойников, рекомендовали подержать умершего за ногу; такое же поверье упомянуто в рукописях из Вологодской губ. [Зеленин 1914: 217]. Русские сибиряки считали, что родственники не будут

тосковать по умершему, если сядут на табурет или скамью, на которой стоял гроб, сразу после выноса тела из дома. В Вологодской губернии также полагали, что эти действия позволяют не бояться мертвых [Там же: 260].

Итак, распространение в с. Мыс поверий и обрядов, параллели к которым находим в южнорусских, украинских и белорусских материалах, должно свидетельствовать о том, что здесь жили переселенцы с юга России. Но изучение этнической истории местного населения показывает, что подобных массовых переселений здесь как раз не было [Герасимова 2001: 230–235].

Рассмотрение материалов рукописей, описанных Д.К. Зелениным, подводит нас и к другим парадоксальным выводам. Так, широко распространенный в Сибири обычай «выкупа могилы» упоминается только среди южнорусских, белорусских и украинских материалов [Зеленин 1914: 311, 355; 1915: 597; 1916: 1102, 1252 и др.]. И, напротив, не все связываемые с украинцами, белорусами и выходцами южнорусских губерний культурные явления описаны в XIX в. В частности, у Зеленина нет описания поминальных действий с яйцами. Между тем это достаточно распространенное явление даже в наши дни (см., напр. [Голубкова, 2002: 205–213]).

В с. Бобково Рубцовского района Алтайского края на Родительский день принято катать яйца на могиле. Две женщины встают лицом друг к другу по сторонам могилы и перекатывают яйцо, приговаривая при этом «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ». Эту фразу повторяют три раза. В селе живут потомки переселенцев из Рязанской и Тамбовской губерний. В Омской области в д. Могильно-Старожильское Большереченского района, в которой сейчас живут потомки переселенцев с Украины, рассказывали, что яйца катают на Родительский день и Троицу на предполагаемом месте потерянных или разрушившихся от времени могил. По разным приметам (соседство с другими могилами, расстояние от забора или дерева) определяют, где было совершено захоронение, кладут на землю яйцо и катают его по кругу ладонью, читая при этом молитвы. Совершив обряд, яйцо оставляют на этом месте.

В старых рукописях почти нет описаний материальных компонентов погребального обряда: формы могил, надгробных сооружений и т.д. Тем удивительнее упоминание о том, что «когда опускают в могилу гроб, то бросают туда длинные костыли». (Записано в 1850-е годы в слободе Никитовка Валуйского у. Воронежской губ., где жили «малороссы» [Зеленин 1914: 372]). Аналогии этому можно найти в свидетельстве, записанном в с. Бобково. Раньше на кладбище гроб несли на жердях. Уста-

новив гроб, в могилу опускали и жерди, а потом яму закапывали. Концы жердей выступали наружу, между ними устанавливали крест. Приходя на могилу, родственники стучали по концам жердей. Считалось, что так передают привет умершему. Когда жерди сгнивали, обломившиеся части складывали рядом с могилой; конструкцию не восстанавливали.

Частично материалы нашего исследования уже докладывались на Международном симпозиуме «Интеграция археологических и этнографических исследований» в 2007 г. в Одессе [Бережнова 2007: 227–231]. Ученые, присутствовавшие на семинаре, поделились своими сведениями. Исследовательница из Томска А.И. Боброва знает обряд закапывания жердей в могилу как кержацкий, распространенный среди сибирских старообрядцев. В Харьковской, Киевской, Одесской областях украинцы практиковали погребения в могилах с «полотьями», т.е. земляными уступами, которые обычно связываются с сибирскими старожилами и истоки которых традиционно привязывают к северорусской культуре.

Приведенные материалы показывают, что традиционные верования и обрядовые действия сохраняются в течение долгого времени. Элементы традиции начала — середины XIX в. могут быть прослежены и на рубеже XX–XXI веков. При этом они были перемещены на огромные расстояния. Их носителями сейчас выступают люди, принадлежащие к совершенно иным этническим группам. Распространение культурных явлений в иноэтничной и иногрупповой среде может быть объяснено браками, которые старожилы заключали с переселенцами, соседством, большим авторитетом отдельных лиц и тому подобными причинами.

Очевидно также, что ряд элементов верований и погребальной обрядности до сих пор выделяется своей необычностью на сибирском культурном фоне, другие же элементы настолько глубоко проникли в сибирские нормы, что их сопоставление с южнорусскими, украинскими, белорусскими традициями кажется парадоксальным. Это позволяет думать о том, что усвоение этих традиций шло в течение долгого времени (не только на рубеже XIX–XX вв.). Из этого следует, что при реконструкции сибирских обрядов раннего времени следует учитывать и эти параллели.

### **Библиография**

Александров В.А. Проблемы сравнительного изучения материальной культуры русского населения Сибири (XVII — начало XX в.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994.



Бережнова М.Л. Представления о связях реального и потустороннего мира через умерших у русских Среднего Прииртышья (по материалам этнографических экспедиций 1996 г.) // Русский вопрос: история и современность. Омск, 1998.

Бережнова М.Л., Назаров И.И. Восточнославянские элементы в погребальном обряде русских сибиряков // Интеграция археологических и этнографических исследований. Одесса; Омск, 2007.

Генерозов Я.К. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.д. Саратов, 1883.

Герасимова Л.Б. Бергамак и Мыс: этническая история русских Тарского Прииртышья // Исторический ежегодник. Омск, 2001.

Голубкова О.В. Особенности похоронного обряда у украинцев и русских старожилов юга Западной Сибири // Русские старожилы и переселенцы Сибири в историко-этнографических исследованиях. Новосибирск, 2002.

Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1; Пг., 1915. Вып. 2; Пг., 1916. Вып. 3.

Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб., 1892. Т. IV.

Рейзвих Д.А. Представление русских Омского Прииртышья о потустороннем мире в конце XIX — начале XX века // Русские в Омском Прииртышье (XVIII–XX вв.). Омск, 2002.

Русские. М., 1999.

Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). СПб., 1999.

Этнография русского крестьянства Сибири XVII — середины XIX в. М., 1981.

*Л.А. Чурилова*

## **ДЕРЕВЯННЫЕ МАСКИ — УНИКАЛЬНАЯ ЧАСТЬ КУЛЬТОВОЙ АТРИБУТИКИ САМОДИЙЦЕВ ТАЙМЫРА**

Маска и маскировка (предмет и действие, совершаемое с ним) — уникальные явления культуры. Проблема происхождения маски и ее функций остается актуальной в современном мире. До сих пор некоторые племена в Африке изготавливают маски из красного, черного, розового дерева, разнообразные по размерам и весьма причудливые по форме, используя их в ритуалах, быту, для продажи туристам. Периоду детства, юношества и поре возмужания человечества сопутствует этот уникальный предмет. Его появление на арене человеческой культуры датируется наукой началом второго тысячелетия до нашей эры. Зона распространения этого феноменального артефакта весьма обширна. В целом маска тесно связана с общим ходом человеческой истории. В шаманской практике маски использовались, чтобы выразить при-

существование сверхъестественного существа или реального либо некогда реального лица (предка).

Мировоззрение северных народов до недавнего прошлого сохраняло остатки древних традиций тотемизма, анимизма, шаманизма. Культовая атрибутика, в особенности шаманская, находилась и находится под пристальным вниманием российской и зарубежной этнологии. Как знать, может быть есть еще семьи, в которых бережно сохраняются родовые реликвии вопреки традиционным представлениям о месте вещи после ухода человека.

Крупнейшие этнографические, исторические, краеведческие и другие музеи мира имеют коллекции, характеризующие локальные особенности появления и бытования маски. Обладателями таких уникальных предметов являются Эрмитаж, Российский этнографический музей, Музей антропологии и этнографии, некоторые музеи Сибири и Севера России.

В основе данной работы лежит анализ доступной информации, углублена атрибуция предметов семейного родового культа с учетом сообщений информантов и предшествующих публикаций [Кузнецов 1906; Киселёв 1951; Липский 1956; Авдеев 1957: XVII; 1960: XIX; Иванов 1970; Смоляк 1973: 3; Маски народов Сибири... 1975; Вадецкая 1981; Токарев 1983]<sup>1</sup>.

В силу исторических условий и объективных причин, обусловивших особенности комплектования музейных коллекций по народам Севера, к последней трети XX в. в основном сформировались центральные и региональные фонды, дополняющие друг друга [Чурилова 2006: 346–349]. Так, культовой коллекцией, включающей маски нганасан и энцев, обладают Музей антропологии и этнографии (Санкт-Петербург) и Таймырский краеведческий музей (Дудинка, Красноярский край). Хронологический диапазон деревянной культовой атрибутики (по рассматриваемым этносам) — XX век. Нельзя утверждать, что хранящиеся и изученные коллекции опубликованы полностью, но представленная в публикациях их часть высоко оценена исследователями как источник для сравнительного изучения процессов возникновения родового и шаманского культов.

Интересны в этом плане экспозиционные методы, применявшиеся до недавнего времени региональными музеями в отношении тако-

---

<sup>1</sup> Автор сердечно благодарит Б. Манушина (С.-Петербург) за предоставленные негативы; информантов энцев и нганасан п. Усть-Авам (Таймыр); научных сотрудников Таймырского окружного краеведческого музея (Дудинка) за плодотворное сотрудничество; Л. Доровских (Нижний Новгород) за помощь в подготовке материалов к печати.

го репрезентативного предмета, как маска. Наряду с экспонируемыми предметами из культового комплекса демонстрировались фотографии аналогичных культовых предметов, хранящихся в центральных музеях. В тематические комплексы включались фотоиллюстрации масок покровительницы промыслов, духа болезни, насылающего сибирскую язву [Маски народов Сибири... 1975: 29] (в экспозиции использовались фотоиллюстрации издания под номерами 45, 46, 50).

В 1989 г. в сборнике статей «Шаманизм: прошлое и настоящее», вышедшем в Будапеште, Галина Николаевна Грачёва, известный этнограф-северовед, опубликовала часть энецкого культового семейного комплекта — деревянные маски из собраний Кунсткамеры и Таймырского музея. Она отметила, что благодаря усилиям Людмилы Георгиевны Доровских (научного сотрудника Таймырского окружного краеведческого музея в 1970–1980-х годах) музей стал обладателем редкостных энецких масок, ранее неизвестных науке. Приобретение в апреле — мае 1982 г. комплексной культовой коллекции энецкой семьи Соваловых (пос. Усть-Авам, Таймырский автономный округ) стало результатом многолетней кропотливой работы. Известно, что хранитель семейной реликвии крайне неохотно расстается с предметами, раскрывающими суть фамильной традиции.

Основную часть коллекции составляют три деревянные маски, две из них — антропоморфного вида. Время изготовления определено Л.Н. Соваловой и отнесено к началу XX в. Мать Л.Н. Соваловой была нганасанкой, отец — энцем.

Маска вытянутой прямоугольной формы с «отростками» на концах, по словам информанта, изображает мать — Турдагину Мунтаму Хурсоптеевну (1915–1978 гг.). Длина маски — 72 см., ширина — 13,5 см. До передачи в музей к маске прилагался головной убор из бисера. На ней четко обозначен (вырезан) нос (два круглых углубления, имитирующие носовые ходы), есть сквозное «ротовое» отверстие. Рельефные параллельные линии по всей длине предмета дают возможность условно обозначить верх и низ. В области «головы» линии прорезаны в форме правильных симметричных оленьих рогов, подобные линии имеются на внутренней стороне маски [Иванов 1963].

В отличие от других масок комплекта эту никогда не показывали. Те же, кто менял одежду и кормил родовых койка (в частности мужчины — члены семьи), должны были закрывать глаза снежными очками. Подобные действия производились ежегодно «с появлением солнца после полярной ночи» [Попов 1936]. Как отмечала Г.Н. Грачёва (и с этим еще недавно приходилось сталкиваться каждому исследователю), культовые

предметы «обычно хранились закрытыми, их облик и назначение были известны только заботящимся о них людям» [Грачёва 1989: 152]. Что касается родовых койка семьи Соваловых, то их значительность и сила не вызвали сомнения даже у тех (представители рода Нгамтусу'о), кто не был обделен покровительством своих родовых койка [Там же].

Технология изготовления, стилистические особенности, симметричная организация орнамента, «вид композиции» [Иванов 1963: 23; Кокорина 2007] маски дают основания атрибутировать ее и в качестве деревянной скульптуры. Воплощенная в ней (маске) женская (материнская) ипостась, возможно, допускала функционирование данного предмета в качестве покровительницы охотничьего промысла. В таймырской тундре на ведомых охотникам тропах еще можно встретить рукотворных деревянных идолов на стволах приметных деревьев. Охотник, повстречавшийся с таким покровителем, непременно увенчанным черепом оленя, не обойдет его небрежно, но внесет свой пай (монетку, ключик от замка, бусинку, цепочку, символическую часть добычи), заручившись таким образом надеждой на благоприятную охоту или улов.

Со слов Людмилы Николаевны Соваловой (Хитти — ее нганасанское имя; хиттиди — делить что-либо), маска вытянутой прямоугольной формы (возможно, как и другие) была привезена из Усть-Енисейского района Таймырского автономного округа. Некоторые из указанных предметов изготовлены Н.Ч. Соваловым (умер в 1964 г.), отцом Л.Н. Соваловой.

Информация, полученная при интервьюировании в Усть-Аваме, позволяет сделать вывод относительно «вынужденной» передачи масок и другой культовой атрибутики сотруднику Таймырского музея. Так или иначе, хранение в особых, но все-таки домашних условиях предметов родового и шаманского культа является свидетельством нерасчлененности сознания [Кабо 1972: 146–149], преданности древним мировоззренческим установкам, утвердившимся в семье Соваловых. Иными словами, вполне традиционные действия в похоронном обряде осуществлялись: прекращение кормления, изъятие подношений, плотно завернутые предметы, ориентировка на север, северо-запад.

В процессе научного описания коллекции (разработка аннотаций, научных паспортов, фотофиксация, дополнительная атрибуция) и подготовки части из нее для совместной с МАЭ публикации «Шаманы Сибири» автору статьи, как в свое время и Г.Н. Грачёвой, не раз пришлось удостовериться не в буквальной предметной схожести культовой атрибутики, а в аналогичности функционального ее предназначения, строго персонифицированного. Родовые покровители, шаманские помощники

действительно наделялись силой, человеческими свойствами, уподоблялись человеку, хотя изготовлены были из дерева, камня, шкуры оленя, металла.

Информант Г.Н. Грачёвой (Екатерина Совалова) и мой информант (Людмила Совалова) подтверждали наличие в родовых культовых комплексах шаманских предметов. Е. Совалова настаивала на том, что ключевой фигурой в родовом комплексе была Ту — койка (койка огня), но свои доводы о главных персонажах семейного культового комплекса приводила и Л. Совалова. По ее словам, наиболее важным предметом являлась как раз маска прямоугольной формы, названная Л. Соваловой матерью и одновременно маской, воплощавшей всех трех сестер Соваловых — Нины, Екатерины, Людмилы.

Обнаруженные Г.Н. Грачёвой маски, хранящиеся сегодня в МАЭ и опубликованные ею в 1989 г. [Грачёва 1989: 146, 147, 148, 151], находились в похоронной санке. Как считала автор, они принадлежали шаману. При этом одна определялась как мужская, другая — как женская. Маски же, переданные в Таймырский музей Л.Г. Доровских (две маски из коллекции Соваловых опубликованы Г.Н. Грачёвой в 1989 г. [Там же]), в большей степени характеризуют родовой культ самодийцев — Соваловых, являясь прекрасными образцами творчества энцев. Но это вовсе не исключает использование масок в семье Соваловых в качестве шаманских атрибутов, особенно в тот период, когда были живы представители старшего поколения семьи. Как отмечала Г.Н. Грачёва, в шаманской практике некоторых сибирских народов деревянные маски использовались, чтобы представить умерших предков, они являлись заслуживающими доверия помощниками шамана в его путешествиях по уровням космоса [Там же].

Мир ушедших предков и здравствовавших членов семьи Соваловых на период 1970-х — начала 1990-х годов представлял сложную конфигурацию из утраченных знаний, реконструируемых представлений, воспоминаний о тех, кто оставил частицы своих жизней в предметах, сохранившихся у потомков. Судьба принадлежащего кому-либо сакрального предмета в традиционных представлениях о мире живых и мертвых предрешена. Однако эти представления не могли быть в традиционном смысле реализованы потомками в силу вполне определенных обстоятельств. Череда событий, в центре которых оказались предметы родового культа, в каком-то смысле расставила все по местам. Задача исследователя состоит в том, чтобы по возможности достоверно реконструировать сакральный момент перехода в другой мир людей и воплощавших их жизненную силу предметов. При этом не следует в случае

недостаточной информации «очеловечивать» предметы, о предназначении которых теперь уже никто ничего не может сказать.

### **Библиография**

- Авдеев А.Д. Маска (Опыт типологической классификации по этнографическим материалам) // Сбор. МАЭ. М.; Л., 1957. Т. XVII; 1960. Т. XIX.
- Вадешкая Э.Б. Сказы о древних курганах. Новосибирск, 1981.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л., 1963.
- Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970.
- Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Кабо В.Р. [Рецензия] A. Lommel. Masken. Gesichter der Menschheit. Zürich, 1970. 230 s. // СЭ. 1972. № 2.
- Кокорина Ю.Г., Лихтер Ю.А. Морфология декора. М., 2007.
- Кузнецов С.К. Погребальные маски, их употребление и значение. Казань, 1906.
- Липский А.Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры (II в. до н.э. — IV в. н.э.) в свете сибирской этнографии // Краеведческий сборник. Абакан, 1956. Вып. 1.
- Маски народов Сибири / Текст и подбор иллюстраций С.В. Иванова; фотографии В.А. Стукалова. Л., 1975.
- Попов А.А. Тавгийцы. М.; Л., 1936.
- Смоляк А.В. К вопросу о масках в культурах народа Амура // Советская этнография. 1973. № 3.
- Токарев С.А. Маски и ряжение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983.
- Чурилова Л.А. Особенности формирования культурно-исторического наследия народов Севера Красноярского края в XIX — начале XX в. // Вестник КрасГАУ. 2006. Вып. 11.
- Graševa Galina N. Nganasan and enets shamans' wooden masks // SHAMANISM: PAST AND PRESENT / М. Hoppäl, O.J. von Sadovszky (eds.). Budapest; Los Angeles-Fullerton: IS-TOR, 1989. Books 1–2.

*В.И. Дьяченко*

## **НАМОГИЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДОЛГАН СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИХ ЭТНОГЕНЕЗА**

Намогильные сооружения являются высоко информативными визуальными памятниками материальной и духовной культуры народа. В них отражаются многие векторы развития культуры этноса, начиная с особенностей строительной (деревообрабатывающей) техники и заканчивая различными проявлениями его мировоззренческих особенностей.

Благодаря наличию на местах захоронений намогильных построек мы можем говорить о половой принадлежности умершего, социальном статусе; можно с большой долей уверенности судить о типе хозяйства населения, где жил умерший: был это кочевник или представитель оседлого этноса. В некоторых случаях возможно определение этнической принадлежности погребенного (например, по наличию православных крестов на могилах староверов или по конструктивным особенностям намогильного сооружения), времени захоронения (до или после христианизации, в социалистическую эпоху).

Информацию об особенностях культуры несут не только собственные деревянные конструкции, но и те предметы, которые оставались на месте захоронения, будь то объекты материального быта, кости и шкуры животных и др., поскольку они много говорят о человеке, ушедшем в другой мир.

Как известно, долганы являются молодым по времени происхождения и смешанным по составу предков этносом. Тунгусы, якуты и русские, образовавшие новый народ, имели свои традиции и особенности погребального обряда, которые были обусловлены не только их религиозными воззрениями, но и ландшафтными условиями проживания.

**Тунгусский компонент**, присутствующий в намогильных сооружениях долган, — наиболее ранний по времени происхождения и трудно вычленимый: в литературе имеются весьма немногочисленные сведения о похоронном обряде кочевников тайги. Термин «намогильное сооружение» для таежных кочевников, использовавших «для провода в другой мир» воздушные захоронения, не совсем подходит. Между тем сопроводительный инвентарь, кости, рога и шкуры жертвенных животных позволяют рассматривать их в контексте намогильных памятников.

Наиболее распространенным способом захоронения таежных эвенков было захоронение на дереве или в колоде на помосте. В последнем случае опора состояла из двух или четырех столбов с закрепленными на них массивными поперечинами. На этих перекидках устанавливали ящик из плах, внутри которого находилась долбленная колода с крышкой.

Северобайкальские эвенки, кочевавшие в тайге, еще в начале XX в. клали покойника в ящик из деревянных плах, над которым возводили массивный четырехугольный бревенчатый сруб (рис. 1).

А.Ф. Анисимов после трехлетнего (1929–1931) пребывания в енисейской тайге сообщал, что эвенки Подкаменной Тунгуски некогда представляли покойного на помосте, не помещая его в колоду или в дере-

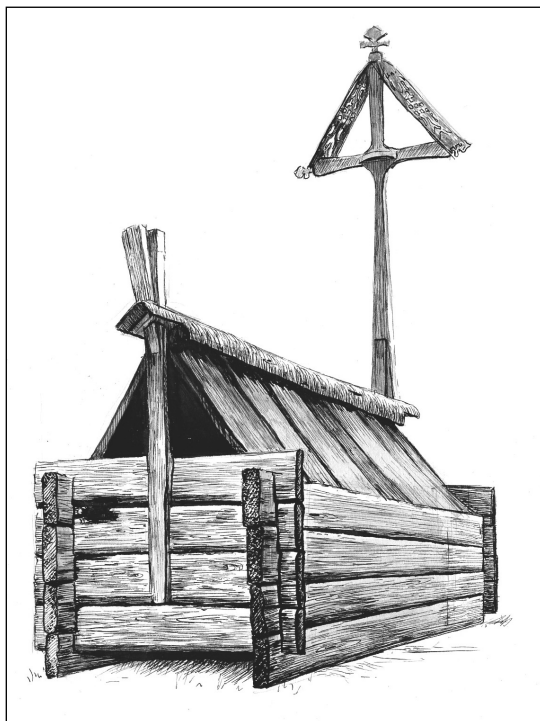
вянный ящик. Покойника клали на могильный помост в глухой тайге и снабжали всем необходимым для продолжения бытия в другом мире. Если умирал мужчина, с ним клали все необходимое для охотника, а женщину снабжали орудиями женского труда и всем, что было необходимо для ведения домашнего хозяйства. Долганы, как мы увидим далее, до настоящего времени на намогильных сооружениях делают деревянные модели мужских и женских орудий труда.

Тунгусы после смерти человека забивали жертвенного оленя, мясо которого ели и раздавали родственникам и соседям, а шкуру и череп забитого животного вешали на дерево рядом с захоронением. Долганы и теперь голову, ноги и горло животного относят на кладбище и подвешивают на треногу, которую устанавливают на могиле.

К.М. Рычков в начале 1920-х годов писал, что енисейские эвенки после смерти человека «нарту покойного в поломанном виде оставляют на могиле, а оленя эвенки <...> убивают заостренным деревянным колом, протыкая животному брюхо». И в наши дни почти возле каждой долганской могилы (где еще сохраняется оленеводство) оставляют распиленные нарты.







**Якутское влияние.** Среди надгробных сооружений у восточных долган встречался чрезвычайно близкое по оформлению сооружение, распространенное также у якутов и известное в литературе под названием *чардаат*. Основу его конструкции составлял низкий вытянутый сруб из бревен. Сверху он имел настил из кругляков, а над ним сооружали двухскатную крышу из плах или бревен с резным гребнем наверху (рис. 2). Этот тип надгробных сооружений в Якутии имел в XVIII в. очень широкое распространение. Сооружения этой конструкции бытовали здесь и в первой половине XIX в. Их устанавливали и на христианских кладбищах с дополнением деревянных надгробных крестов.

Восточные долганы, проживавшие в таежной зоне на границе с Якутией, хоронили покойников и на так называемых *арангасах*. Они представляли собой срубные постройки на столбах-опорах, внутри которых устанавливался гроб-колода. Этот тип воздушного захоронения, как уже упоминалось, был одним из основных у тунгусов.

Еще один общий тип надгробных сооружений, распространенный у якутов северо-западных районов и у восточных долган, характеризу-

ется тем, что над могилой устанавливали массивное деревянное надгробие из бревен, сложенных «в лапу» с обрубкой или ступенчато. На основании такого надгробия часто делали деревянное сооружение в форме ящика и окружали его решеткой. На крышу, возведенную на решетке, ставили крест. На некоторых ящиках краской рисовали окна и дерева.

**Роль русского православия** в формировании у долган погребального обряда в целом и практики сооружения надмогильных памятников в частности была определяющей. Не следует забывать и о том, что русские старожилы, будучи православными, являлись непосредственными предками долган. С распространением здесь христианства покойников стали хоронить в земле, преодолевая трудности, сопряженные как с верованиями, связанными с подземным миром, так и со сложностью рытья могилы в вечной мерзлоте.

Внешне могила представляла собой большой земляной холм, обложенный дерном. Сверху по бокам на него укладывали срубленные молодые лиственницы (по две-три, комлями к ногам) и одну сверху, комлем к голове. Со стороны головы вертикально устанавливали тонкую лесину. По обеим сторонам могилы клали разрубленные вдоль пополам ездые нарты, передком к ногам. Где-нибудь поблизости на старом дереве или под деревом складывали все имущество, по которому можно было безошибочно узнать, какое это захоронение — мужское или женское. Здесь же на деревья вешали олени головы с развесистыми рогами, горло животного, копыта.

Обычно могилу оформляли летом в течение трех лет: обкладывали дерном, ставили крест, ограду. Если в момент погребения не было креста, со стороны ног покойного ставили просто жердочку и к ней привязывали поперечину, к которым привязывали иконку.

Мясо забитого на могиле оленя съедали. В старину, по сведениям западных (норильских) долган, при погребении мужчины забивали верхового оленя без седла, а при похоронах женщины — оседланного оленя. Убивал кто-нибудь из стариков, закалывая животное в сердце заостренным еловым колом (таким же способом, что и енисейские эвенки).

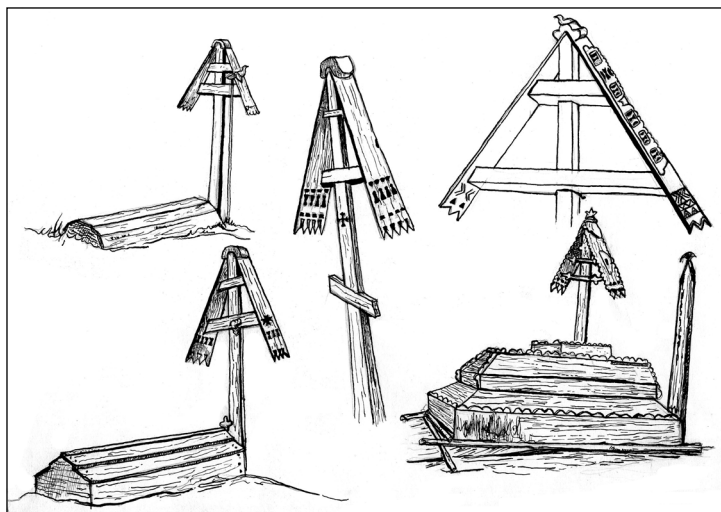
Западные долганы обычно не устанавливали надмогильных памятников. Они спиливали на высоте метра от земли стоящее рядом с могилой дерево и сваливали его на земляной холм. Пень обтесывали с четырех сторон топором, а в голове ставили крест.

Восточные долганы (хатангские, попигайские, анабарские), напротив, имели традиции установки надмогильных сооружений. Изготавливали их чаще всего из досок, которые украшали разнообразной резьбой.

По внешнему оформлению долганские могилы отличаются большим многообразием и синкретизмом. Православные кресты можно видеть почти на всех могилах. Крест часто оформляли деревянными моделями женских скребок, оленьих посохов и копий. По наличию на крестах моделей орудий труда также можно определить половую принадлежность погребенного: на крестах с женскими погребениями, как правило, присутствуют деревянные модели орудий труда, в то время как на мужских захоронениях на кресте присутствует только икона. Изредка на могилах встречаются деревянные колонки со звездочкой (традиции с послевоенных лет до 1990-х годов), но рядом со стороны ног ставят небольшой крест.

Надписей на крестах или надмогильных сооружениях обычно не делали. Часто кресты украшали резными «полотенцами», «крылышками». Это, конечно, является традицией затундринских русских крестьян, принесших их с Русского Севера (рис. 3).

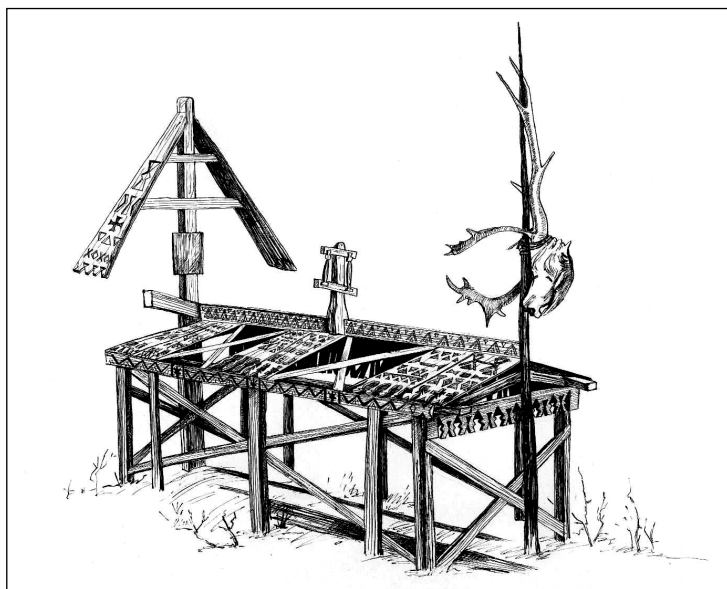
«Полотенца» и горбинки оград часто украшали разнообразной резьбой. На крестах, на основной стойке между второй и третьей сверху перекладинами во многих случаях прорезали крестики. Итак, в ногах (но иногда и в головах) покойного ставили большой крест, могилу насыпали, а поверх земляного холма ставили такой же гроб, но только без нижней стенки с прямыми боковыми досками. Эта «домовина» принимала различные формы и размеры: от четырехстенного дома до кочевого балка.



Часто после того, как засыпали могилу, срубали небольшую листовенницу и, очистив ее от сучьев, втыкали (комлем вверх) со стороны головы покойного. После этого сверху ставили плотно сбитую деревянную оградку, которая огораживала только саму могилу.

Нарту, на которой привозили покойника на место захоронения, разрубали топором или пилой распиливали вдоль пополам и клали по обе стороны могилы передними концами на восток. Вместе с упряжью, посудой и вещами, которыми пользовался покойный, эти инструменты оставляли у могилы.

В целом наиболее распространенный тип надмогильного сооружения долган в начале XX в. выглядел следующим образом. Это конструкция с каркасом, внешне напоминающим якутский *чардат* со сквозной резьбой по двускатной крыше и боковым стенкам. В ногах покойного устанавливали православный шестиконечный крест с резными «полотенцами», «крылышками» и иконкой. В голове ставили шест с укрепленным на нем черепом и рогами оленя, а на коньке крыши укрепляли деревянные модели орудий труда (рис. 4). Таким образом, надмогильные сооружения долган полностью отражают их происхождение в результате исторических и этнокультурных связей тунгусов, якутов и русских.



## ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ НЕНЦЕВ

Похоронный обряд описан в трудах многих путешественников и исследователей конца XVIII — начала XX в. Но специальных работ по этой теме не было. Л.В. Хомич в своих работах отмечает основные, наиболее характерные моменты, сохранившиеся, видимо, на протяжении длительного времени [Хомич 1966, 1976, 1995]. Конструкциям погребальных сооружений у ненцев и связанной с ними терминологии посвящены работы Г.Н. Грачёвой [1971, 1972, 1980]. Краткое изложение ненецкого обряда перевода человека из реального мира в потусторонний дано В.М. Кулемзиным [1994].

В исследовании «Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса» [2001] мною рассматривалось соотношение традиционного уклада жизни ненецкого этноса с новейшими явлениями в его культуре в течение последних десятилетий XX в. Монография основана на литературных данных и моих полевых материалах, в сборе которых большую роль сыграли знание народной культуры, языка, сакральных сторон традиционной жизни, усвоенных с детства. Выросшая в традиционной среде в семье тундровых оленеводов-кочевников, я была участницей и свидетелем многих обрядов, в том числе и обрядов жизненного цикла.

Ненцы верят в предзнаменования болезни и смерти: внезапная гибель нескольких оленей, неудача в охоте или рыбной ловле, а также неожиданно большая добыча, что предвещало человеку скорую смерть. Об этом пишет Т. Лехтисало [1998: 93]. Такое поверье сохраняется до сих пор.

При смерти кого-либо говорят *вэ" хаява"* (от слова *вэва* — плохо, *хэсь* — стать). Про только что умершего человека говорят *ханггуртава" нгэдарав"* — (букв.: больного упустили, т.е. не смогли удержать). Это выражение означает, что душа ушла в нижний мир. Извещая кого-либо о смерти близкого родственника, говорят, *сеяр' нгарка нгэя* — (букв.: пусть у тебя сердце будет большим), чтобы горе его не сломило.

В нижнем мире царствует *Нга*. Со смертью у человека начинается другая жизнь, но там всё наоборот. Похороны и поминки проводятся к вечеру, так как земной день в нижнем мире — это ночь; а ночь у них — день. В подземном мире очень холодно, вероятно, связывалось это с тем, что под землей вечная мерзлота.

Умершего в полном одеянии кладут на его спальном месте в обратном направлении, ногами к стене. Покойнику предлагают его чайную чашку, печенье, говоря: «Поешь ты сначала, потом мы; из чашки льют чай ему на пальцы ног и на дверь. Огонь горит всю ночь, и трое суток с наружной стороны двери каждого чума кладут топор, а с другой стороны — кусочек угля» [Лехтисало 1998: 9]. Сейчас это делают только в том чуме, где жил покойник.

В руки умершего кладут *торабт* (кусоч шкурки бобра, выдры), используемый в обряде очищения. Если в руках ничего нет, он может «взять» с собой чью-то душу (*сидянгс*). Жители нижнего мира встречают умершего со словами «Что ты нам принес?». И он отдает им предметы, положенные ему в руки. Покойника одевают в лучшую зимнюю одежду, в кисы (обувь) не кладут солому. Глаза покойника и область сердца накрывают металлическими предметами, монетами, бусинками или лицо закрывают суконной маской с обозначенными бисером линиями лица. Считали, что если этого не сделать, то умерший не найдет, «не увидит» дорогу в загробный мир. Иногда это предвещало близкую смерть кого-либо из родственников.

Заворачивают покойника половиной покрытия для чума. Шьют это покрытие в обратном направлении от себя большими стежками, без узелков. Поэтому обычно нельзя шить на человеке стежками от себя. Когда девочек учат шить, говорят: «Не шей, как на покойнике, крупными стежками». С покойником оставляется половинка *мюйко пан* — подол покрытия (чума), задняя часть *есяр* — полога, топор, деревянная часть ружья (не родственнику).

Покойник не выносится через дверь, где ходят живые люди. Специально приподнимается покрытие чума. Хозяйку чума после ее смерти выносят между двумя шестами около входа, там, где лежала *пады* — сумка с ее обувью. Другие члены семьи выносятся с другой стороны входа, где подрубаются один шест, следующий за дверным шестом. Ритуальная процедура выноса покойника через специально подготовленное отверстие является одной из этнографических универсалий и соотносится с представлениями о перевернутости мира мертвых по отношению к миру живых. Этот вход служил границей в пространственной модели дома между нижним и средним миром.

В гроб кладут также одежду и инструменты умершего, все они ломаются; у острых предметов обламывают кончик, крышку табакерки нарушают и т.д. Умершему нельзя давать ни точило, ни винтовку, но лук можно. Т. Лехтисало отмечает, что в рукавицу засовывают огниво для добывания огня [Лехтисало 1998: 101]. Огниво сейчас заменяется

спичками, сера обжигается. У спичек обламывают серу, у винтовки снимают железный затвор [ПИМА]. Около гроба оставляют перевернутый продырявленный котел, перевернутую поломанную нарту, иногда перевернутую половину лодки, поломанный бубен ворожее и колыбель, хорей втыкают через отверстие в поперечину гроба, а колокольчик подвешивают на поперечине. Оставляется стол с чашкой.

У ненцев известно по крайней мере пять из шести способов отправления вещей за пределы среднего мира, выделенных М.Ф. Косаревым по урало-сибирским этнографическим источникам [Косарев 1984: 221]:

- 1) ломка (надкалывание сосуда, отрезание куска одежды, обламывание кончика ножа или стрелы);
- 2) придание вещи неестественного положения (перевертывание сосуда вверх дном, оставление у могилы нарты вверх полостью и т.д.);
- 3) зарывание в землю;
- 4) втыкание в землю (ножа, копыя, хорей и др.);
- 5) помещение на высоте (захоронение выкидышей).

Если похороны летом, то производится обряд *латам хэвотава* — первая доска для гроба мажется кровью жертвенного оленя (ПИМА). В дальнейшем производятся бескровные поминки, пока «живая земля», т.е. до заморозков. Для достижения нижнего мира *янгумы* («ушедший») обеспечивается средством передвижения. Олени в упряжке «уходят» за хозяином *я ха" мад* — «когда земля умрет» — ранней осенью или по первому снегу. Олени оставляются неразделанными — как идут в упряжке, вместе с нартой. «Отправляется» за ним и его собака. Кроме ездовых оленей забивается олень *хан*, на угощение.

Сопроводительный инвентарь покойников указывает на сохранение элементов охотничьей обрядности (лук, стрелы, колчан, одежда, посуда). Оставляется на могиле рукоятка от пещни, деревянные части от ружья. Такие предметы, как топор, нож, колокольчик, приобретают сакральное значение в обрядовых действиях. При помощи топора гадает шаман категории *сэвандана* во время похорон.

В наземных погребениях на шест вешается колокольчик. С его помощью покойник извещается о приходе на поминки родственников, перечисляются все, кто пришел. В данном случае колокольчик обеспечивает связь с нижним миром. Перед уходом с кладбища трижды по часовой стрелке обходят захоронение, каждый ударяет в колокольчик (вариант: каждый раз касаться земли). Когда мы слышим звон — это *халмер' сенга* 'звон колокольчика покойника'; в этом случае говорят: *нярава едни сима нгэсонд нидм' тут* 'пока не продырявится мой медный котел, я

не приду к тебе'. Продырявленный медный котел или ведро, которому ломают ушко, оставляют перевернутым у покойника.

Раньше продукты клали в гроб, сейчас оставляют снаружи из-за боязни, что медведь разорит могилу, сломает гроб, почуяв запах съестного.

Ритуальное значение имеет табак — *сяр*, делятся даже последней щепоткой. Жалеть *сяр* — грех, его оставляют покойнику, насыпают в углы гроба, а на кладбище для всех покойников — на землю.

Половиной аркана *тынзя'* обвязывали покойника, а после опускания тела в гроб аркан резали на куски по количеству членов семьи каждого участника и кидали эти куски в сторону востока *яля' няю*.

*Тюр 'хорей'* без головки (головка кидается на восток) прикрепляется к гробу. Поврежденные нарты вместе со шкурой — *нгамдёр* — переворачивают и обращают нарту на закат. Упряжь подрезается. Участники церемонии выстраиваются в ряд, самый старший с помощью топора узнает, все ли нужное умерший взял с собой, не держит ли зла на кого-либо.

Т. Лехтисало отметил, что заготавливают два листовенничных полена длиной в аршин, одно ставят, а другое кладут поперек на землю и говорят: «Здесь твой указатель пути, иди по нему до поперечины, мы от тебя ушли». Данный обряд почти не изменился. Уходя с кладбища, и сейчас предпринимают меры предосторожности. Старший (раньше шаман) перегораживает дорогу ветками, одна сухая, другая живая. Ветки ставились друг против друга. Старший говорит, указывая на живую ветку: «*Сидя сехэрэр, тюку сэхэрэвна хэб" нанд неранд няна сит ховандар варк нгэдакы, сармик, яха"таняма*». — У тебя две дороги, если пойдешь по этой дороге, тебя может встретить волк, медведь, много есть рек. Затем, указывая на сухую ветку, говорит: «*Лыдар сехэрэр ти*» — Вот твоя дорога [ПМА]. В похоронных ритуалах всячески подчеркивалось, что у живых и мертвых разные пути, которые не должны совпадать.

Традиционно ездовых животных умершего тундровые ненцы просто оставляли после удушения у могилы. Этот обычай сохраняется и сейчас.

Обряд захоронения совершается, пока на землю попадают лучи солнца (жизни). Позже наступает время других — тех, кто встречает покойника в подземном стойбище. Поэтому к вечеру в тундре активная деятельность заканчивается. Детям нельзя играть в куклы: в это время играть начинают умершие дети. Нельзя шить, что-либо делать, когда все спят. Мне лично в силу этих психологических установок всегда было трудно работать поздно вечером, ночью.



После смерти человека чум переносится на другое место, а на прежнем чумовище устанавливается *халмер' мя* (жилище покойника) или *мяро* (маленький чум, модель чума), который со временем должен упасть; оставляют и часть вещей покойного, чтобы он не искал свое «живое» стойбище [Головнев 1995: 204]. Двери такого чума должны смотреть на запад, в сторону мертвых. В жертву душат оленя, мажут его кровью маленький чум, а остаток выливают на землю; голову и копыта оставляют, а мясо и шкуру берут с собой. Во время жертвоприношения говорят: «Вот твой чум, из этого чума не ходи по нашим следам, здесь твоя жертва» [Лехтисало 1998: 104].

Если в чуме умирали все обитатели, к нему можно прикоснуться только для того, чтобы стянуть железным обручем верхнее дымовое отверстие — превратить его в могилу *хаввавы мя"* (упавший чум). Семь лет это место остается открытой дверью в нижний мир. Сейчас сохраняется выражение *мяромы я"* — это территория, на которой когда-то стояли чумы людей, умерших во время эпидемий.

Когда человека провожают в другой мир, надо говорить. Не надо плакать, иначе у покойника будет болеть голова. На кладбище нельзя оглядываться. Хоронят умершего головой на запад (закат). Перед закрытием крышки гроба осуществляется обряд «выведения души». Он проводится пожилой женщиной, которая водит по краям гроба шкурой горностая или медведя и при этом свистит. Это делается, чтобы душа покойника не выходила. Со стороны головы в гробу сверлят семь отверстий, вероятно для осуществления связи с умершим.

Интересный момент отметил Т. Лехтисало: «Когда люди возвращаются с могилы, то оленей распрягают не раньше, чем каждый подпалит огнем шерсть ездовых животных впереди и на шее; люди тоже поджигают шерсть на своей одежде» [Лехтисало 1998: 103]. В настоящее время так не поступают, но обязательным является обряд очищения.

Таким образом, можно отметить несколько обрядов «провождения» души в нижний мир. Это выведение души из умершего, гадание на тополе, указание дороги умершему с помощью двух веток — живой и сухой.

После погребения желательно, чтобы связи между покойником и родственниками прекратились, в этом особенность ненецкой традиции. Траур решает психологическую задачу, убивает у живых воспоминания о покойниках, успокаивает боль. Кладбища у ненцев наделяются нечистыми, опасными для человека свойствами, они располагаются на высоких сухих ярах и как бы служат указателями дороги в тундре.

Инновации в обрядности, связанной с переводом человека из мира живых в мир мертвых, сводятся в основном к следующему. Принятое

в традиционном ненецком обществе правило захоронения на родовом кладбище соблюдается в настоящее время менее строго, хотя у пожилых оленеводов сохраняется твердое желание быть похороненным в тундре, на родной земле (с этим связано опасение попасть в больницу и там умереть). Умерших хоронят в той местности, где он умер. Есть поверье, что на родовом кладбище умершие будут стараться собрать там и других, еще живущих. Если родственников хоронят рядом, то между ними должно быть другое постороннее захоронение. Иначе они начнут *талэръцъ* — «красть» души живых родственников, чтобы собрать всех в их «стойбище» (т.е. на кладбище) [ПМА]. Ослабление признака родовой общности можно видеть и в отступлении от правила держать обереги (топор и уголек) во всех чумах стойбища, теперь это делается только в чуме умершего.

Там, где выносят покойника, на несколько дней ставится стол для поминок — *хангорондва*. Особой ритуальной еды нет, во время трапезы пища кладется на землю, чай, вино выливаются. Остатки из бутылки выливается около очага — покойнику.

Сохраняется правило класть в гроб продукты, однако их набор претерпел за последнее время изменения. Теперь, кроме традиционной пищи, в гроб кладут и покупную. Еще одним изменением является упрощение процедуры очищения участников погребального обряда (не подпаливают шерсть ездовых оленей и на одежде).

В погребальном обряде фиксируются и некоторые другие отклонения от традиции. Ценные вещи (детали ружья) отдают не просто кому-либо из участников похорон, а родственникам. Установки, существовавшие в отношении традиционных элементов (завязки шубы — *не паны*), переносятся на новые (пуговицы).

В исследуемый период (вторая половина XX — начало XXI в.) сохраняется сакральное значение используемых предметов, хотя их набор претерпевает изменения. На основании имеющихся данных можно заключить, что степень их изменчивости варьирует в зависимости от принадлежности к тем или иным культовым комплексам.

Древнее кладбище ненцев *халмер"я* — это вместилище праха умерших, где совершались отправление души в иной мир, общение с умершим, передача гостинцев *хангор"* им и богам нижнего мира — *Нега*. Следы этих актов фиксируются археологически на погребениях, жертвенных комплексах, ритуальных кострищах.

В похоронно-поминальных обрядах благодаря их консервативности до сих пор сохраняются глубинные пласты традиций народной культуры. И все-таки очевидно, что обряд постепенно разрушается.

## Библиография

- Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Грачёва Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начала XX в. Л., 1971.
- Грачёва Г.Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями // Этническая история народов Азии. М., 1972.
- Грачёва Г.Н. Ненцы // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М., 1980.
- Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984.
- Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Ненцы // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. Т. 2.
- Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. и публикация Н.В. Лукиной. Томск, 1998.
- Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.
- Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.
- Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995.

## Примечания

Знаки при написании ненецких слов

' — звонкий гортанный смычный

" — глухой гортанный смычный

ng — заднеязычный звук

*Ю.Н. Квашнин*

## ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ ЗАХОРОНЕНИЙ СИБИРСКИХ ТУНДРОВЫХ НЕНЦЕВ

Научные данные разных исследователей о погребальной обрядности сибирских тундровых ненцев дают обобщенное представление о видах традиционных ненецких захоронений. Из них следует, что кладбища у ненцев (нен. *хальмер' нгэсь'*) располагались на возвышенных местах, захоронения производились в наземных деревянных гробах-ящиках (нен. *тин, нэмб'*) четырехугольной формы, скрепленных системой вертикальных и горизонтальных планок, значительно возвышающихся над гробом, к планкам в головах покойного прикреплялась горизонтальная

рейка, на которую подвешивался колокольчик. Имелись варианты захоронений: в половине лодки, в земле, детей хоронили в подвешенном состоянии на деревьях. Раньше кладбища были родовыми [Хомич 1966: 219; Семейная... 1980: 144–148; Народы... 2005: 464–467].

В ходе экспедиционных исследований в Тазовском (1993–1996, 1998), Ямальском (2001, 2004, 2005), Надымском (2002), Приуральском (2004) районах Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО), а также в Усть-Енисейском районе Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа (ТАО) (2006) нами были выявлены некоторые локальные особенности традиционных ненецких захоронений.

В просторечии ненцы часто называют гробы так же, как и самих покойников — *хальмеры*. Отличаются типы гробов-хальмеров у ненцев северного и южного Ямала, в Надымском районе влияние на погребальную обрядность ненцев оказали коми-ижемцы, имеются варианты захоронений у восточных групп ненцев.

Выбор ненцами возвышенных мест для устройства кладбищ обусловлен не столько религиозными представлениями, как полагали некоторые исследователи XIX в. [Шренк 1855: 277–278], сколько, на наш взгляд, практическими соображениями. Кладбище, как и священное место, нужно было видеть издали не только для того, чтобы при перегоне стада по тундре не нарушить покой предков, но и чтобы олени не поранили ноги о гробы, перевернутые нарты, останки жертвенных собратьев. Часто кладбища устраиваются на высоком берегу реки, как, например в п. Гыда Тазовского р-на, в тамбейской тундре на севере Ямала, в п. Ныда Надымского р-на, на р. Большая Хетá притоке Енисея. Старое название поселка Тазовский — Хальмер-Седэ — в переводе означает «сопка мертвых». По преданию, берег р. Таз весной подмывало водой и захоронения, находившиеся там, падали в реку [ПМА 1995, 2002, 2005, 2006].

Свидетельством былого существования у ненцев родовых кладбищ являются современные групповые семейные захоронения. Обычные кладбища близ национальных поселков никак не ограничены территориально и занимают довольно обширные пространства. То в одном, то в другом месте встречаются группы из двух-трех и более гробов-хальмеров, стоящих в ряд близко друг к другу, что указывает на захоронение здесь родственников. Подобные захоронения встречаются на Ямале, на Гыданском п-ове, в низовьях Енисея.

О том, что женщину хоронили на кладбище ее рода [Хомич 1966: 218], нам слышать не приходилось. Подобное утверждение спорно, поскольку ненецкая женщина, выходя замуж, автоматически переходила в род мужа.

Иногда ненцы возят покойника какое-то время с собой при перекочевках, завернув в шкуры и уложив на нарты. На севере Ямальского и Тазовского районов, в зоне арктической тундры, причиной этому часто становится отсутствие материала для строительства гроба. Желание родственников похоронить умершего «на своей земле» [Вербов 1936: 64] играет сегодня второстепенную роль. Весной 1995 г. на фактории Танама нам повстречалась женщина из рода Ядне, которая связывалась по радию с дирекцией Гыданского рыбозавода и просила доставить ближайшим рейсом вертолета на факторию доски для гроба умершего мужа. Только после похорон она могла продолжить перекочевку со своей семьей и оленями на весенние пастбища [ПМА 1995].

Весной 1996 г. во время экспедиции по северу Тазовского п-ова нам довелось наблюдать, как семья антипаютинских ненцев Салиндер изготавливала гроб для умершей бабушки из старых половых досок. Хальмеры устанавливали мужчины вдалеке от стойбища на возвышенном месте, со строительством не торопились, периодически возвращались в чумы, где поминали усопшую водкой [ПМА 1996]. Летом 2006 на р. Большая Хета́ в Усть-Енисейском районе ТАО на заброшенном стойбище Пальчиных мы обнаружили два старых захоронения в земле, располагавшихся примерно в двухстах метрах от мест, где раньше стояли чумы [ПМА 2006].

Гробы-хальмеры у большинства обследованных нами групп ненцев представляют собой традиционные деревянные прямоугольные ящики, сделанные из оструганных досок и скрепленные деревянными рейками. К левой рейке в головах покойного часто привязывается шест-хорей, которым умерший при жизни управлял оленями, реже — обычная длинная палка. Иногда хорей просто прислоняют к горизонтальной рейке. Отсутствие хорей на могиле может свидетельствовать о том, что умерший был рыбаком, а не оленеводом или проживал в поселке. На горизонтальных рейках за неимением колокольчиков ненцы часто подвешивают пустые консервные банки или другие звенящие металлические предметы. Колокольчики встречаются разные, от небольших по размеру современных до старых ямщицких, купленных, видимо, когда-то на ярмарках. На одном из таких колокольчиков имелась дата изготовления (1897) и надпись «звонит потешает, ехать поспешает» [ПМА 1996].

На некоторых хальмерах встречается суконное покрытие под крышкой гроба, иногда покрытие из листов рубероида. У всех групп ненцев, кочующих к северу и северо-востоку от Оби, крышки гроба плоские. На юге Ямала на кладбище у п. Панаевск практически на всех гробах

крышки имеют двускатную форму. Здесь возможно влияние северных приобских хантов, которые к середине XIX в. укоренились в низовьях Оби и частично вошли в родовой состав ненцев

В Надымском районе под влиянием православных коми-ижемцев традиционные верования ненцев трансформировались. Например, сейчас здешние ненцы не устанавливают в чуме на противоположной от входа стороне вертикальный, считающийся священным, шест (нен. *симсы*), говорят, лишняя деталь. У редкой семьи имеются священные нарты, часто их заменяют небольшие деревянные ящички (нен. *хэхэ-лабтэй*), которые заворачивают в сукно и ставят на деревянные подставки позади чума. В некоторых чумах ныдинских оленеводов можно встретить старинные и современные православные иконы. Многие ненцы носят нательные кресты, знают молитвы. У всех ныдинских ненцев православные имена и отчества.

На кладбище близ п. Ныда на берегу Обской губы рядом расположены старые ненецкие традиционные гробы-хальмеры и могилы с деревянной или металлической оградкой крещеных коми-ижемцев. На П-образных перекладинах некоторых хальмеров укреплены маленькие деревянные православные кресты, а в оградках часто встречаются установленные почти вертикально шесты-хореи. Табличек с фамилиями усопших на огражденных могилах почти нет, а на большинстве имеющих буквы стерлись от времени, поэтому не всегда можно определить, кто похоронен в ограде — коми-ижемец или крещеный ненец [ПМА 2002].



Рис. 1. Кладбище у п. Тухард (Усть-Енисейский р-н ТАО).

Хальмеры крещеных ненцев, кроме Надымского р-на, встречались нам на кладбищах у п. Панаевск на юге Ямала и у п. Тухард в низовьях Енисея. Кресты (величиной в рост человека) обычно устанавливаются в головах покойного. Иногда их просто кладут на хальмер. На тухардском кладбище на некоторых крестах или вертикальных рейках подвешены кастрюли, чайники, ведра, что свидетельствует о захоронении здесь женщин.

В низовьях Енисея встречаются ненецкие захоронения в земле. По мнению Л.В. Хомич, ненцы на Европейском севере, где было сильным русское влияние, часто хоронили покойников в земле, обычно летом, в тех местностях, где недостаточно древесины [Народы... 2005: 464]. Особенностью енисейских захоронений является то, что они представляют собой традиционные деревянные, скрепленные системой планок гробы-хальмеры, только полностью или на 3/4 вкопанные в землю.



Рис. 2. Захоронение семьи Лампай у р. Большая Хетá  
(Усть-Енисейский р-н ТАО)

На всех обследованных нами кладбищах большинство хальмеров ориентированы головой на запад. Рядом с могилами оленеводов лежат перевернутые изломанные нарты, также ориентированные передней частью на запад. В разных количествах возле могил лежат кости жертвенных оленей и бутылки из-под водки.

По рассказам енисейских ненцев, нельзя было хоронить в традиционных гробах только людей, умерших от эпидемий. Например, в устье р. Ёпояха, впадающей в р. Соленую (приток Енисея), находятся остат-

ки нескольких чумов, обитатели которых умерли когда-то от сибирской язвы. Говорят, они поели мяса зараженных оленей. Из всего стойбища остался в живых только один мальчик, который был в гостях в другом стойбище, он-то потом и рассказал о беде. Хоронить, как положено, покойников не стали, просто перерезали ремешки, связывающие основные шесты, и обрушили чумы [ПМА 2006].

В заключение необходимо сказать, что, несмотря на локальные особенности, способы захоронения умерших у разных групп сибирских тундровых ненцев продолжают оставаться в целом в рамках традиций.

### **Библиография**

Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005.

Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.

Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855.

*Е.П. Мартынова*

## **УГОРСКО-САМОДИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ НАДЫМСКИХ НЕНЦЕВ**

Истоки взаимодействия между самодийскими (ненецкими) и угорскими (хантыйскими) группами населения в бассейне р. Надым уходят в далекое прошлое. В составе надымских ненцев исследователи выделяют роды хантыйского (*хаби еркап*) и собственно ненецкого (*хасово еркап*) происхождения. В их традиционной культуре преобладают самодийские компоненты, что относится к таким элементам, как жилище, пища, большинство видов одежды, средства передвижения, свадебный, родильный обряды. Угорские (хантыйские) компоненты обнаруживаются в ритуально-культурной сфере, прежде всего — в погребальном обряде. В основу данной работы положены полевые материалы автора, собранные в Надымском районе в августе 2001 г. и феврале 2002 г.

Погребальный обряд ненцев описан в литературе довольно подробно [Шренк 1855; Грачёва 1971; Семейная обрядность народов Сибири... 1980; Хомич 1977, 1995]. Полевые материалы по надымским ненцам позволяют выявить некоторые детали ритуала.



Умершего человека ненцы называют *хавэ*, покойника — *хальмер*. Момент наступления смерти определяют по прекращению дыхания. Про умершего говорят либо *инта хае* — «душа ушла», либо *пуданга инта* — «последнее дыхание», либо *инта суса* — «дыхание кончилось». Ненцы полагают, что души умерших уходят в страну мертвых, находящуюся на западе. Там, по их понятиям, светит правая (темная) сторона солнца.

После констатации смерти умершего помещали на постель и закрывали лицо — мужчине тканью, женщине платком. Так покойник лежал три дня (по другим данным — один день). Затем кто-либо из пожилых женщин переодевал его в чистую (обязательно ношеную) зимнюю одежду и клал на спальное место головой в женскую сторону. С этого времени он считался «грязным» *сямэй*. Всю одежду (как снятую с покойника, так и вновь надетую) портили: срезали пуговицы, узлы, надрезали, дырявили. Такие вещи называли *ненадум тама* — «отмеченные».

По окончании переодевания готовили угощение и поминали умершего. Одежду, в которой человек умер, после похорон уносили подальше от чума. Обычай порчи одежды покойника зафиксирован и у нижнеобских хантов, которые также «отмечали» погребальный инвентарь: в посуде делали дыры, от деревянных вещей отстругивали щепку. Информанты объясняли это представлениями о том, что в загробном мире всё наоборот: в мире людей одежда и вещи поврежденные, а в мире мертвых — целые.

По представлениям надымских ненцев, после появления покойника все живущие в чуме становятся *сямэй*. Им полагается выходить из дома только в случае необходимости, предварительно «очистившись» через окуривание кусочком шкуры выдры или березовой чаги. Близкие умершего соблюдали траур, его сроки различались у родов *хасово* (до дня похорон) и *хаби* (4–5 месяцев). В знак траура женщины распускали косы, не меняли головного платка и не подпоясывались; мужчины не подпоясывались, не носили тесемки и не подвязывали кисы. Аналогичные траурные действия отмечаются у обдорско-куноватских хантов [Мартынова 1998: 132].

Угорские параллели фиксируются и в традиции надевания маски (*сэв тяр*) на лицо покойника. Обычай покрывания лица маской отмечен исследователями у северных манси и нижнеобских хантов [Семейная обрядность народов Сибири... 1980: 127–128; Мартынова 1998: 132]. Она представляет собой кусок белой ткани с тремя пуговицами на месте носа и глаз. Так же, как нижнеобские ханты и сосвинско-ляпинские манси,

надымские ненцы руки умершего помещали в «рукавицы» — тканевые мешочки, в которые вкладывали деньги. Тело покойника заворачивали в *нюк* (покрышку от чума): мужчину в верхнюю часть, женщину — в нижнюю. Зашивали оленьими жилами без узлов и обвязывали тремя веревками специальным «узлом мертвых». Выносило покойника четное число людей (обычно два) через дверь ногами вперед. Тело помещали на нарту (головой к западу), к месту захоронения везли на двух оленях. Туда должно было ехать четное число людей, все на своих оленях.

На родовом кладбище *хальмер* мужчины изготавливали гроб *пэмт* — прямоугольный ящик из досок. Женщины в это время разводили костер и готовили еду, мужчины душили оленей, на которых привозили умершего. Затем их мясо варили без соли (как и все остальное) и съедали — поминали умершего, а череп с рогами вешали на вертикальную планку гроба. Традиция умерщвлять оленей на кладбище через удушение и употреблять на кладбище несоленую пищу отмечается у нижнеобских хантов и сосвинско-ляпинских манси [ПМА].

Покойник во время поминок лежал на досках. Затем его развязывали (срезали узлы на веревках) и клали в гроб лицом вверх. Туда же клали вещи, которыми он пользовался при жизни. Мужчине полагалось положить топор, нож, миску с ложкой, трубку, ружье и другие орудия промысла, сигареты или папиросы (четное число), обожженные спички (четное число коробок). Женщинам клали швейные принадлежности, сумку *туччан*, чашку, миску и пр. Все вещи подвергали порче — прорезали, надрывали, продырявливали. В гроб помещали также постель (вместо подушки клали кусок оленьей шкуры), зимние вещи. Запрещалось класть лосиные кисы, бисер, металлические предметы (от ружья, ножа, топора клали только деревянные части).

Ящик с телом и вещами закрывали досками, сверху покрывали куском бересты (сейчас используют ткань или брезент). Сверху поперек гроба клали три листовенничных бревна. Около гроба в землю втыкали хорей и оставляли либо нарту (у оленевода), либо лодку (у рыбака), которые переворачивали вверх дном и разворачивали в темную (западную) сторону. Гроб скрепляли вертикальными и горизонтальными планками. Вертикальные планки (четыре или шесть) значительно возвышались над гробом. К передней (в головах покойного) паре планок прикрепляли горизонтальную рейку, на нее вешали колокольчик. После закрывания гроба снова накрывали стол и поминали умершего.

Затем все прощались с покойником — обходили гроб против хода часовой стрелки семь раз. После этого от гроба топором или ножом

отделяли щепку для изготовления *нытарма* — куклы-заместителя умершего. Затем подходили к костру, очищались водой с чагой и окуриванием. При этом все держались за руки. Возвращались к дому, не оборачиваясь. Повторно на кладбище приходили на поминки через год, до начала «цветения» (появления растительности) в тундре. Членов одного *тунтер* хоронили рядом. В прошлом у каждого *тунтер* было свое кладбище.

После похорон изготавливали модель чума из трех маленьких палок и ставили рядом с чумом умершего. Когда откочевывали в другое место, миниатюрный чум оставляли, он считался домом покойного. О традиции сооружения миниатюрного чума на месте смерти упоминали и информанты из войкарских хантов [ПМА].

Л.В. Хомич связывает наземный способ захоронения у ненцев с древней самодийской традицией, которая прослеживается у некоторых южно-сибирских народов. Более архаичный способ захоронения — помещение тела, завернутого в берестяную покрывку от чума, между ветвями деревьев. С выходом в лесотундру тела стали обкладывать досками. После выхода в тундру стали изготавливать ящики, а ветви деревьев заменили вертикальные рейки, окружавшие гроб [Хомич 1995: 225].

После смерти у надымских ненцев (и у других групп) было не принято называть человека по имени, про него говорили описательно. Такое же отношение к именам покойников зафиксировано исследователями у северных групп обских угров [Народы Западной Сибири... 2005: 161]. И в северо-самодийской, и в северо-угорской традиции имя умершего было табуировано, пока его душа не возродилась в новорожденном.

Надымские ненцы изготавливают два типа изображений умерших: *нытарма* и *сидрянг*. В литературе сведения о них фрагментарны (В. Иславин, Г.Д. Вербов, Л.В. Хомич). Отмечается, что это изображение умерших предков, которое изготавливали из дерева через несколько лет после смерти, держали в чуме, иногда кормили [Хомич 1995: 220, 221].

Нами собраны более подробные сведения о *нытарма*. Слово «*нытарма*» информанты перевели как «его образ». Куклу высотой 20–40 см (с руками, но без ног) изготавливали через год после смерти весной (пока тундра «не зацвела», т.е. не появилась трава) из щепки от гроба. На место лица прикрепляли пуговицу. Делали *нытарма* мужчины, а одевали женщины. На куклу надевали комплект зимней одежды в соответствии

с полом умершего. После изготовления забивали оленя. Хранили *нытарма* в мужской половине дома под подушкой. Рядом с изображением всегда клали спички и табак (сигареты). По праздникам в случае приезда гостей *нытарма* угощали. Куклу держали долго, передавали по наследству сыновьям. *Нытарма* почитали как духа *хэхэ*. К ней обращались за помощью, могли даже поругать. Различали *нытарма*, помогающих при родах или болезнях, приносящих удачу на охоте. За оказанную помощь куклу благодарили — надевали новую одежду поверх старой.

Некоторые говорили, что *нытарма* делают только после смерти старых людей, по другим сведениям — их изготавливали после смерти шаманов. У *нытарма* был хозяин. Его определяли в тот день, когда умершего переодевали. Во время церемонии приподнимали завернутое в *нюк* тело, под которое подкладывали топор, спрашивали, кого покойник хочет определить в держатели куклы-заместителя. «Прилипание» топора означало согласие. Эта процедура напоминает северо-угорский обряд гадания посредством поднимания и опускания гроба: так узнавали причину смерти, пожелания покойника [Семейная обрядность народов Сибири... 1980: 132, 133, 235].

Представители фамилий, относящихся к родам хантыйского происхождения (*хаби-еркар*), после смерти человека изготавливали куклу *сидрянг* / *сидянг*. Краткие сведения о ней приведены Л.В. Хомич. По ее мнению, в этом термине присутствует основа *сидя* — «два», что позволяет считать такое изображение двойником, т.е. образом человека [Народы Западной Сибири... 2005: 464]. *Сидрянг* постоянно кормили, богатые оленеводы регулярно в новолуние забивали оленей; через три года хоронили в специальном ящике [Хомич 1995: 221]. Наши полевые материалы позволяют конкретизировать эти данные.

*Сидрянг* делают на следующий день после похорон. Основой для такой куклы служит монета, которую трут о лоб умершего перед его переодеванием. *Сидрянг*, как и *нытарма*, одевали в зимний комплект одежды. *Сидрянг* по мужчине держат пять лет, по женщине — четыре года, все это время его регулярно «кормят», а после захода солнца «укладывают спать». По истечении указанного срока куклу хоронят — уносят из дома и помещают в ящик, который устанавливают на спиленном стволе лиственницы высотой около метра. В домик помещают чашку с блюдцем. Место, где оставляют кукол, называется *сидрянг мя* («дом для сидрянг»). При «похоронах» *сидрянг* шьется новая одежда, а старая снимается и отдается женщине, которая организует эти похороны.

Отношение к *сидрянг* у надымских ненцев аналогично обско-угорской традиции обращения с куклой-заместителем умершего *иттарма*. В этнографической литературе есть информация о том, что за основу такой куклы бралась монета, которую заворачивали в небольшой кусочек ткани, а затем одевали в зимний комплект одежды [Семейная обрядность народов Сибири... 1980: 237]. Ханты и манси с *иттэрма* обращались как с живым человеком: ставили на любимое место, «кормили», «укладывали спать». Через 4–5 лет по указанию шамана изображение помещали к домашним духам (если душа ушла на небо) или относили в лес (если душа ушла в землю). Куклу особо почитаемых умерших считали семейным духом-покровителем и хранили в специальной закрытой коробке в священном углу дома.

Приведенные материалы показывают, что некоторые элементы погребального обряда надымских ненцев обнаруживают параллели с северо-угорской традицией, а другие являются общененецкими. В то же время в похоронной обрядности нижеобских хантов отмечаются ненецкие черты (изготовление гроба-ящика, отсутствие обычая обмывания умершего).

Некоторые моменты погребальных ритуалов надымских ненцев, схожие с угорскими (знаки траура, лицевая маска, рукавицы-мешки, модель чума на месте смерти, кукла-образ умершего), характерны только для самых северных групп обских угров. Вероятно, формирование этих традиций следует связывать с особой угорской группировкой северо-западного Приуралья, известной северным хантам под названием *охаль* [Мартынова 1998: 100]. Видимо, угры-охаль вошли одним из этнических компонентов в состав северных манси, нижеобских хантов и приобских ненцев.

## Библиография

- Грачёва Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.
- Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.
- Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энты. Нганасаны. Кеты. М., 2005.
- Семейная обрядность народов Сибири (Опыт сравнительного изучения). М., 1980.
- Хомич Л.В.. Религиозные культы у ненцев // Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. XXXIII.
- Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995.
- Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855.

## ОГОНЬ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ОБСКИХ УГРОВ

Огонь занимает значительное место в похоронном обряде народа. Погребальные обряды обско-угорских народов, в том числе манси, в литературе описаны достаточно полно, однако исследователи в зависимости от решаемых ими задач, как правило, акцентировали большее внимание на тех или иных аспектах этого ритуала [Карьялайнен 1994; Чернецов 1959; Ромбандеева 1993; Попова 2003 и др.].

Наибольшее значение в погребальной обрядности хантов и манси принадлежит *холам хотпа най* «умершего человека огонь». По данным Е.И. Ромбандеевой, если у северных манси умер человек, то в очаге дома, где он жил, сразу разводится огонь. Угасла жизнь — загорается огонь, этот огонь сохраняется длительный срок, и днем и ночью, столько времени, сколько возможно. При наступлении ночи его сберегают с помощью гриба-гутовика (*сэныг*), который загребают в золу очага (там он продолжает тлеть). В течение дня, например для приготовления пищи, огонь в очаге разводят с помощью этих тлеющих угольков. Спичками не пользуются, новый огонь не разжигают [Ромбандеева 1993: 100].

По моим наблюдениям, в настоящее время после смерти человека «огонь умершего» поддерживают керосиновой лампой, т.е. сразу зажигают лампу — *най пеламтаве, лампа пеламтаве*. Если заканчивается керосин, то этот огонь переносится с одной лампы на другую с помощью спички, которую зажигают от первой, обычно держат спичку над горлышком стекла лампы, и она воспламеняется. *Лампаныл серанка пеламтаве, тувл мот лампа пеламтаве* — «От лампы зажигают спичку, затем этой спичкой зажигают другую лампу».

О необходимости разжигания *холам хотпа най* кратко упоминают многие исследователи мансийской культуры [Чернецов 1959: 147, 153; Попова 2003: 48 и др.].

По литературным источникам известно, что разведение «огня для умершего» было характерно для всех групп обских угров, отличительным признаком является лишь продолжительность его поддержания [Карьялайнен 1994: 96].

По моим данным, в настоящее время у северных манси огонь сохраняют до тех пор, пока по какой-либо причине лампа не погаснет. Говорят: «*Холам хотпа колт осьнэ найе такви те харыглы, йильпинг ат пеламтаве*» — «Если лампа погаснет, вновь ее не зажигают». В то же время существует мнение, что «огонь женщины» (умершей) может

поддерживаться до четырех лет, «огонь мужчины» — до пяти. Считается, что чем дольше поддерживается огонь, тем лучше для оставшихся родственников. Если лампа погасла очень быстро, то умерший считает, что его быстро забыли: *Холам хотпа найе молях те харыглы, тав номсы: рутанэн молях та ёрувлавес* — «Если огонь умершего быстро погаснет, то он думает, что его быстро забыли». Умерший будто бы говорит: *Наинг йивум ам юупалумт та селтумтавес. Ул ат эрезум*. — «Мой огонь (букв.: огненная (моя) палка) мне вслед выбросили. Наверно, я не нужен». Этот огонь — есть последнее звено, связующее умершего с оставшимися родственниками. После того как он погаснет, умерший плачет, в народе говорят *Найе молях харыглан порат, холам хотпа люсь тармты. Халэ вати — люль*. — «Когда огонь быстро гаснет, то умерший плачет» (букв.: *люсь* — плач, *тармты* — пустить быстро).

Возможно, раньше огонь умершего человека называли *наинг йив* — букв.: огненное дерево. В настоящее время многие этого не знают.

Согласно Е.И. Ромбандеевой, если случится так, что огонь умершего погас, то родные оплакивают его, как самого умершего. Соседи, услышав плач, говорят: погас его (умершего) огонь, и идут в дом, чтобы разделить горе этих людей [Ромбандеева, 1993: 110–111].

По материалам К.Ф. Карьялайнена, в песнях вогулов огню умершего не дают погаснуть сорок дней, если же он погаснет, то душа умершего начинает жаловаться со слезами: «Погасла моя искра, за которой я следил, конечно, меня не любят!». Этот автор считает, что в народной поэзии вогулов поддержание огня в жилище изображается как способ проявления любви к умершему и что в его основе заложено представление о том, что при посещении дома умершему нужен огонь для согревания [Карьялайнен 1994: 97].

Таким образом, мы видим, что разжигание огня умершего *холам хотпа най* — стойкая традиция в мансийской культуре. Раньше он поддерживался в очаге с помощью тутовика, в настоящее время — с помощью лампы. Сущность обряда сохраняется.

Если покойного увозят на кладбище, то огонь зажженный от его *холам хотпа най* следует за ним. Раньше одному из родных давали белый трухлявый кусок березового ствола, зажженный от домашнего очага. Он с ним должен был доехать до кладбища и там развести костер. Это означает, что умерший пришел со своим огнем [Ромбандеева, 1993: 109].

В настоящее время огонь с лампы переносят на фонарь («летучая мышь»), который берут с собой на кладбище: *Холам хотпа найе савынгман тотаве*. — «Умершего человека огонь на кладбище несут».

Огнем от этого фонаря разжигают костер, говорят: *Панарыл арась пеламтаве* — «От фонаря зажигают костер». При этом в течение всего обряда похорон фонарь должен гореть, если случайно гаснет, то его разжигают через огонь костра. *Панар те хараглы, тава арасил пеламтангкве рови.* — «Если фонарь случайно погаснет, то его можно разжечь от костра».

В первый раз огонь на кладбище разводят самые близкие родственники умершего по женской линии: мать, сестры, дочери. Кроме того, все пришедшие на похороны должны положить в огонь хотя бы одно полено — *арасьн найив пинумтангкве эри.* Считается, что умершие не подпустят к костру того, чьи родственники при посещении кладбища не положили дров в костер. Дрова для первого костра можно взять у ранее умерших родственников. Сухие дрова оставляют при посещении кладбища с левой стороны могилы. На костре готовят поминальную еду. Варят мясной суп *нёвьль исмит* или уху *хул исмит*, сырые продукты *нярхул, нярнёвьль* приносят с собой. Кроме того, обязательно варят чай *сай.* Ставят маленький столик *пасан*, причаститься к пару горячей пищи приглашают и ранее умерших родственников. *Лавегьит, тэнут посылан порат холам махум тыг сэгамалэгьит.* — «Говорят, что пока парит пища, умершие угощаются».

Мы предполагаем, что слово *сэгамангкве* произошло от *сэнкв* — туман или *сэгиты* — метет позёмка. По мнению С.А. Поповой, пар, наряду с другими функциями, используется в ритуальной традиции манси для очищения и придания легкости. В основе обычая угощения умершего (предков) паром лежит представление о том, что эта еда очищает от земного и превращает человека в неземное существо, способное «подниматься» («летать») как пар [Попова 2003: 60].

В день похорон умершему необходимо оставить охапку дров. Сегодня считается, что это делается для того, чтобы в следующий раз развести костер. В литературе можно встретить иное объяснение. Например, К.Ф. Карьялайнен пишет, «Вогульский эпос рисует, как кул большой палкой гонит покойников по тундре. <...> Души должны переносить во время путешествия также холод, для защиты от него вогулы всегда оставляют на стоянках полено для топлива» [Карьялайнен 1994: 140]. В настоящее время северные манси, когда оставляют дрова говорят: *Холам хотпа лави: Махманум ёхталасьит, наивыл хулимам.* — «Умерший человек скажет: родственники приходили, оказываются, дрова мне оставили».

В погребальном обряде огонь необходим и для приготовления специальной воды для обмывания умершего. В берестяную чашу наливают



воду, раздавливают в ней чагу *сос*, обуглившуюся на огне, разжевывают кусочек бобровой струи *лалва*, смешивая все это с водой, получая якобы «чистую воду» [Ромбандеева 1993: 101].

Очистительная функция огня в похоронном обряде описана многими исследователями. По данным В.Н. Чернецова, у северных манси как только тело вынесено, в доме окуривают все помещения, по возвращению с похорон «окуриваются факелом, перепрыгивают через огонь» [Чернецов 1959: 145, 147]. Аналогичные обряды у южных манси описывает К.Ф. Карьялайнен: «Вогулы окуривают жилище пихтовой корой, как только труп вынесен», «Каждый возвращающийся с похорон <...> прыгает через огонь» [Карьялайнен 1994: 98, 100]. Однако следует сказать, что в настоящее время обряд «перепрыгивания через огонь» у северных манси не совершают, так как считается, что огонь настолько священный, что переступить его нельзя, нельзя переступить даже через кострище и таган *нутйив*. Если перешагнуть через таган, то будет болеть спина. Окуривание же является более стойкой традицией.

В культуре северных манси огонь применяется и в обряде сжигания волос, обрезанных у близких родственников умершего в момент смерти человека и вычесанных ими в период траура. По-мансийски это звучит так: *Ат пеламтаве*. — «Волосы сжигают». Если кто-то умирал, то с затылочной стороны, а если очень близкий человек, то с левой стороны головы родственников обрезался пучок волос. У самых маленьких детей волосы на затылке слегка подпаливали. Во время траура все вычесанные волосы собирали вместе. После прилета первых уток собранные волосы сжигали вместе с добытой уткой в специально построенном шалашике. Считается, что эти волосы нужны покойному для переправы через теплое море в *мортым ма* (СМ), а сжигаемая утка поможет переправиться через Урал *нёр тапалн* (СМ) [Ромбандеева 1993: 101, 112–113].

По информации, зафиксированной В.Н. Чернецовым, у обских манси подобным образом (в шалашике) сжигалась так называемая кукла, изготовлявшаяся после смерти человека. В нее вкладывались волосы, срезанные с головы покойного. Чернецов полагает, что это соответствует некогда существовавшему в южных частях угорской территории трупосожжению. По его мнению, цель обряда — не уничтожение тела, но его очищение огнем [Чернецов 1959: 151; 155–156].

Таким образом, в погребальном обряде огонь имеет многофункциональное значение. Он символизирует связь с умершим человеком, обновление, возрождение. За ним закреплены охранительная и очистительная функции.

## Библиография

- Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. 1.  
Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.  
Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.  
Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ, Новая серия, 1959. Т. LI.

### Информанты:

- Кондина Галина Рудольфовна, 1974 г.р. Ханты-Мансийск, Объединенная редакция газет «Ханты ясанг» и «Луима сэрипос».  
Мерова Акси́нья Степановна, 1932 г.р. д. Хурумпауль, Берёзовского района, пенсионер.  
Мерова Мария Сергеевна, 1938 г.р. Ханты-Мансийск, пенсионер.  
Кондина Любовь Иосифовна, 1952 г.р. Ханты-Мансийск, пенсионер.

*Н.В. Лукина*

## ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ ХАНТОВ

Статья подготовлена по полевым материалам, которые были собраны автором в двадцати экспедициях, проведенных с 1969 по 1990 годы. Это означает, что информация отражает погребальную традицию хантов на вполне определенном хронологическом срезе. Материал охватывает всю современную территорию проживания этноса — от Васюганья до Заполярья (селения на реках Обь, Васюган, Вах, Юган, Аган, Тромбеган, Лямин, Казым, Конда, Сыня, Сось и кочевья в тундрах Полярного Урала). Количество кладбищ, на которых велось описание, рисунки, фото- и киносъемка — 15. Количество могил на них — около 350, из них автором описано около 300. Автор несколько раз присутствовала на похоронах и других обрядовых действиях, связанных с переводом человека в мир иной. Полевые материалы автора частично опубликованы [Лукина 2004; 2005; 2006].

В литературе имеется немало описаний погребальных сооружений хантов, обобщение имеющейся информации дано В.М. Кулемзиным [Очерки культуругенеза... 1994]. Однако классификация этого компонента хантской традиции не разработана. Предварительная классификация проводилась автором непосредственно в процессе сбора полевого материала на Вахе [Лукина 2005; 2006] и на Агане.

В статье дается анализ составных частей (элементов) погребальных сооружений (включая вместилища), затем на этой основе выделены

типы сооружений. Кроме обычных захоронений учитываются также захоронения последа (начальной телесной сущности человека) и новорожденных детей.

В качестве основных элементов выделены следующие: 1 — **вместилище для тела** (гроб и др.); 2 — **могила** (яма + настил над гробом + насыпь); 3 — **домик** надмогильный; 4 — **знак надмогильный** (кол, крест, памятник); 5 — **оградка**. Отметим, что рассматриваются только сооружения — без сопровождающего инвентаря (вещи для покойного, посуда для поминок и т.д.).

Анализ указанных элементов проводился по следующим основаниям (признакам): виды вместилищ и сооружений, составные части, материал и техника, момент изготовления, форма и размер, дополнительное оформление, местоположение или ориентация.

Преобладающая часть приводимой ниже информации относится к реально существующим кладбищам и погребениям. Отдельные сведения получены из устных сообщений и отражают уже исчезнувшие традиции; они сопровождаются пометой [уст. инф.].

### **1. Вместилище для тела.**

Виды: а) гроб; б) лодка (редко) [уст. инф.]; в) шкура оленя (редко) [уст. инф.]; г) кузовок — для последа; д) обертка — для новорожденного (редко) [уст. инф.].

Материал и техника: а) гроб: сырые доски, распилены и сколочены гвоздями; доски, сшитые корнями; б) из досок; распилена надвое; в) шкура: зашивание [уст. инф.]; г) кузовок: обработанная береста; д) заворачивание в рулон обработанной бересты, сверху обвязывание тканью [уст. инф.].

Момент изготовления: а) гроб: в день смерти; в день похорон (второй или третий день).

Форма, конструкция, размер: а) гроб: ящик по длине тела — в ногах уже и ниже, по две доски на дно, стенки и крышку, крышка скреплена поперечиной.

Дополнительное оформление: а) гроб: внутри угольки [уст. инф.], на крышке ветка шиповника; в могиле накрывание берестой, изоляционной полосой (редко).

Местоположение, ориентация: а) гроб: наземное (редко); в могильной яме, головой на восток; б) лодка: наземное; в) шкура: наземное, присыпают землей [уст. инф.]; г) кузовок: на дереве; д) обертка: под корнями дерева, присыпают землей с корней [уст. инф.].

### **2. Могила.**

Составные части: а) яма; б) настил в яме; в) насыпь.

Материал и техника: а) зимой землю рубят топором; б) настил: деревянные бруски, доски [уст. инф.]; в) земля, накрытая берестой, изредка тряпкой, толем.

Момент изготовления: в день похорон, после доставки гроба на кладбище.

Форма, конструкция, размер: а) яма: в соответствии с размером гроба; разной глубины — от 120 до 300 см [уст. инф.]; очень широкие — очевидно двойные.

Дополнительное оформление: насыпь (см. составные части, пункт в): посажены цветы, кусты на могиле или рядом, положены венки (редко).

Местоположение, ориентация: а) яма: ориентация с востока на запад; с юга на север либо беспорядочная (редко); б) настил: подставки поперечные на дне могилы; подставки под гроб + стояки по углам + настил из досок над гробом.

Особые ситуации: двойное захоронение (гроб ребенка ставят на гроб взрослого).

### **3. Надмогильный домик.**

Имеется у большинства могил, но не у всех.

Виды: дощатые, срубные (редко).

Материал, техника: полностью из досок, сбит гвоздями; полностью из досок, на углах рубка в угол, доски стен сшиты корнями (редко); покрыт берестой, толем, железом (редко); стены из бревен + крыша из досок.

Момент изготовления: в день похорон; в течение пяти дней (для мужчин), четырех (для женщин) либо позднее — через полгода [уст. инф.].

Форма, конструкция, размер: по длине могилы (пример: дл. 190 см, выс. 60 см, шир. 70 см.); для очень старых людей — непропорционально длинный и широкий.

Дополнительное оформление: окошко 3x3 см, 10x11 см, 20x20 см; с восточной, северной (редко) сторон; на середине боковой стенки или передней (у креста); у земли, под крышей; окрашивание (редко) в красный, голубой цвета; надпись о дате захоронения (редко).

Местоположение, ориентация: совпадает с могилкой.

### **4. Надмогильный знак.**

Виды: а) кол (редко); б) крест; в) памятник (редко).

Материал, техника: а) кол: сосна, береза с корой; б) крест; в) памятник: дерево.

Момент изготовления: а) кол: временно — до установки креста; б) крест: в день похорон или намного позднее.

Форма, конструкция, размер: а) кол: необработанная палка; прямоугольная в плане палка с тремя зарубками наверху (редко); б) крест: ог-

ромное разнообразие форм; для стариков размер больше; в) памятник: стандартный.

Дополнительное оформление: а) кол; б) крест: вкопанная часть обернута берестой; окрашивание (редко); подвешены тряпки, венки, натянуты рубахи (редко); сверху подставка для посуды (редко); фотографии, надписи фамилий и дат (редко); у детских могил на кресте птичка; в) памятник: фотография, надпись, венок, звездочка.

Местоположение, ориентация: а) кол: у конца могилы; б) крест: вкопан в землю; прибит к стенке домика; у торцовой стены; в головах — на востоке, в ногах — на западе (редко), в середине могилы (редко), на крыше домика, ближе к середине (редко), в углу насыпи (редко); у двойного захоронения (взрослый и ребенок) почти в середине + в ногах; в) памятник: в головах.

### **5. Оградка.**

Оградки встречаются редко, изготовлены из штакетника, в одном случае обтянуты проволочной сеткой, окрашена (редко), в оградке обычно одна могила или две-три (редко).

В результате сравнительного анализа имеющихся данных выявлено четыре основных типа погребальных сооружений, существующих в изучаемый период.

I тип. Гроб на земле, надмогильный домик, кол или крест.

II тип. Могильный холм, покрытый берестой, в конце холма — кол.

III тип. Могильная яма, в яме гроб, над гробом настил, надмогильный домик, крест.

IV тип. Варианты I–III типов + оградка, памятник. Красный памятник, звездочка, фотография мальчика. Окрашенная оградка. На могиле венок.

Отметим, что описание не претендует на полноту, так как составлено только по полевым материалам. Например, типы I, II выделены по визуальным наблюдениям автора, относящимся к наземной части захоронения, а подземная их часть осталась вне поля зрения.

Кроме приведенных данных, автором записаны объяснения многих информантов по поводу погребальных сооружений, а также личные наблюдения о разных сторонах этого компонента культуры. В процессе сбора полевых материалов произведены также количественные подсчеты, отражающие соотношение некоторых анализируемых признаков.

### **Библиография**

Очерки культуургенеза народов Западной Сибири. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. Т. 2.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2004. Т. 1; 2005. Т. 2. Кн. 1; 2006. Т. 2. Кн. 2.

## **О КОНСТРУКЦИИ ПОГРЕБАЛЬНЫХ СООРУЖЕНИЙ СЕВЕРНЫХ МАНСИ**

Представленная здесь информация о погребальном обряде северных манси собиралась во время этнографических экспедиций на протяжении 30 лет. Анализ имеющихся данных показывает, что выявляются определенные особенности в погребальных сооружениях этой этнографической группы этноса, причем на уровне не просто территориальных групп, но и селений внутри этих групп, а в некоторых случаях — даже на уровне одного населенного пункта.

В первую очередь это характер захоронений — от погребений в глубокой, до 2 м, яме, до практически наземных, когда снимался только слой дерна. Между ними идут варианты от 8–10 см (хотя, не исключено, что в данном случае подразумевали именно снятие дерна) до 50 см, 80 см, 1 м и 1,5 м [Соколова 1980: 135–136; Федорова 1993: 88–89]. Из опубликованных данных известно, что глубина могильной ямы менялась на протяжении последних трех столетий от глубокой на неглубокую и затем снова на глубокую, как считают, под влиянием русских [Соколова 1980: 135–136]. Есть еще одно объяснение: когда жили в землянках, копали глубокие могилы, затем жилище вышло на поверхность, захоронения стали наземными, а потом, опять же под влиянием русских, снова стали хоронить в земле [Чернецов 1937: 255; 1959: 146]. Но эти трактовки не объясняют то разнообразие захоронений, которое наблюдалось у северных манси в последней четверти XX в. и, как можно думать, существовало всегда. Видимо, при сборе и обобщении материала не обращали внимания на его привязку к конкретным селениям и конкретным фамилиям.

Можно предположить, что глубина могильной ямы зависит от фратриальной принадлежности населения. Там, где хоронят в глубоких могилах, жили представители фратрии Мось. Это верховья Ляпина, верховья и низовья Северной Сосьвы. Для представителей фратрии Пор были характерны захоронения наземные или в неглубоких могилах [Федорова 2003: 258]. Это низовья Ляпина, где они сохранились до настоящего времени, и, видимо (хотя здесь, скорее, население смешанное), среднее течение Северной Сосьвы.

В крупных населенных пунктах могли жить и жили одновременно или в разные периоды представители разных фратрий. Этим можно объяснить наличие вокруг таких селений кладбищ с могилами разной глубины. При смешанном в фратриальном отношении населении они могут

быть и на одном кладбище, что подтверждается данными, полученными в 2004 г. в верховьях Северной Сосьвы. В деревне, где постоянно числится 12–15 человек, носители одной из фамилий, по словам информантов, «ставят гроб прямо на землю». Эта фамилия (Куриковы) относится к фратрии Пор. Остальные хоронят в земле.

Очевидно, что речь идет о двух этнических компонентах на территории Сосьвинско-Ляпинского Приобья, характеризующихся определенными особенностями погребального обряда. В тех селениях, где обитают представители фратрии Мось, хоронили в ямах от 70 см до 2 м глубиной. И здесь появляются так называемые полаты, характерные для разноэтнических захоронений на территории Западной Сибири. По углам ямы ставят столбы, на дне помещают перекладки, на которые опускают гроб. Перекладки кладут также на столбы и перекрывают их досками [Федорова 1993: 88]. Затем, по словам информантов, кидают землю. Если учесть глубину могилы, то земли, видимо, в данном случае много быть не может. Ее бросают чисто символически. Затем над ямой ставится надмогильное сооружение.

Есть данные, что не зарывают и несколько более глубокие ямы. Там же, в верховьях Северной Сосьвы, была получена информация, согласно которой надмогильное сооружение не делали. Ограничивались настилом в виде двускатной крыши, которым перекрывали яму.

К этому же варианту приближаются те захоронения, что производятся в ямах глубиной 1,5–2 м. У обских манси на дне ямы делают настил из досок, по углам устанавливают четыре столба, ставят гроб, сверху перекрывают его еще одним настилом, щели между досками закрывают стружками. У нижне- и среднесосьвинских манси на дно кладут обрубki дерева (сосны или ели). Гроб ставят на них. В яму кладут посуду, мужчине — ружье. Затем делают дугообразное покрытие, используя доски и бересту. Относительно этого варианта есть некоторые сведения, что из могилы на поверхность земли выводится столб. Его назвали «путь для воды» [Там же].

Глубокие ямы с внутримогильными настилами засыпают землей. Наличие настила объясняют тем, что, если землю сыпать непосредственно на гроб, покойнику будет тяжело. По другим сведениям, душа не может выйти, если покойник засыпан землей [Там же].

Таким образом, принципиальное различие вариантов с полатами состоит в отсутствии или наличии земли над настилом. Не исключено, что захоронения с полатами в неглубокой яме — это промежуточный вариант между захоронением в глубокой яме и наземным. Возможно, со временем удастся объяснить его появление.



Рис. 1. Надмогильные сооружения на кладбище дер. Ломбовож  
(Березовский р-н ХМАО). 1978 г. Фото автора (МАЭ РАН. И-2067-49)



Рис. 2. Надмогильные сооружения на кладбище дер. Кимкьясуй  
(Березовский р-н ХМАО). 1991 г. Фото автора (МАЭ РАН. И-2157-77)



Отличительной особенностью северомансийских захоронений является наличие надмогильного сооружения в виде домика. Эти сооружения у разных территориальных групп имеют свои особенности [подробнее см.: Федорова 2001: 116–117]. Сейчас можно выделить три их варианта.

1. Массивные, из толстых досок, высокие, с двускатной крышей над практически наземными захоронениями; пока выявлены только в нижнем течении Ляпина (рис. 1).

2. Из более тонких досок, сравнительно невысокие, с двускатной крышей, крытые большим количеством (9–11) досок; распространены по Ляпину, в верхнем и среднем течении Северной Сосьвы (рис. 2);

3. Из очень тонких досок, с двускатной крышей, на которую шло от трех до пяти досок; распространены в низовьях Северной Сосьвы и на Оби (рис. 3).

Надмогильные сооружения различаются еще одной важной деталью: местом расположения отверстия для общения с умершим. Оно находится в головах: либо в торце сооружения, либо в боковой стенке. По этому отверстию можно судить об ориентировке могил.

По научной литературе хорошо известно, что здесь нет определенности [см., например, Соколова 1980: 137; Кулемзин 1994: 417–418]. Если кладбище большое, могилы ориентированы по-разному. Пока на мансийском материале выявляется такая закономерность: охотники-оленоводы кладут покойника головой на север, те манси, которые много времени уделяют рыболовству, — головой на юг [Федорова 1993: 87]. На больших же кладбищах в ориентировке могил нет закономерностей, хотя можно увидеть, что умерших кладут головой к тропинкам между могилами, т.е., к дороге, по которой их привозят на кладбище и по которой к ним приходят их родственники: живые — на поминки, мертвые — для того чтобы остаться с ними.

Это предположение относительно того, что ориентировка могилы, может быть, и не указывает на то направление, по которому продвигаются в мир мертвых, возникло в связи с информацией, полученной в 2006 г. во время поездки к северным хантам. На большом кладбище пос. Лопхари захоронения сгруппированы по фамилиям (как это делают и северные манси). В центре же площадок — место для костра, к которому и ориентированы головой умершие. Таким образом, место расположения отверстий в надмогильных сооружениях направлено на костер, т.е. в первую очередь учитывается возможность контактов между живыми и мертвыми. Все они на поминках собираются вокруг костра. Это подтверждается и на мансийских материалах.



Рис. 3. Надмогильные сооружения на кладбище пос. Сартынья (Березовский р-н ХМАО). 1991 г. Фото автора (МАЭ РАН. И-2157–150)

### Библиография

Кулемзин В.М. Обряды перехода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Сравнительный анализ // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 393–422.

Соколова З.П. Похоронная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного анализа). М., 1980. С. 125–143.

Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований. 1990–1991. СПб., 1993. С. 77–97.

Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: М-лы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 116–117.

Федорова Е.Г. К интерпретации некоторых элементов погребального комплекса северных манси // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003. С. 257–258.

Чернецов В.Н. Командировка в Березовский район Остяко-Вогульского округа (1935 г.) // СА. 1937. № 3. С. 254–256.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Нов. сер. 1959. Т. 51. С. 114–156.

## ЛЕКСИКА ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА СРЕДНЕСОСЬВИНСКИХ МАНСИ

В изучении обрядности большое значение придается лексике. Как отмечал И.С. Вдовин, необходимо выявление подлинных значений терминов, которые придаются им носителями языка, поскольку при использовании русской терминологии могут невольно искажаться понятия, представления о которых исследуются [Вдовин 1980: 25].

У северных манси лексика, связанная с уходом человека в иной мир, очень разнообразна:

— *хотталь сялтыс* ‘куда-то вошел’, ушел в какой-то иной мир, недоступный для живых;

— *мот ма нупыл минас* ‘на другую «землю» ушел’, ушел в другой мир;

— *сам та палн патыс* ‘ушел с глаз’, стал невидимым для глаз живущих;

— *ёлаль-патыс* ‘оказался «внизу»’, оказался в нижнем мире и др.

У среднесосьвинских манси обычно перед глаголом добавляется частица ‘*та*’, которая подчеркивает безысходность смерти, кончины человека, тогда это звучит так: *хотталь та сялтыс*; *мот ма нупыл та минас*; *сам та палн та патыс* и т.д.

Если человека при жизни любили, то к глаголу добавляется еще и суффикс субъективной оценки *-кве*, семантическая сущность которого обозначает вежливое, душевное отношение к усопшему: *хотталь та сялтысакве*; *мот ма нупыл та минасакве*; *сам та палн та патысакве* и т.д.

Иногда перед суффиксом *-кве* одновременно ставится и другой суффикс субъективной оценки *-рись*, с помощью которого хотят показать, что испытывают жалость по отношению к умершему: *сам та палн та патыс-рись-кве*; *мот ма нупыл та минас-рись-кве* и т.д.

Из болезни человек пару раз выбраться может, но смерти ему все равно не избежать. Наступает час, когда кончились дни, данные ему при рождении *Калтась сянь* (богиня, дарующая жизнь) [Карьялайнен 1994: 72].

О том, что *навылт* ‘в селении’ скоро умрет человек, заранее мог узнать *ванэ хотпа* ‘знающий человек’. *Ванэ хотпа* мог быть в каждом селении свой. В его силах было определить скорую кончину человека. О ней также мог узнать *матыр касалан хотпа* ‘что-то (не все) видящий

человек'. Он мог увидеть, как душа в образе птицы (вороны, лебедя) улетает или уходит в сторону кладбища в своем человеческом облике на север либо *лоухаль* — вниз по течению реки. Как правило, при этом на *матыр касалан хотпа* находит страх.

По верованиям среднесосьвинских манси, перед смертью у человека уходит один *ис* 'душа', после кончины — второй *ис*, а затем уже так называемый *урт*, которую описывают в образе вороны, лебедя, гуся или вообще неопознанной птицы. *Урт* улетает вниз по течению реки. Некоторые люди иногда далеко от селения (как правило, после захода солнца) слышат голос того человека, кто должен умереть (или уже умер, а они еще этого не знают). Он кричит или поет, при этом напускает на слышащего страх: как будто *полям витыл сосаве* 'холодной водой обливают'.

Для того чтобы предотвратить смерть, среднесосьвинские манси могут обратиться к одному из важных семейных духов *Тэнэйинут* 'Едящее и пьющее существо'. Это *Куль ътыр* (он же *Хуль ътыр*) — хозяин нижнего мира. Роль его неоднозначна. Его можно отнести к злым духам. Чтобы человек выздоровел, в честь этого духа совершались кровавые жертвоприношения. По данным, полученным у среднесосьвинских манси, существуют еще *тонэ айнэ утыт* 'едящие и пьющие существа', предводителем которых и является *Хуль ътыр*. Эти существа идут по *хѳн лѳх* 'царской дороге'. При этом их хозяин *Хуль ътыр* едет верхом на коне, а они идут в образе или *пайтпал* 'половинки берестяного кузова', или *аныпал* 'половинки миски'. Если они приходят в какую-либо деревню, там начинаются болезни, мор [ПМА].

Если у среднесосьвинских манси в доме заболевает человек, то сразу же *сос косамтавес* 'чагу поджигают', т.е. окуривают чагой помещение. Важным предохранительным средством считается очищение жилища или определенного лица, для чего сжигаются *лалва* (бобровая струя), penis оленя, пихтовая кора, наросты и грибы различных деревьев и т.д. [Карьялайнен 1994: 66]. Но эти действия не всегда приводят к желаемому результату, т.е. больной может и умереть.

Смерть у манси обозначают словом *сорм* (*сорум*). Про умершего говорят *сормен ѳхтувес* 'его смерть за ним пришла', *сорумын патыс* — 'в смерть попал', *холас* 'умер'. Существует еще одно значение слова *хѳлас* 'умер не своей (т.е. насильственной) смертью', 'сдох'. Данный термин *хѳлас* больше относится к животному и растительному миру. По отношению к человеку чаще используют слово *холас* либо говорят *мот ма нупыл та минас* 'ушёл в иное (другое) место'. При этом могут добавить *нотэ парс* 'время, данное человеку на жизнь в этом мире, закончилось'.

У среднесосьвинских манси существуют еще и такие термины: *ёл акваг та ойвес* ‘навсегда заснул’, *атимыг емтыс* ‘стал невидимым’.

Наступление смерти определяли по прекращению дыхания, сердцебиения. В момент наступления смерти говорят *лылыепе та холас, та толматас* ‘дыхание закончилось, оборвалось’, *лылыеп тарсэ та то* ‘корень (ниточка) дыхания оборвался (оборвалась)’, *лылытэ таратас* ‘душу отпустил’ и т.д.

После того как наступила смерть, говорят о двух различных субстанциях: *алти-хар* (тело, физическая сущность) и — *йис, исхор* (душа, нематериальная субстанция, ‘души образ’, т.е. тень).

Про тело умершего говорят *алти-харе та польвес* ‘тело застыло’ либо *холам ут* ‘скончавшийся’, но ни в коем случае нельзя сказать *хёлам ут*. Это означало бы ‘сдохнувший’. Иногда говорят *сам та пали натыс* ‘стал для глаз невидимым’. Если человек в молодом возрасте «уходит» из «этой жизни», это означает, что он *йис тал, соттал хотпа* ‘безвременно ушедший из жизни, без счастья проживший человек’. Здесь *йис* обозначает не только душу, но и срок, отведенный ему для жизни.

После смерти близкого человека родственники очень бережно относятся к одежде, в которой тот умер, к вещам, которые с ним непосредственно соприкасались: *лылы миам маснутанэ, пормасанэ* ‘одежда, в которой он был, когда душа его ушла’. Данные вещи имеют сакральное значение, их уносят в лес. Их нельзя путать с *эукварп* — вещами, которыми пользовался умерший, когда еще был здоров.

У всех северных манси, как только человек *лылытэ таратас* ‘дыхание испускал’ (умер), сразу же разводят огонь в очаге (из оставшихся углей, спичками желательно не пользоваться), ставят греть воду для обмывания умершего [Ромбандеева 1993: 100; ПМА]. Его кладут на пол вдоль половых досок ногами к дверям и начинают оплакивать *совау люньсь* (песня-плач).

После полуночи, когда остаются самые близкие родственники, начинают *ханлангкве* ‘прилипание’ (данное слово трудно переводится). Смысл этого действия в том, что «спрашивают» у умершего его желания, перед тем как навсегда он покинет свой дом. Ответы на вопросы может получить *матыр ванэ хотпа* ‘что-то знающий человек’, близкий родственник. *Ханлангкве* будут и в день похорон, перед выносом гроба из дома. Остановимся подробно на том, как же это происходит.

*Йиве* (гроб) ставится на две табуретки, вдоль него сверху посередине привязывается шест так, чтобы у изголовья усопшего можно было взяться человеку за конец шеста. ‘Что-то знающему человеку’ усопший начинает, как считается, передавать свои мысли, говорить то, что не ус-

пел сказать при жизни своим близким, может указать виновных в его кончине. Он (умерший) может «сообщить», какое животное (*тонгхынг ман аньтынг уй алунокве* — ‘копытное или рогатое’) забить. Копытным в данном случае считается корова, а рогатым — олень.

Время, когда в деревне есть покойник, называется *йив уллуптан порат* ‘период выстаивания гроба (с умершим)’, его еще не похоронили. В других домах на ночь у порога кладут *хоссун ос тивталап (тивтхатнэ ахвтаc)* — ‘метлу и точило (точильный брусок)’, чтобы ночью дух усопшего не беспокоил эту семью.

Северные манси кладбище называют *савынгкан* ‘место печали’, *самвит соснэ ма* ‘место льющих слез’, *савынг ма* ‘земля печали’, *сорум патум махум ма* ‘земля умерших людей’, *хотталь сялтум махум ма* ‘куда-то исчезнувших людей земля’.

Манси в конце XIX — начале XX в. хоронили в неглубоких могилах («могила глубиной только в гроб») либо гроб ставили прямо на землю. Над могилой сооружали деревянный домик, который назывался *сопам*.

У среднесосьвинских манси с середины XX в. надмогильное сооружение имело двускатную крышу, которую до 60–70-х годов также покрывали полотнами бересты. Позднее стали использовать рубероид [ПМА]. *Сопам* имеет небольшое четырехугольное отверстие, которое родственники могут открывать при посещении могилы. В него кладут какие-то угощения, спички и папиросы, табак. Отверстие называется *катас* ‘отверстие для руки’.

Четвертый день после кончины — *пунк ловтнэ хотал*, ‘день мытья головы’. В этот день на кладбище не ходят.

До настоящего времени среднесосьвинские манси изготавливают изображение (куклу) умершего — *иттырм*’у. Это фигура из дерева, которую одевают и кормят. Считается, что в нее вселяется душа умершего.

По данным, полученным у среднесосьвинских манси, сначала душа умершего *йис* отправляется в место под названием *Хоманёл* ‘Отвесный (крутой) мыс’. *Хоманёл* расположен на Севере, точнее на берегу Обской губы (по другим сведениям — на берегу Северного Ледовитого океана). Часть этой местности уходит вниз, под землю. Души тех, у кого были грехи, уходят вниз в подземный мир. Душа, которая остается наверху, после совершения обряда *ат пеламтаве* ‘сжигание волос’, улетает *янгкынг сярсыс ултта* ‘через ледовитое море’ (вероятно, подразумевается Обская губа) в теплые края.

Весной или в начале лета, когда прилетают утки, родственники умершего собираются вместе, чтобы совершить еще один обряд — проводов души умершего — и *ат пеламтэгыт* ‘сжигают волосы’.

Итак, мы рассмотрели основную лексику, связанную с погребальной обрядностью среднесосьвинских манси. Но наряду с этим существует целый пласт лексики и среднесосьвинских манси, и манси других территориальных групп, семантика которой еще не раскрыта.

### **Библиография**

Вдовин И.С. Актуальные проблемы этнографии аборигенного населения Сибири и Севера // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980. С. 16–28.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. I.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

*Ю.И. Ожередов*

## **НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА ПОЗНЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ СЕЛЬКУПОВ НАРЫМСКОГО ПРИОБЬЯ**

Исследования погребального обряда позднесредневековых нарымских или южных селькупов, начатые в 1950-е годы А.П. Дульзоном, с разной степенью интенсивности ведутся до наших дней. Материалы достаточно большого количества изученных погребений, приуроченных к прежним территориям проживания той или иной из восьми локально-диалектных групп, казалось бы, позволяют составить если не и абсолютное, то в должной мере полное представление о процедуре и семантике обряда. Вместе с тем проявление ранее неизвестных деталей требует к себе особого внимания. Представляется, что разного рода особенности, открывающиеся время от времени в ходе раскопок, обусловлены этноспецификой локальных групп. По этнографическим данным, каждая из них в культурном аспекте консолидирована из разных, по преимуществу пришлых этнических, а следовательно и культурных составляющих [Пелих 1972б: 93–107; 1981: 11].

Как теперь установлено, погребальный обряд палеоселькупов отличается необыкновенным разнообразием способов отправления умерших в потусторонний мир. Принципиальным различием стало наличие грунтовых и наземных подкурганых захоронений, причем распространение курганов на север ограничивается шириной обских притоков Васюгана слева и Тыма справа. На этих реках подкурганый обряд уже не исполь-

зовался. Выше по Оби применялись оба способа, которые в некоторых случаях обнаруживаются в рамках одного могильника, как, например в Кустовском на р. Кёнга. Иногда насыпями перекрывались и грунтовые захоронения.

Значительные трансформации претерпели во времени погребальные сооружения. Особенно это заметно в подкурганых захоронениях, наиболее ранние из которых оформлены в виде прямых дощатых ящиков. Следующим видом стали бревенчатые рамы (иногда с настилом), перекрытые колотыми плахами и застеленные внутри и снаружи шитыми берестяными полотнищами-тисками. В тиски же заворачивали умерших. Иногда в раму становилась долбленая колода. Позже вновь используют прямой дощатый ящик, сменяющийся на последнем этапе действия кладбища зауженным «в ногах» ящиком-гробом. В последних чаще всего хоронили детей во впускных могилах. В могильнике Барклай отмечено, что в начале XIX в. на ранее сформировавшиеся насыпи устанавливали открытые широкие бревенчатые рамы-ограды, в которые ставили ящики с умершими, а затем их засыпали землей. Иногда ящики стояли в два яруса.

Особенность нарымских курганов состоит в том, что насыпи часто не являются одноразовым перекрытием могилы, т.к. формировались в результате послойного захоронения умерших на ограниченной площади. Установка новых погребений осуществлялась на насыпь предыдущего слоя могил. Таким путем складывалось до трех ярусов, в которые в XIX–XX вв. впускались захоронения по христианскому обряду. Так, в курганы, сформированные названным способом в XII–XIV в. у озера Барклай, хоронили до 1840-х годов, а в синхронные им насыпи в пос. Тискино и вовсе до 1957 г. [Ожередов 1993: 89–90; 2000].

Вместе с широко распространенной ингумацией встречены менее частые случаи кремации на месте захоронения. Последняя могла быть полной или частичной. Помимо сожжения умерших повсеместно применялось обжигание площадок под наземные захоронения и дна ям грунтовых могил. По выдвинутой А.П. Дульзоном гипотезе, огонь в погребальный обряд селькупов принесли тюрки р. Чулым [Дульзон 1957: 414]. Распространяется ли такое положение на все группы палеоселькупов, пока не ясно, но то, что тюркизация территории началась практически с VI в., показывают материалы надежно документированных могильников в Томском и Нарымском Приобье. Примеры из Притомья вполне правомерны в ряду нарымских памятников, т.к. до прихода тюрков эту территорию, как и северную нарымскую, занимали самодийцы-рёлкинцы, а следом за ними их преемники самодийцы-селькупы.



Нашествие тюрков кимаков, а затем уйгуров привело к изменению этнической картины. Вместе с тем широтная граница распространения подкурганых захоронений, о которой говорилось выше, вероятно, есть граница активного проникновения на север тюркской экспансии, скорее даже не физической, а идейной. Зависимая самодийская знать, подстраиваясь под порядки пришлых тюрков, перенимает у них новые престижные способы захоронения с вооружением и жертвенными животными.

В 1960–1970-е годы Г.И. Пелих выделила в культуре локальной группы «шиешгула» культурный компонент «киенкум», в рамках которого было принято употребление в погребальном обряде лодок, столбов, камня [Пелих 1972а: 13]. Археологические источники полностью подтвердили этнографические прогнозы, основанные на фольклорных данных: в могильниках Барклай и Кустовском, расположенных на территории, где в XVI–XVII веках проживала группа «шиешгула», были открыты захоронения в лодках, поминальные столбы и сакральные камни [Ожередов 2002: 220–224; 2006: 16–21].

**Погребальные лодки.** Две лодки были обнаружены под двумя одноактными насыпями. В кургане № 13 исследована лодка с громоздким долбленным корпусом, расширяющимся к носу, с уплощенным днищем и кормовым выступом трапецевидной формы: длина 230 см, максимальная ширина 70 см, ширина кормового среза — 20 см, толщина бортов 4–5 см. Захоронение в ней было проведено на предварительно подготовленной и обожженной дневной поверхности, на горячие угли которой уложили бруски-подставки. Конструктивные характеристики данного варианта более всего отвечают параметрам лодки, именуемой в этнографии «лаба квышанд» [Пелих 1972б: 16]. Лодки подобного типа считаются наиболее древними для Южной Сибири [Томилов 1980: 65] и малоизвестными у народов Западной Сибири [Бельгибаев 2004: 219]. Применительно к такому типу имеется информация, что васюганские ханты некогда плавали в «корытах» [Кулемзин, Лукина 1977: 53].

В соседнем кургане № 13–А обнаружена лодка другого типа, отличающаяся стройными обводами заостренного с обоих концов корпуса, коротко срезанным в вертикальной проекции кормовым закруглением и длинным высоким носом, плавно поднимающимся на протяжении трети длины днища. Длина 280 см, максимальная ширина 57–60 см, высота 30 см, толщина стенок и днища не более 2 см. Перечисленные конструктивные особенности свойственны устройству селькупского обласка «фронтык», носовой выступ которого оснащался продолговатым или треугольным выступом, а кормовой — фигурой в форме «половинки валюты» [Пелих 1972б: 111]. С остатками подобного рода выступа в

данном случае может соотноситься крупный блок древесной трухи, расчищенный в носовой части. При захоронении лодка была установлена в неглубокую яму овальной формы с дощатым перекрытием. В обоих случаях, как и в обычных селькупских захоронениях, умерших уложили в вытянутом положении на спине, с руками вдоль туловища, головами в носовую часть. Ориентация обеих лодок практически совпадает в направлении по линии северо-запад — юго-восток. Умершие были уложены головой на юго-восток.

Этнографические источники документировали у селькупов обычай, согласно которому умерший отправляется в мир мертвых в лодке вниз по реке. Подтверждение такому утверждению было в полной мере найдено. Кустовские лодки действительно были обращены носами вниз по течению р. Кёнги, умершие лежали головами в кормовую часть, а ногами — в носовую. Таким образом, их отправка ногами вперед вполне соответствовала обычаю, описанному в этнографии как ранняя модель мироустройства, основанная на широтной организации, в основе которой находится течение крупной реки.

Лодка «ронтык» имеет особый семантический окрас, так как использовалась в ритуальной практике шаманов. Кроме того, как установила Г.И. Пелих, это мифологическая «лодка мертвых». Анализ мировой практики захоронений в лодках и ладьях позволят предположить наличие в египетской, переднеазиатской, островной тихоокеанской и западно-североамериканской погребальной практике особого рода «погребальных» судов, отличных от утилитарных средств передвижения. Изучение конструктивных особенностей известных в археологии, этнографии и искусстве образцов лодок, их моделей, ладьевидных сосудов и ладьевидных музыкальных инструментов позволило прийти к выводу о том, что ритуальные лодки были известны и на территории Сибири. В частности у селькупов этому понятию, видимо, соответствовал долбленный обласок «ронтык», обладающий конструктивными особенностями лодки «южного» типа: контуром днища, выступами и волотами на носу и корме.

Вместе с тем при сохранении идеи отправки умершего в иной мир в лодке на пороге нового времени у селькупов уже, видимо, не существует жесткой регламентации к форме самой лодки, что и показали захоронения в Кустовском могильнике, где встречено два типа существенно отличающихся лодок. При этом редкость таких захоронений показывает их особый статус или отражает специфику этнического субстратного состава. На это же указывает тот факт, что о погребениях именно в «ронтык» не было известно даже в этнографии.

Интересным археологическим аспектом темы стало подтверждение реконструкции Е.Д. Прокофьевой, которая показала захоронение в целой, а не в разрезанной лодке. Обычно этнография описывает ритуалы в лодках, распиленных пополам, где одна из половин являлась крышкой погребального сооружения. Можно предполагать, что захоронение в целой лодке символизирует архетип древнего обряда, согласно которому умершего не просто хоронили в полноценных лодках или ладьях, а создавали его душе условия для «реального» преодоления водного пространства (реки, озера или моря). Подробности идейного содержания древнего ритуала со временем, видимо, были утрачены, сохранилась лишь оболочка трансформированной идеи. Разрезанные лодки стали символами былого осмысления, получив, по сути, прагматику саркофага-гроба.

У «шиешгула», судя по всему, представление о древних формах и содержании ритуала сохранилось по крайней мере до XVII в. Анализ археологических и этнографических материалов показывает, что идея захоронения в лодках гораздо более древняя, нежели сам селькупский этнос, а разнообразие форм погребальной обрядности свидетельствует об отсутствии единого обрядового канона. На основании этого можно сделать вывод, что сложение обряда не одноактно и происходило не в условиях моноэтнической солидарности. Поэтому вполне допустима гипотеза Г.И. Пелих о привнесении идеи захоронения в лодках одной из групп пришлого населения с юга.

**Поминальные столбы.** На двух могильниках удалось проследить архаическую традицию установки на кладбищах столбов с приношениями [Ожередов 2001: 224–227]. Возможность такого исследования предоставили находки остатков столба в верхней части насыпи кургана № 5 Кустовского могильника и остатки предположительно такого же столба на поверхности насыпи кургана № 4 могильника Барклай.

На Кустовском могильнике столб был установлен в центре насыпи, в пространстве между четырьмя захоронениями, которые, вероятно, находились в зоне его ритуального обеспечения. Судя по древесным остаткам, на вершине были закреплены перекладина и пучок березовых веток, на которых находились приношения. После обрушения столба на насыпь приклады достаточно компактно расположились близ перекладины между веток. Здесь залежали оловянное блюдо с отверстием и граффито на кромке, бубенец открытого типа, железный топор-тесло, фрагменты железных и медного предметов, камень, два скопления стеклянных бус, как будто украшавших какие-то изделия с мягкой основой, и несколько фрагментов керамики. На средней части столба

найден костяной наконечник стрелы. Судя по его расположению, он первоначально был, вероятно, воткнут в столб.

На насыпи кургана могильника Барклай исследовалось крупное скопление березовых веток, принятое вначале за топливо для поминального костра. Но трехстворчатая нателная иконка между веток, железный гвоздь и стеклянная бусина, а также неуместное для дров расположение на вершине кургана изменили мнение об этой находке. Вероятно, здесь также стоял столб с березовыми ветками для развешивания приношений или просто молодая березка. Известно, что священные деревья (березки) «*лозыль-кассиль-по*» ставили на границе с потусторонним миром для защиты от него живых людей. Симптоматична находка среди веток гвоздя. Г.И. Пелих писала, что железные гвозди селькупы вбивали в священные столбы «*алдтон-тыбыл*» для развешивания подарков духам потустороннего мира. Может быть, костяной наконечник, найденный на кустовском столбе, служил той же цели.

Упоминания о погребальных столбах в этнографии селькупов весьма часты. Примеры такого рода отмечены Г.А. Пелих и А.В. Бауло в погребальной практике северных селькупов [Пелих 1972б: табл. XXX; Бауло 1980: рис. 6]. Столб в ногах могилы указывает на то, в каком из подземных миров должна находиться душа умершего, куда она пойдет. Для указания этого места на столб наносили специальные знаки. Душа шамана могла сразу уйти в верхний мир, а души обычных людей — в один из нижних. Если вершина столба оканчивается закруглением, то место души находится в третьем мире, у ранее умерших родственников.

В связи с таким оформлением любопытно упоминание Г.И. Пелих о подвешенных на столбах круглых предметах «*сангэ*», символизирующих в разных обстоятельствах солнце или луну. Именно к такому разряду относится оловянная тарелка, найденная среди веток у кустовского столба. Однако ранее подтверждения в археологии селькупов эти ритуалы не имели. Любопытно, что погребальные столбы с круглыми символами солнца отмечены Л. Фробениусом у североамериканских индейцев.

Идейное содержание ритуалов со столбами определенно имеет семантическую связь с идеей мирового дерева — оси, объединяющей горизонты мироздания, шаманской «лестницы» в этих мирах и канала-проводника для душ умерших. Параллели данному представлению и ритуальному его воплощению известны весьма широко. В этнографии сибирских народов неоднократно упоминается установка погребальных столбов с прикрепленными ветками, имитирующими кроны деревьев. В археологии, одним из ближайших аналогов являются столбы в изго-

ловьях погребений сросткинской культуры. Близость обусловлена не только внешним сходством, но и той ролью, которую сыграли сросткинцы в культурогенезе населения Томско-Нарымского Приобья в IX–X вв. Данным примером серия находок не ограничивается. В скифское время на территории лесостепного Алтая известен случай установки столба в захоронении могильника Фирсово–XIV. В связи со всем сказанным и рядом других совпадений вполне резонно мнение ряда авторов о «южном» происхождении традиции установки близ могил столбов, позже замененных крестами у христиан и каменными резными столбами *«кулыптасами»* у мусульман Казахстана.

**Сакральные камни.** В этнографии установлено, что особым почтением у селькупов пользовались камни и изделия из них. Г.И. Пелих отметила, что изделия из камня и просто камни вплоть до последнего времени считались важной составляющей утилитарной и сакральной сторон жизни селькупов. Особенно почитались отдельно стоящие крупные валуны. К ним приносили подарки. В погребальном обряде камни являлись одним из важнейших элементов ритуала. Ими требовалось выстилать дно могилы, а если такой возможности не было, то следовало положить несколько или хотя бы один камень. За неимением камня клали обломок керамического горшка.

В селькупских могильниках XVI–XVII вв. Барклай и Кустовский камни в небольшом количестве встречены как в погребениях, так и за их пределами. В погребениях они обычно располагались в ногах, иногда близ керамического сосуда. В нескольких случаях камни или ломаные каменные изделия открыты в насыпях и межкурганном пространстве, где они явно не имели утилитарного значения [Ожередов 2003: 218–224].

Этнографические данные и археологические наблюдения не давали ответа на главные вопросы — о назначении камней в могильниках и природе их сакральности. Изучение этих вопросов с позиций археологии, этнографии и культурологии позволило подойти к решению поставленных задач по аналогии с ритуалами других культур и народов. Установлено, что за селькупской практикой использования камней в погребальном обряде усматриваются обряды, существовавшие уже в погребальной практике Месопотамии, а в авестийское время — у индоариев, полагававших, что каменные прослойки на дне могил предохраняют священную землю от духовно нечистого тела умершего.

Заменителем камня могли служить кирпичи, обломки керамических горшков, известь, глина, навоз, солома, ветки, листва. В Томском Приобье захоронения с днищами из каменных плит обнаружены в Басандайском могильнике, возникшем с участием сросткинского кочевого населения.

У селькупов, проживавших в таежной глубинке на речках, где нет природного галечника, пристрастие к камням кажется несколько странным. Но оно получает объяснение, если принять во внимание их мифологию, гласящую о прародине на юге, там, где есть горы и камни. На основании изученных материалов вполне резонным выглядит гипотеза о том, что идея сакральности камня привнесена в представления и обряды селькупов «шиешгула» представителями «южных» культур [Ожередов 2006: 21].

Археологически выявленные особенности погребальной практики нарымских палеоселькупов, являются дополнительной иллюстрацией к тезису этнографа Г.И. Пелих о культурной многокомпонентности селькупского этноса, обусловленной участием в его этногенезе пришлых групп населения. На разных этапах миграционного процесса в его составе присутствуют индоевропейские, индоиранские и тюркские племена, проникавшие на таежную территорию Западной Сибири с юга и с запада Евразии.

### Библиография

Бауло А.В. Типы надмогильных сооружений у тазовских селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.

Бельгибаев Е.А. Традиционная материальная культура челканцев бассейна р. Лебедь (вторая половина XIX–XX вв.). Барнаул, 2004.

Дульзон А.П. Остяцкий курганный могильник XVII века у села Молчаново на Оби // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1957. Т. XVI.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977.

Ожередов Ю.И. Камень в погребальном обряде селькупов // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003.

Ожередов Ю.И. К вопросу о погребениях в лодках у нарымских селькупов, по археологическим источникам // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Ханты-Мансийск, 2002.

Ожередов Ю.И. Погребальный обряд шиешгула в свете российской государственной политики конца XVI — середины XIX в. // Русские старожилы. Тобольск; Омск, 2000.

Ожередов Ю.И. Погребальные сооружения селькупов XIV — середины XIX в. из курганной группы Барклай // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993.

Ожередов Ю.И. Локально-диалектная группа «шиешгула»: идейный контекст археологических источников (XVI–XVII вв.): Автореф. дис. ... к.и.н. Барнаул, 2006.

Ожередов Ю.И. Столб в погребальном обряде шиешгула // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001.

Пелих Г.И. Происхождение и история селькупов: Автореф. дис. ... д.и.н. Томск, 1972 а.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972 б.

Пелих Г.И. Селькупы XVII века (Очерки социально-экономической истории). Новосибирск, 1981.

Томилов Н.А. Этнография тюрко-язычного населения Томского Приобья. Томск, 1980.

Фробениус Л. Детство человечества. СПб., Бг.

## МАТЬ-ЗМЕЯ И ОБРАЗ ДУХА-ОХРАНИТЕЛЯ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЕЛЬКУПОВ

Змея в мифологических представлениях селькупов — одна из ипостасей главного селькупского божества — священной матери-прародительницы. Она имеет тесную связь с ее огненным обликом: изображение матери-первопредка — знак *туши* — трактуется одновременно как изображение матери огня [Пелих 1998: 28], змеи-ящерицы [Прокофьева 1961: 58], «огненной» змеи [ПМА], стрелы [Иванов 1954: 61] или «огненной» стрелы [ПМА]. Змея входит в число главных «атрибутов» матери-огня в ее огненном мире [Пелих 1998: 68]. Змеи, живущие в корнях священного дерева «жизненной старухи» *Ильинтыль кот*, оберегают дорогу в нижний мир и караулят души людей, хранящиеся в дупле этого дерева. Они главный атрибут и воплощение этой старухи [Прокофьева 1949: 62].

На главенствующее положение в селькупском пантеоне претендует целый ряд змеиных образов. Семиголовый змей *Варга-сыл-лоз* — главный дух водной стихии в представлениях тазовских селькупов. Велико-го семиголового змея никто не видел, он живет «в глубинах мирового океана», от его телодвижений весь мир раскачивается и происходят землетрясения. Жены Великого змея — Семизмеевая мать и Семивыдровая мать. «С ними приходится иметь дело людям» [Пелих 1998: 20–21]. На Оби образом змеиного духа — предка-покровителя рода — считался священный столб *по-парге*, устанавливаемый в центре селения: в него деревянным клином забивали, умерщвляя, змею [Пелих 1964: 139]. Объектом почитания ваховских селькупов был огненный змей-орел *Курвонт-ши*, упавший с неба и застывший как длинная каменная гряда на мысе Пасыл (рядом с Нижневартовском) [Пелих, 1998: 56]. В сказках селькупов змея выступает как царица змей [Кудряшова 2000: 227] или мать-змея, живущая в камне [Мифология... 2004: 249].

В фольклоре сохранились образы царской змеиной четы [Пелих 1972: 353] и многоголовых огненных змеев, всплывающих посреди моря «как целый остров» [Дульзон 1966: 141–142]. Существует предание, в котором рассказывается, что когда-то змеи были рогаты, т.е. занимали главенствующее положение в иерархии духов [Мифология... 2004: 319; ПМА]. В представлениях селькупов слово «рогатый» означает «главный», «верхний», «самый мудрый» и «начальник»: председателя сельсовета в селе Ратта до сих пор называют *омтый олый кум* — «рогатой головы человек» [ПМА].

Для почитания змеиных духов у селькупов существовало несколько святилищ. На мысу у впадения в р. Худосей р. Варгасиль-кы было специальное место культа великого семиголового змея *Варга-силь-лоза* — «чертова земля». Там стоял на сваях священный амбарчик и росла святая ель, на ее стволе был виден след змея, оставленный молнией [Пелих 1998: 20–21]. Центр культа семивыдровой матери, жены змея *Варга-силь-лоза*, находится в тундре, где лежит большой камень, в котором живет ее дух. Священный амбарчик семизмеевой матери когда-то стоял на Тазу напротив п. Сидоровск [Пелих 1998: 20–21]. Святилище Великой змеи расположено на левом берегу р. Турухан в Змеином лесу *Сюзель мач* [Там же: 69]. Священное дерево каменно-огненного змея-орла *Курвонт-ши* находится на краю мыса Пасыл на р. Вах. На него вешают подарки змею. «Если кто заболит, вешают подарок *коссы* на то дерево и зарекают, чтобы больной здоровым стал. Вырезают из дерева орлиные крылья и тоже на дерево вешают» [Там же: 56]. Некоторые семьи южных селькупов, считая змею своим родовым предком, хранят ее изображение в лукошках с семейными духами, почитают его и соблюдают запрет на убийство змей [Пелих 1980: 62].

Змея, являющаяся ипостасью великой матери, дарующей жизнь и несущей смерть, может выступать в представлениях селькупов и как доброжелательный людям дух, и как враждебное им существо. В одном из сказаний заблудившегося охотника, попавшего в землю змей, спасает от смерти старая царица-змея, она выводит его на человечесю тропу [Кудряшова 2000: 227]. В другой сказке мать-змея, живущая в камне, мстит герою за смерть своих детей и превращает его в камень [Мифология... 2004: 249]. Змей *Курвонт-ши* не давал людям селиться на своем мысе, убивал всех, кто пытался это сделать, но помогал людям, обращавшимся к нему с просьбами [Пелих 1998: 56].

Змеи в представлениях селькупов делятся на красных и черных. С одной стороны, это разделение кардинально: «Красные змеи и черные змеи ненавидят друг друга. Иногда между ними происходят настоящие сражения. Земля, на которой происходит такое сражение, превращается в пустыню» [Там же: 69]. На змеином святилище в Змеином лесу *Сюзель мач* красным и черным змеям подарки подносят порознь. Там стоят два священных дерева — ель и лиственница. На ель селькупы вешают подарки черным змеям (*шу*), на лиственницу, на стволе которой видны две выжженные молнией полосы, — красным (*мунга*) [Там же: 69]. Образы красных и черных змей следует рассмотреть подробнее: разницу между ними, подчеркнутую их противостоянием, определить довольно сложно.



Красная (кровавая) огненная змея *мунга* — летучая змея, «летает как молния, как стрела». Иносказательно ее называют «золотой рыбкой». *Мунга* выступает хозяйкой в подземных водах, «в небесных тучах или озерах, которые образовались на месте упавших с неба туч» [Пелих 1980: 24–26]. Змеи *мунга* родились в подземном огненном мире. Оттуда они выползают на землю [Пелих 1998: 68–69]. *Мунга* может являться людям в виде женщины (*манерга*) [Пелих 1980: 24–26]. По материалам Е.Д. Прокофьевой, красные существа *чорьши шу* — «змеи кровавого моря», они летят на землю с неба [Прокофьева 1961: 68]. Они же «внутри неба живущие духи» [Там же: 69], «ни мяса, ни шерсти, ни перьев не имеющие — одни кости» [Прокофьева 1949: 363]. Их аналог, ипостась — *сельчи чорыт кумыт* — семь кровавых людей, живущих в «море с кровавой водой», принадлежащем «жизненной старухе» *Илынтль ката* [Прокофьева 1961: 58].

Огненные змеи *мунга* «как юла огнем вьются по болотам», они «могут взять человека» [Пелих 1972: 325]. Красные кровавые змеи живут в земле и съедают тела мертвых в могиле. *Мунга* могут быть разных размеров: от маленьких червячков, которые заползают внутрь тела живого человека (и он начинает тогда болеть), до огромных чудовищных драконов (*мангытхай*) [Пелих 1998: 68–69]. Змея *мунга*, представлявшаяся в виде женщины-*манерга*, — «главный змей, великий черт *Ло*» — «забирает солнце» [Пелих 1980: 24–26]. Красные существа *чорьши шу* («змеи кровавого моря») — «охранители неба» [Прокофьева 1961: 68], они, как и змеи-охранители дороги в нижний мир, живущие в корнях священного дерева старухи *Илынтль ката*, — «сторожа» границы земного и небесного миров.

Итак, красные змеи сочетаются с образами женщины-предка и огненным/кровавым (или водным) миром, как нижним, так и верхним. Красные змеи — «охранители» границы земного и потустороннего миров — выступают как враждебные человеку существа, духи, убивающие и поедаящие человека (что согласуется со «смертельной» функцией матери-предка). Красные змеи «забирают солнце», и их образ (помимо рыбы, летучего существа / птицы, стрелы-молнии, огня / крови и человека) связывается со скелетом.

Черная летучая земляная / каменная змея *шу (сю)* представлялась в виде многоголового существа, живущего в норе, в земле. Она выползала на землю при восходе солнца и, если видела человека, нападала «как стрела»: жалила, валила с ног. На Змеевом озере Шюдель-то такой семиглавый змей (*Шельдиол*) топил людей. «На озеро никто не ездит. Боятся. Змеи стреляют и убивают людей» [Пелих 1980: 25]. «Зимой земляная

змея катится по дороге как снеговой шар. Человек, увидев ее, должен опустить глаза, тогда змея уйдет в землю, если же человек посмотрит вверх, то змея поднимется и задушит его» [Пелих 1964: 138]. По данным Е.Д. Прокофьевой, небесные змеи — темные («те, которые темнеют») крылатые существа *кат шу*, также их называются *лэбыра*. Темная змея-ящерица (знак *туши*) рисовалась на шаманских бубнах как мировая ось и «очень древний» дух-предок.

По функции темные змеи *кат шу* или *лэбыра* — «охранители неба». «С наступлением тьмы, с уходом солнца *лэбыра* выходят на небо и стерегут землю и солнце» [Прокофьева 1961: 68]. Темные змеи связываются с большескрылой птицей — орлом, *лэбыра* — с тучей, «закрывающей солнце» и «охраняющей солнце» [Прокофьева 1961: 68, 70; 1949: 348–350]. Темные змеи — это также «крылатые звери», у которых «мяса нет, кожа и голые кости, внутри неба живут» [Прокофьева, 1961: 69; 1949: 363].

Таким образом, черные змеи — небесные и подземные — связываются с матерью-предком, землей / камнем, птицей, орлом, «закрывающим солнце» и «охраняющим солнце», огнем, стрелой и скелетом, они «охранители» и «сторожа» границы земли с иным миром, также они убийцы человека.

Стало быть, красные и черные змеи имеют очень мало отличий: красные змеи связываются с кровью и водой, а черные — с землей и камнем. К общим характеристикам красных и черных змей относится то, что это образы матери-предка, сочетающиеся как с нижним, так и с верхним миром, они одинаково соединяют в себе образы птицы, стрелы-молнии, огня, человека и скелета. И те, и другие змеи «забирают», «закрывают» и «охраняют» солнце, а также выступают как «охранители» и «сторожа» границы иного мира и земного. Функции «охранителей» солнца и «охранителей» границы / входа в иной мир можно объединить, так как солнце / огненный мир является образом внеземного мира.

Красные и черные змеи — убийцы человека, поедающие его тело. «Черные и красные змеи имели прямое отношение к болезням и смерти человека. Считалось, что красные змеи “съедали” тело и кровь, а черные змеи — кости любого живого существа. Змеи способны были “поедать” как умершего, так и живого человека. Тот “сох”, худел и умирал. Чувство страха перед змеиными духами объяснялось верой в способность последних уничтожать кости у еще живых существ» [Пелих 1964: 138; 1980: 26; 1998: 54].

Объединение функций змей-«охранителей» и змей-«пожирателей» человека позволяет заключить, что змеи — убивают / поедают человека при переходе им границы иного мира, являются причиной и следствием

его смерти, т.е., умирая и уходя в мир иной, человек, как представлялось, поедался змеей — духом-предком. Этот вывод подкрепляется представлением о том, что, когда змея, лягушка или ящерица пересекали человеку путь (т.е. обозначали на пути человека линию границы), их следовало убить, в противном случае человек вскоре должен был умереть [Шапов 1937: 111; Головнев 1995: 523].

Человек (его душа), умирая, переходя границу миров, попадал в иной мир — утробу мифической матери-предка и обретал форму, подобную образу этого иного мира, т.е. форму, подобную образу своего предка. Значит, умерший человек, поедаемый змеей, на том свете превращался в змею. Мать-предок представлялась птицей. Пересечение пути человека кукушкой, как и змеей, тоже считалось плохим предзнаменованием, и потому надо было плевать ей вслед. Не случайно вырезанные из металла фигурки змеи и птички клали на грудь изображения души умершего человека. Птичка и змея указывали душе путь в загробный мир, считались ее «покровителями» / «охранителями» [Прокофьева 1952: 100], а также, добавим, ее «пожирателями» и воплощением этой души. «В лесу, на древесных ветвях, души, оберегающие души. Все за солнцем вниз повернулись. Вечер. Пронесся стерегущий дух с колючим ртом... Вечернего солнца внизу останавливаются духи» [Гаген-Торн 1992: 102]. Теперь мы можем предположить, что образ змеи-скелета (крылатого зверя, у которого «мяса нет, кожа и голые кости»), — это образ умершего человека, поедаемого змеей, и одновременно змеи, в которую при этом превращается человек.

Приведем еще один пример, дополняющий и поясняющий образ духа-охранителя. Змея, как упоминалось, могла иметь размеры червяка, причиняющего человеку болезнь. По материалам Е.Д. Прокофьевой и Г.И. Пелих, болезни и смерть людей объяснялись тем, что мелкие, невидимые, «ходящие как ветер», болезнетворные духи вселялись в человека, принимая вид червя или человекоподобного зверька. Они проникали в тело человека через рот, нос, глаза, через любую царапину на его коже или залезая под ногти. «Поэтому, — говорили старики, — на улице всегда надо ходить в рукавицах». Посылались эти духи божевами как верхнего, так и нижнего мира [Прокофьева 1949: 342; Пелих 1998: 25–26]. Этих духов называли «еремка», «червь» (*тук* или *нень*), а также «божье мученье» (*нут кеккы*) [Прокофьева 1976: 123; Пелих 1998: 25–26].

Итак, змея была одним из образов великой матери-предка, дарующей жизнь и несущей смерть. Однако смертельная функция в образе матери-змеи в представлениях селькупов наиболее выражена. Красные и черные змеи формируют собирательный образ Великой матери-змеи,

сочетающийся с ее огненной, водной, каменной и земляной ипостасями. Противоборство черных и красных змей подчеркивает силу страшной способности великой матери-змеи нести смерть и опустошение. Мать-змея, олицетворяя иной мир, убивает / поглощает человека при переходе им границы земного и внеземного пространства. При этом умерший, равно его душа, обретает подобную ей форму, превращаясь на том свете в змею. Образ матери-змеи сливается с образами человека, огня, камня, воды, стрелы-молнии, дракона, орла, рыбы и червя и др.

Эпитет «охранители» / «покровители» имеет у селькупов двойной смысл и выступает также в значении «пожиратели». Образы духов, определяемые этим эпитетом, могут рассматриваться как образы духов-пожирателей.

### Библиография

- Гаген-Торн Н.И. Прокофьевы в Яновом Стане // ЭО. 1992. № 4.  
Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров Екатеринбург, 1995.  
Дульзон А.П. Селькупские сказки // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1966. Т. 1.  
Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // ТИЭ. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 22.  
Кудряшова Т.К., Функ Д.А. Селькупский фольклор в самозаписи Т.К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д.и.н., профессора З.П. Соколовой: Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10. С. 223–237.  
Мифология селькупов. Томск, 2004.  
Пелих Г.И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Тр. ТГУ. Томск, 1964. Т. 167.  
Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.  
Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.  
Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998.  
Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI.  
Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. М.; Л., 1952. Т. 18.  
Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. Т. 20.  
Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.  
Щапов А.П. Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении // Дополнительный том к собранию сочинений (изд. 1905–1908 гг.). Иркутск, 1937.

*М.Н. Тихомирова*

## **ПРАВИЛА И ЗАПРЕТЫ В ПИЩЕ И ТРАПЕЗЕ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА ТАТАР ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 05–06–80470а;  
РГНФ, проект № 05–01–01516а, 07–01–18116е; Сибирского отделения РАН,  
Лаврентьевского конкурса молодежных проектов 2006–2007, № 154*

Смерть в культуре любого народа относится к сакральной сфере, и соприкосновение с ней обычного человека возможно только при условии соблюдения различного рода правил и запретов. В этой работе мы рассмотрим правила и запреты приготовления поминальной пищи, проведения трапезы у татар Западной Сибири с целью выявления культурных традиций, их сформировавших.

Эта работа основана на полевых материалах автора, собранных в 2000–2007 гг. в Омской, Тюменской и Новосибирской обл. в сельских населенных пунктах тоболо-иртышских (заболотная, тарская, курдакско-саргатская группы), барабинских татар и переселенцев из Волго-Уральского региона — мишарей, компактно проживающих в Убинском р-не Новосибирской обл. Дополнительные сведения были почерпнуты из материалов этнографических экспедиций Омского университета, проведенных в 1975–1976, 1978, 1980, 1985, 1992, 1998 годах в Тюменской и Омской областях среди тарских, курдакско-саргатских, тобольских татар [МАЭ ОмГУ, ф. I. 1975 г., д. 1–24, к. 1237; 1978 г., д. 5–4, к. 408–414; 1978 г., д. 5–12, к. 927, 931–932, 935–936; 1980 г., д. 7–3, к. 504, 527, 545–547, 561, 563; 1985 г., д. 11–9, к. 817, 830–831; 1992 г., д. 80–1, к. 96, 97, 250, 251; 1998 г., д. 111–4, к. 899–405].

Рассматриваемые в данной работе этнографические материалы в основном относятся к XX в. Чтобы максимально полно отобразить ареал бытования правил и запретов, мы будем указывать территориально-этнические группы татар Западной Сибири, а в тех случаях, когда информация зафиксирована локально, — населенный пункт.

О поминальной пище и трапезе татар Западной Сибири писали Ф.С. Базитова [2001: 192–198], И.В. Белич, В.Б. Богомолов [1991: 213], М.А. Корусенко [2003: 63–65], Н.А. Томилов [1983: 117–118; 1980: 119–123], Г.Ш. Файзуллина [1997: 252] и др.

В Западной Сибири практически среди всех татар (тарских, курдакско-саргатских, заболотных [Файзуллина 1997: 251], барабинских и томских [Томилов 1983: 107]) существовало правило: с момента смерти человека

его семья не готовила и не употребляла пищу в течение первых трех дней в доме, где он умер.

Этот запрет связан с представлениями мусульман о моменте наступления смерти. Считается, что, когда ангел *Хазраил* перерезает человеку горло, на стены комнаты и все предметы, находящиеся в помещении, попадает кровь. Поэтому прежде чем в этом доме что-то делать, нужно сначала все побелить и вымыть в течение трех дней после смерти человека [Селезнев, Селезнева 2004: 33]. Таким образом, этот запрет связан с представлением о ритуальной нечистоте дома, поскольку в мусульманской догматике кровь относится к сфере запретного — *харам* и, кроме того, к оскверняющим веществам — *джанабе* [Ислам... 1991: 58, 274]. Необходимое трехдневное предписание могло не соблюдаться, если делалось очищение дома. Такие факты были зафиксированы в населенных пунктах чатской группы томских татар [Томилов 1983: 107]. У других народов Западной Сибири, не исповедующих ислам, похожего пищевого запрета нам не известно, поэтому мы его связываем с распространением у татар Западной Сибири данной религии.

По этнографическим данным, трехдневный запрет фиксируется у мусульман Казахстана и Средней Азии, например у казахов, узбеков, киргизов, туркмен, таджиков. Здесь существовало представление о ритуальной нечистоте дома, незримо обрызганного или наполненного кровью умершего. Отсюда обычай заблаговременно выносить пищу и посуду из помещения, где лежит умирающий, а после его смерти — не разжигать огонь и не готовить повседневную пищу в течение трех или более дней до совершения обряда очищения дома [Бердыев 1990: 176; Кармышева 1986: 147, 174; Таджики Каратегина и Дарваза... 1976: 156; Троицкая 1971: 242; Шаханова 1998: 107].

Г.П. Снесарев, а затем Б.Х. Кармышева полагали, что истоки этих представлений и трехдневного запрета нужно искать в зороастрийской религиозной системе, где развиты представления о нечистоте трупа [Кармышева 1986: 174; Снесарев 1969: 131, 137–138]. А.Т. Толеубаев не исключал, что эти воззрения у народов Казахстана и Средней Азии имеют еще более древнее происхождение, чем зороастризм [Толеубаев 1991: 92–93].

Схожий комплекс представлений (о моменте смерти, о ритуальной нечистоте вещей, если на них попадет кровь) фиксируется у татар Поволжья и Урала. В частности, казанские и касимовские татары придерживались трехдневного пищевого запрета [Абдулкаримов 1992: 81; Шарифуллина 2004: 88]. Его соблюдали и башкиры в населенных пунктах, расположенных на юге Башкирии [Мигранова 2003: 117]. Б.Х. Кармышева предпо-

жила, что к казанским татарам эти представления были «занесены муллами, обучавшимися в среднеазиатских медресе, или через богословские сочинения» [Кармышева 1986: 172]. Надо отметить, что в мусульманском законоведении действительно упоминается правило, по которому «в течение первых трех дней родственники умершего снабжаются пищею знакомыми своими, и неприлично собираться у них для еды и увеселения» [Смирнов 1997: 124].

Таким образом, можно предположить, что рассмотренный нами трехдневный запрет на приготовление пищи в доме, где умер человек, у татар Западной Сибири не местного происхождения, он был привнесен с распространением ислама, возможно из Средней Азии, и утвердился через проповедь, литературу религиозного содержания и мусульманское законоведение. В какой-то степени в пользу данного тезиса свидетельствует редкость фиксации этнографами данного запрета, хотя он и известен в большинстве подразделений татар Западной Сибири. Это, на наш взгляд, говорит скорее об исключительности данной традиции, воспринятой не всеми татарами.

Одним из ключевых составляющих поминального обряда являются семейные и коллективные трапезы. Они выступают как способ восстановления связи между живыми и мертвыми и одним из важнейших способов «общения» между ними [Геннеп 2002: 150; Токарев 1999а: 201–202]. Забота об умерших проявляется в приготовлении поминальной пищи, вместе с живыми ее вкушают и духи умерших [Бердыев 1990: 175; Геннеп 2002: 146; Токарев 1999: 169, 175].

Традиционно поминки по умершим родственникам или по давно ушедшим в иной мир предкам у татар Западной Сибири проводились на третий, седьмой, сороковой, сотый день со дня смерти человека и на годовщину, каждую неделю — по четвергам и пятницам, в дни мусульманских праздников.

У всех татар Западной Сибири и сейчас наблюдается стремление готовить поминальную пищу не из покупных продуктов, что связано с желанием воспроизводить традиции погребально-поминального обряда. Повсеместно татарами в дни поминовения соблюдается запрет шариата на употребление спиртных напитков.

У заболотных татар, проживающих в д. Кускургуль (Нижнетавдинский р-н Тюменской обл.) ранее было заведено такое правило. Женщины, приходившие помогать в приготовлении поминальной пищи, приносили немного продуктов. Вероятно, в этой традиции проявлялся существовавший некогда обычай взаимопомощи между членами одной общины. У казанских татар существовало схожее правило, когда ближайшие

родственники приносили на поминальный обед нечетное количество блюд [Абдулкаримов 1992: 82].

Чрезвычайно важное место в поминальной обрядности татар Западной Сибири придавалось непарности, потому что парное, по словам некоторых информантов, могло привести к очередной смерти. По нашим материалам, у заболотных, тарских, курдакско-саргатских и барабинских татар, готовя тесто для выпечки, клали только нечетное количество яиц. Считалось, что на поминках надо съесть нечетное количество мисок супа, выпить нечетное количество чашек чая. У заболотных татар из д. Кускургуль тесто в процессе разделки делилось на нечетное количество частей. Желательно, чтобы за поминальным столом было нечетное количество людей; женщины, подававшие суп, должны были нести по одной миске.

У заболотных, тарских и курдакско-саргацких татар изделия из теста — *навырсаки* / *бавырсаки* — старались не зажаривать сильно, не подливать масла при их приготовлении, не добавлять на стол пищу (из боязни увеличить число покойников). У заболотных татар не рекомендовалось *парвысахи* протыкать вилкой (Кускургуль). Стремление не сильно зажаривать и не протыкать пищу можно трактовать как боязнь навредить покойнику. Поджаривание теста символизирует поджаривание покойника, а протыкание *парвысаха* вилкой — нанесение увечий умершему.

У башкир тоже известны похожие правила. По одному из них при обжаривании поминальных изделия из теста — *йэймэ* — нельзя протыкать вилкой, хотя в обычные дни так делают. В процессе обжаривания изделий из теста их можно переворачивать только деревянной палочкой (не железным предметом), иначе наносится вред покойнику [Мигранова 2003: 118].

У всех без исключения татар Западной Сибири важную роль в приготовлении поминальных блюд играли такие продукты, как жир или коровье, а потом и подсолнечное масло. Татары считали, что запах жареного привлекает духов умерших родственников и является их угощением. Поэтому при поминовении нужно было обязательно делать воздаяние жареной пищей. У тобольских татар это называлось *аш-йес* или *май-йес чыгару* (Вагайский р-н Тюменской обл.) [Баязитова 2001: 194]. Отметим, что второе словосочетание соответствует термину, распространенному у некоторых тюркоязычных народов, например у казанских татар — *таба исе чыгару* [Абдулкаримов 1992: 81].

По нашим данным, у заболотных татар во время стряпни для поминок полагалось вешать полотенце где-нибудь рядом с печью. Считалось, что



души умерших, привлеченные запахом жареной пищи, будут прилетать и садиться на это полотенце (Кускургуль). Однако когда мы наблюдали приготовление поминальной пищи в этом населенном пункте, женщины полотенце не вешали. Попутно отметим, что у мишарей в д. Н. Качемка Убинского р-на Новосибирской обл. после смерти человека на стену до сорока дней тоже вешали полотенце. Татары Поволжья и Урала (касимовские. — М.Т.) также вешали полотенце — оно служило знаком для души умершего, обозначающим его дом [Шарифуллина 2004: 88]. По другой информации, у заболотных татар во время проведения поминок специально для души умершего крепилась жердь, на которую она садилась [Очерки культурогенеза... 1994: 353].

Использование жареной пищи для поминовения и представления о том, что духи умерших питаются именно маслом, широко распространены среди таджиков, узбеков, каракалпаков, туркмен, татар Поволжья и Урала [Кармышева 1986: 254]. Поэтому на поминки, праздники всегда готовили обжаренную в масле пищу. М.С. Бердыев со ссылкой на С.М. Демидова писал об иранском происхождении этого обычая, привнесенного «в поминальную обрядность довольно поздно, главным образом через мусульманское духовенство» [Бердыев 1990: 172].

Важное место в погребально-поминальном обряде отводилось кровавому жертвоприношению. В конце XX в. татары Западной Сибири, как правило, использовали барана, традиционно выполнявшего функцию жертвы у мусульман. Роль животного в этом случае сводилась к тому, чтобы помочь душе попасть на тот свет, стать проводником [Тихомирова 2006: 141–142]. Поэтому его приносили в жертву в день похорон. В настоящее время это правило лучше всего сохранилось у заболотных татар — *г(к)ур курбанлык* (букв. «могила» и «жертва») / *кур саадака / кабер саадака* (букв. «могила» и «милостыня»).

Из мяса барана готовили пищу — *кабер аш* (букв. «могила» и «пища») (с. Лайтамак), которой угощали мужчин, вернувшихся с кладбища. По материалам Ф.С. Баязитовой, жертвоприношение барана — *корбанлык / корманлык / кур корманныгы* — после похорон встречается и у тобольских татар, проживающих в Вагайском р-не Тюменской обл. [Баязитова 2001: 192]. По нашим материалам, ранее барана в качестве *кабир саадака* давали мишари, проживающие в Убинском р-не Новосибирской области.

Итак, жертвоприношение барана в погребальном обряде рассмотренных групп татар Западной Сибири соответствует мусульманской погребальной обрядности и находит прямые аналогии в традициях татар Поволжья и Урала, астраханских татар [Татары... 2001: 366], народов

Средней Азии (узбеков, туркмен, таджиков, где барана также забивали в день похорон [Кармышева 1986: 160; Снесарев 1969: 115]).

У заболотных и барабинских татар считается, что поминальная пища должна готовиться из риса, поскольку, по мнению информантов, он имеет отношение к еде, которую употребляют праведники в Раю — *очмах аш* (букв. «рай» и «пища»). Поэтому его было необходимо использовать и в приготовлении блюд для трапез по случаю мусульманских праздников или семейных обрядов, когда читалась молитва. У заболотных татар рис нельзя отдавать собаке, даже если он добавлен в суп для обыденной трапезы (с. Лайтамак).

У барабинских татар по всем перечисленным случаям сейчас используют и другие южные, нехарактерные для Западной Сибири культуры: курагу, изюм. Их тоже принято считать райской едой — *очмах аш*. Представляется, что особое отношение к рису, кураге, изюму у заболотных и барабинских татар основано на том, что они использовались в кухне мусульман Передней и Средней Азии и широко распространились в Западной Сибири только в последней трети XX в. в результате улучшения условий жизни. Отметим, что на периферии мусульманского мира существует «мода» на все, что связано с культурой народов, раньше всех принявших ислам.

Нужно сказать, что любая пища тоже может стать райской — *очмах аш*, если она освящена молитвой. Перед трапезой у татар Западной Сибири принято читать *сурь* и *аяты* из Корана, поэтому пищу на столе накрывают тканью (полотенцем, скатертью, отрезом). Накрывание пищи перед молитвой, возможно, связано с правилами совершения молитвы, узаконенными Сунной: «Молитву не нужно начинать, после того как подана еда и при потребности отправления нужды и других вещей, которые отвлекают человека» (среди отвлекающих вещей упоминается пища. — *М.Т.*) [Молитва — Намаз — ас-Саят — «Фихх ас-Сунна» ас-Сеййид Сабик <http://ittihad.narod.ru/namaz.html>]. Данное правило соблюдается и другими народами, например татарами Поволжья и Урала (мишарями) [Татары... 2001: 368].

У татар Западной Сибири до сих пор бытует традиция раздавать освященную пищу в первую очередь пожилым людям, чтобы те прочитали молитву за умершего человека, и сиротам, маленьким детям, так как они, по мнению информантов, безгрешны. Это правило объясняется естественным желанием приобщиться к Богу через вкушение обрядовых блюд. Для раздачи поминальной пищи у заболотных татар ранее даже специально готовили небольшого размера обжаренные в масле шарики из теста — *оллош / табарлик*. Каждый из участников трапезы брал по

две-три штуки. *Олюш / табарлик* готовили не только на поминки, но и для любых религиозных обрядов с точно такой же целью.

Нужно отметить, такие же традиции раздачи освященной пищи существовали и у татар Поволжья и Урала (касимовских), астраханских татар [Татары... 2001: 368; Шарифуллина 2004: 88]. Поэтому поминальные блюда, освященные молитвой, не оставались после трапезы, а раздавались. Если же пища была испорчена и не пригодна для раздачи, ее закапывали в «чистом» месте или выбрасывали в озеро, реку (с. Лайтамак).

Таким образом, в поминальной пище и трапезе татар Западной Сибири XX в. обнаруживается значительный общемусульманский пласт пищевых запретов и правил (трехдневный запрет, закрывание пищи, запреты по шариату, жертвоприношение барана и пр.). Локальные варианты рассматриваемых традиций выявляются в необходимых для поминальной трапезы продуктах — *очмах аш* и пр. Пока не представляется возможным полностью выделить домусульманский пласт правил и запретов в связи с поминальной пищей местного происхождения. Возможно, дальнейшие полевые исследования в различных местах Западной Сибири помогут решению этой задачи.

### Библиография

Абдулкаримов С.А. Культурно-исторические аспекты питания казанских татар, конец XIX — начало XX в.: Дис. ... к.и.н. М., 1992.

Баязитова Ф.С. Сибирские татары (Духовное наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор). Казань, 2001. — (на тат. яз.).

Белич И.В., Богомолов В.Б. Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // Реконструкции в археологии и этнографии Сибири. Новосибирск, 1991. Ч. III.

Бердыев М.С. Традиционная система питания туркмен (этнокультурный аспект): Дис. ... к.и.н. М., 1990.

Генепп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.

Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003.

Мигранова Э.В. Традиционная система питания башкир (на материалах юго-западных и юго-восточных районов республики Башкортостана): Дис. ... к.и.н. Уфа, 2003.

Молитва — Намаз — ас-Салат — «*Фикх ас-Сунна*» *ас-Сеййид Сабик* <http://ittihad.parod.ru/namaz.html>

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозно-социализма. Новосибирск, 2004.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

- Смирнов Ю.А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. Исследование, тезисы, словарь. М, 1997.
- Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3
- Татары. М., 2001.
- Тихомирова М.Н. Культура питания татар Среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск, 2006.
- Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1991.
- Токарев С.А. О жертвоприношениях // Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. М., 1999. Т. 2.
- Токарев С.А. Погребальные обычаи. Их смысл и происхождение // Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. М., 1999. Т. 2.
- Томилов Н.А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск, 1983.
- Томилов Н.А. Похоронная обрядность [Сибирские татары] // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Томилов Н.А., Шаргородский Л.Т. Погребальный обряд барабинских татар // Обряды народов Сибири. Томск, 1990.
- Троицкая А.П. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии: Среднеазиатский этнограф. сборник. Л., 1971.
- Файзуллина Г.Ш. Обряды переходного цикла у заболотных татар // Народы Сибири. Кн. 3. Сиб. этнограф. сборник 8. М., 1997.
- Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары. Историко-этнографическое исследование традиционной народной культуры середины XIX — начала XX в. Рязань, 2004.
- Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998.

*С.Ф. Татауров, М.А. Гаркуша*

## **НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА СИБИРСКИХ ТАТАР В ТАРСКОМ ПРИИРТЫШЬЕ**

Начиная с 1991 г. археологическими экспедициями Омского государственного университета и Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН в Тарском Прииртышье проводятся исследования на могильниках XVII–XVIII веков, которые мы соотносим с проживающими на этой территории сибирскими татарами. К настоящему времени достаточно хорошо изучены могильники Чеплярово XXVII, Окунево VII, Черталы I, Бергамак II. Результаты исследований отражены в ряде научных работ [Татауров, Тихонов 1996; Корусенко, Татауров 1996; Корусенко, Татауров 1997; Татауров 1997; Корусенко 2003.].

Материалы, полученные в 2003–2006 гг. при раскопках могильника Надеждинка IV, время функционирования которого мы ограничиваем концом XVI в., позволили по-новому взглянуть на погребальный обряд населения этого района в XVII–XVIII веках.

**Расположение могильника относительно поселения.** Могильники старались устраивать ниже по течению реки, с естественным барьером. Такую ситуацию мы наблюдаем во взаиморасположении поселения Бергамак III и могильника Бергамак II, поселения Окунево XV и могильника Окунево VII. Не везде подобная традиция выдерживалась. Например, на комплексе памятников у д. Черталы могильник расположен выше по течению и отделен от поселения двумя довольно большими оврагами. Дело в том, что поселение находилось на самой высокой части террасы р. Тара, которая делает крутой поворот, поэтому ниже по течению реки могильник просто негде было расположить.

Интересно взаиморасположение городища Надеждинка VII и могильника Надеждинка IV. Оба комплекса находятся на левом берегу р. Нижняя Тунгуска. Могильник расположен, примерно, в километре ниже по течению реки и занимает оконечность высокого мыса террасы, причем некоторые курганы сооружены с таким расчетом, чтобы их хорошо видеть со стороны поймы. Учитывая то, что ближе к городищу есть удобные для могильника участки, можно предположить, что именно заметное расположение мыса над окружающей местностью сыграло главную роль при выборе места для погребального комплекса.

**Планиграфия могильников** достаточно подробно описана в наших работах [Корусенко, Татауров 1997]. Поэтому отметим только тот факт, что исследованные нами погребальные комплексы на начальном этапе своего существования (XVI–XVII вв.) имели один центр и от него — несколько векторов развития, а затем наблюдается переход к нескольким центрам, относительно которых располагаются последующие погребения. Такая ситуация и на современных татарских кладбищах.

**Ориентация захоронений.** По материалам могильников Чеплярово XXVII, Бергамак II, Окунево VII, Черталы I, основная ось ориентации — запад — восток. И уже относительно этой линии идут вариации отклонений. На могильнике Надеждинка IV захоронения ориентированы северо-восток — юго-запад, головой на северо-восток, а на могильнике Бергамак II больше отклонений к линии северо-запад — юго-восток, головой на северо-запад. Причины подобного разнообразия на настоящий момент не до конца понятны, несмотря на то что могильники практически синхронны. В каждом случае необходим тщательный анализ имеющейся информации, причем основной упор надо сделать не

столько на археологические материалы, сколько на письменные источники, которые позволят прояснить этническую, политическую и религиозную ситуацию.

**Труположение.** Умершего клали на спину, с вытянутыми вдоль туловища руками. Есть случаи, когда кисти находились на поясе: либо левая рука, либо обе — правая поверх левой.

Покойного могли класть на берестяную (Бергамак II, могила 20) или войлочную (Бергамак II, могила 34) подстилку. До определенного времени умершего хоронили в одежде, о чем свидетельствует наличие в захоронениях пуговиц и застежек. По определениям В.Б. Богомолова, она была сшита преимущественно из шелковых тканей и тонкого полотна, вероятно изготовленных в Средней Азии [Богомолов 1996]. Затем, предположительно, одежду начинает сменять саван (на более поздних участках могильников пуговиц уже нет).

Особый интерес представляет собой могильник Надеждинка IV. В могиле № 1 (2004) умерший был похоронен по обряду трупосожжения. Погребенного сожгли на стороне и после похоронили: следов огня в самой могильной камере не обнаружено [Татауров 2005: 36].

#### **Сопровождающий инвентарь:**

- Захоронения воинов сопровождал набор вооружения. Он мог ограничиваться луком и набором стрел, а мог состоять из топора, пики, кинжала, лука и стрел (Бергамак II, могила № 33). Более знатные воины облачены в железные панцири (Окунево VII) и вдобавок ко всему набору имеют саблю или палаш.

- Захоронения ремесленников сопровождал инструмент или набор инструментов, например на Бергамаке II (могила № 41) это орудия для обработки дерева (скобели и тесла).

- Женские захоронения. Среди сопровождающего инвентаря выделяются украшения, зеркала, игольники.

- Детские захоронения. Преимущественно безынвентарные, но в некоторых зафиксированы бусинки и небольшие сережки.

**Конструкция в могиле.** Помимо подстилки зафиксированы продольные перекрытия из небольших жердей, иногда поверх них клалась береста. Интересны внутримогильные сооружения на могильнике Надеждинка IV, где погребения совершались в деревянных ящиках (могила № 1, раскопки 2004 г. и объект 3 (кенотаф), раскопки 2006 г.). По сути дела, мы наблюдаем процесс трансформации, при котором деревянный ящик разделяется на две части: нижняя превращается со временем в подстилку, а верхняя становится надмогильным сооружением.

**Надмогильные сооружения** сохранились частично. Встречаются перекрытия могил, сооруженные из плах, уложенных продольно, без поперечной увязки на закопанную могильную яму. Существуют конструкции в виде усеченного сруба пирамиды из нескольких венцов и прямоугольные рамы из плах, уложенные в насыпи могилы. Нередко это деревянное сооружение поджигалось и в процессе горения засыпалось землей. Данную традицию исследователи относят к угорской культуре [Молодин, Соловьев 2004: 128]. Надмогильные конструкции присутствуют практически во всех памятниках Тарского Прииртышья. Схожая тенденция отражается и в других могильниках другой этнической общности эпохи позднего средневековья [Соловьев 1990: 92].

В процессе возведения курганной насыпи место, отведенное под погребение, ограничивали ровиком. Данная тенденция прослеживается по материалам курганно-грунтового могильника Бергамак II, Черталы I, Надеждинка IV. Существуют гипотезы, что ровики — это своеобразные алтари культа предков, открытые на время функционирования могильников, а также они являются границей между средним и подземным мирами.

Практически на всех памятниках Тарского Прииртышья остались свидетельства применения в ритуальной практике огня. Он играл одну из важных ролей в погребальном обряде, являясь средством очищения живых от соприкосновения со смертью. Особое значение отводилось огню в погребальном обряде сибирских татар. Здесь он считался священным, в доме обязательно должен гореть свет, пока душа находится на земле [Валеев 1976: 329; Корусенко 2003: карт. 2]. У тюрков «при появлении явных признаков близкой смерти на террасе или на крыше дома зажигают маленькие светильники, которые оповещают прохожих и соседей о близкой смерти в этом доме, чтобы они помолились» [Смерть и похоронный обряд... 1997: 32].

Символом огня являлись зажженные свечи, непрерывно горевшие все сорок дней, как «свет души» покойного. «Образ “души” — светильника (светоча) <...> был одной из составляющих мифопоэтической концепции человека у тюрков Южной Сибири» [Традиционное мировоззрение..., 1989: 98].

**Вынос покойного и проводы на кладбище.** В одних селах из дома выносили головой вперед, для прощания с жильем и родственниками, а уже за воротами разворачивали и несли вперед ногами, имитируя самостоятельный выход умершего. В других могли выносить и ногами впе-

ред, а возле кладбища разворачивать и вносить головой. Данные факты объясняют следующим: во-первых, чтобы он (покойник) не смог вернуться (его запутывают), найти обратной дороги к дому и чтобы не смог потянуть за собой других членов семьи, а во-вторых, это часть перерождения (в родах ребенок, как правило, в этот мир приходит головой). А умерший «перерождается», чтобы «прийти» в другой, загробный мир [Смерть и похоронный обряд... 1997: 84].

После похорон сибирские татары устраивают поминки. В насыпях курганов, во рвах и на уровне дневной поверхности около могил практически во всех рассмотренных могильных памятниках найдены отдельные фрагменты посуды и кости животных. Возможно, это следы поминальных тризн.

Таким образом, учитывая материалы могильника Надеждинка IV, можно говорить об определенной тенденции изменений отдельных черт погребального обряда, прежде всего во внутримогильных и надмогильных конструкциях.

### **Библиография**

Богомолов В.Б. Ткани XVII в. тюркского населения бассейна р. Тары // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума (культура тарских татар). Новосибирск, 1996. Т. 1.

Валеев Ф.Т. К вопросу об этногенетических и этнокультурных контактах западносибирских татар с татарами Поволжья // Языки и топонимия. Томск, 1976.

Корусенко М.А. Материалы экспедиции по изучению традиционной культуры татар Сибири // Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета. Омск, 2003.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв. // Этнографо-археологические комплексы. Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 2003. Т. 7.

Корусенко М.А., Татауров С.Ф. Надмогильные сооружения могильника XVII–XVIII вв. Бергамак II (опыт поиска современных аналогий) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Новосибирск; Омск, 1996. Ч. II.

Корусенко М.А., Татауров С.Ф. Планиграфия и ориентация татарских поселений и могильников в низовьях р. Тары // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума (культура тарских татар). Новосибирск, 1997. Т. 2.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Памятник Сопка–2 на реке Оми. Новосибирск, 2004. Т. 2.

Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб, 1997.

Соловьев А.И. О жертвоприношениях людей у древнего населения Прииртышья // Мироззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.

Татауров С.Ф. История двух котлов // Четвертые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 1997.

Татауров С.Ф. Отчет об археологических работах в Муромцевском районе Омской области в 2004 г. // Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета. Омск, 2005.



Татауров С.Ф., Тихонов С.С. Могильник Бергамак II // Археолого-этнографические комплексы: проблемы культуры и социума (культура тарских татар). Новосибирск, 1996. Т. 1.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

*Е.Ю. Смирнова*

## ТКАНЬ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ТАТАР ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

*Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 05–01–012099*

Значение ткани в погребальном обряде татар Западной Сибири переоценить трудно. Конечно, во многом это связано с исламской парадигмой погребения [Керимов 1978; Корусенко 2003], однако нельзя не сказать и о некоторых универсальных сюжетах, связанных с тканью — и, в первую очередь, с ее сакральной функцией. «Доска **тактоляр**, на которой переносят покойника на кладбище, изнутри обтянута белой тканью (**кафельник**). Доска имеет форму лодки»; «Одеяние покойника — **кафеннек**. Цветные материалы не использовались. Рукавицы для обмывания <...> из белой хлопчатобумажной ткани»; «Для омовения используется специально сшитые белые рукавицы (**биялей**), затягиваются **тесёмкой (тисма)** на запястье. Белый фартук **ойляккэч**»; «Покойника с ног до головы покрывают тканью, чтобы ни одного участка тела (**тань**) не было видно. Ткань — белая хлопчатобумажная»; «Когда покойный лежит в доме до омовения, его с ног до головы покрывают белой тканью. Закутанного в саван покойного сверху покрывают покрывалом (**чопрок**) темного (зеленого, синего) цвета»; «Белым материалом обертывают умершего в три слоя (нижнее белье + два слоя). Ткань — **товар**» (тарские татары).

Очевидно, что качество и цвет ткани строго регламентируется: белая хлопчатобумажная ткань — для савана и принадлежностей омовения, зеленая или синяя — для верхнего покрывала. Именно здесь процесс сакрализации предмета (ткани) может быть прослежен полностью, от начала и до конца. Безусловно, в обычных условиях сама по себе белая хлопчатобумажная ткань (ситец, сатин, колленкор, мадаполам, батист и пр.) ничего не значит, кроме того, что это продукт текстильного производства, образованный переплетениями нитей основы и утка различ-

ного типа (в нашем случае — преимущественно простым полотняным и саржевым) и предназначенный для изготовления предметов одежды, интерьера, спальных принадлежностей и пр. Собственно в таком качестве ткань и присутствует в торговой сети или хранится в сундуке, шкафу и т.п.

Началом сакрализации белой ткани можно считать тот момент, когда необходимое ее количество совершенно четко назначается для изготовления именно савана. Даже если никто не умер и к изготовлению савана не приступают немедленно, ткань эта уже приобретает особый статус<sup>1</sup>. С момента смерти того, на саван кому предназначается ткань, сакральная нагрузка идет по нарастающей вплоть до ее пика — собственно похорон. А поскольку ткань, из которой шит саван, уходит из мира живых вместе с погребенным, то и сакральная значимость ее ничем уже не нарушается. А вот *«если остается ткань от савана (что бывает редко), из нее шьют фартуки, разрезают на тряпки»* (тарские татары) — очевидно, после похорон происходит явление обратной конверсии и остатки сакрализованного артефакта возвращаются в сферу обыденного.

И как раз сейчас уместным будет сказать об изготовлении савана. *«Шитье савана кафен производилось левой рукой, на нитке не делается узелков»; «Для шитья использовали новые нитки и иголки. Ткань разрывали руками, без ножниц»; «Затем покойника перекалывают на ткань, ею же накрывают, сшивают на руках новыми иголками и нитками (их потом сжигают, т.к. ими можно навести порчу, воткнув в разные места дома)»; «Тремя иголками, которыми шьют кульмак, потом ничего нельзя делать, их жгут, т.к. могут навести порчу»; «Покойника заворачивают в белую ткань, которая от руки сшивается на покойнике. Для сшивания покупают обязательно новые белые нитки и иголки (зна)».*

Налицо четкое следование канонам, причем сакральными становятся не только используемые предметы шитья, которые следует по окон-

---

<sup>1</sup> Явление это совершенно универсально. Каждый может без труда вспомнить немало таких ситуаций. Специально приведу примеры из художественной литературы именно для того, чтобы подтвердить обширность сферы его распространения. *«У девочки расширились глаза. Бабушка была похожа на старую ворону: лицо заострилось, жидкие седые волосы были распуцены. — Чего стоишь как полено? Положи в сундук. Зачем разрезала белую материю? <...> Десять метров было. <...> Пятнадцать лет хранила. <...> Хоть на том свете посплю в чистом белье»* [Байджиев 1976: 150]. *«Нашей Наталье Петровне мадам Люрс заказывала и свое “умершее” платье: — Сошьешь, Петровна, саван, как положено по уставу, только кружева, и рюш, и воланчики добавишь, и чтобы сзади прорехи ни в коем случае не было. Может, на Страшном суде генерал или другая благородная личность сзади будет стоять»* [Шергин 1977: 163].

чании работы уничтожить во избежание исходящих от них вредоносных эманаций, но и способы шитья (левой рукой, ниткой без узелка, ткань разрывается руками). Понятно, что нештатная ситуация (изготовление одежды не для живого, а для мертвого человека) диктует и особые технологические приемы. В связи со смертью все делается «наоборот». *«В смертной казни есть какая-то непреодолимая неестественность, кровно чувствуемая человеком, странная и старинная обратность действия, как в зеркальном отношении превращающая любого в левицу; недаром для палача все делается наоборот: хомут надевается верхом вниз, когда везут Разина на казнь, вино кату наливается не с руки, а через руку; и, если по швабскому кодексу, в случае оскорбления кем-нибудь Spielmann'a [бродячего актера] позволялось последнему в удовлетворение свое ударить тень обидчика, то в Китае именно актером, тенью исполнялась обязанность палача, т.е. как бы снималась ответственность с человека и все переносилось в изнаночный, зеркальный мир»* [Набоков 1992: 219].

О сакрализации техники шитья савана свидетельствует такое, например, поверье тарских татар: *«Домовой уй анасы. Старичок ростом в 50 см, во всем белом. Одежда сплошная, без швов»*. В этом случае «зеркальность» почти абсолютна: если у мертвого человека, который отличается от живых лишь тем, что он «не жив», одежда, хотя и неправильно, по-другому, но все же сшита, то у существа сверхъестественного, к миру людей (хоть живых, хоть мертвых) никогда не принадлежавшего, одежда, конечно же, еще более отлична и не имеет швов вовсе. Объяснение это выглядит настолько логичным, почти аксиоматичным с позиций синкретичного сознания. Мысль об искусстве шитья как атрибуте исключительно мира людей буквально пронизывает мифологические представления крайне широкого круга народов. Например, в Танском Китае (VII–IX вв.) были чрезвычайно распространены истории о лисах, оборачивающимися женщинами и вступающими в близкие отношения со смертными мужчинами: *«Время шло. Когда у Жэнь поизносились платья, она сказала об этом Иню. Иню предложил купить ей любые шелка, но Жэнь отказалась: Нет, мне нужны готовые платья. <...> Размышляя позже над всем происшедшим, друзья пришли к заключению, что одним только отличалась Жэнь от людей: она не умела шить»* [Шэнь Цзи-цзи 1970: 42–43, 46].

Таким образом, можно со всей определенностью сказать, что в ситуации погребения (одного из обрядов жизненного цикла, т.н. обряда перехода) у татар Западной Сибири определенно наблюдается сакрализация ткани как наиболее значимого и материально ощущаемо-

го компонента ритуала. В тот момент, когда человек стоит на пороге неизвестного, готовится перейти в иное качество, приобрести новый социальный (или внесоциальный — в случае смерти) статус, изменить *modus vivendi*, не только он, но и остальные члены социума оказываются совершенно беспомощными, нуждающимися в защите. Именно для этого ткань в погребальном обряде в результате прямой смысловой конверсии переводится в категорию сакрального и не только осуществляет функции поддержки и защиты, но и прямо участвует в процессе социализации индивидуума.

Очевидно, что в этом случае ткань «не равна себе» — это условный медиатор; смысл ее существования не исчерпывается использованием по прямому назначению; она является проводником и посредником, стоящим на страже входа и выхода в сакральный момент перехода человека на следующий уровень существования. Это своеобразные «двери» («врата»), обеспечивающие двустороннюю связь «этого» мира с «тем». Реализует себя ткань в этом качестве лишь в сфере обряда (в нашем случае — погребального), в некоторых случаях вплоть до начала XXI в., выпадая на это время из обыденного сознания и частично возвращаясь в него по окончании ритуальных действий.

### **Библиография**

- Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
- Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовий р. Тара в XVII–XX вв. (опыт анализа структуры и содержания) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 2003. Т. 7.
- Байджиев М. Улыбка // Горные родники. Киргизские рассказы. М., 1976.
- Шергин Б.В. Старые старухи // Шергин Б.В. Избранное. М., 1977.
- Набоков В.В. Дар. Омск, 1992.
- Шэнь Цзи-цзи. Женщина-оборотень («Жизнеописание Жэнь») // Гуляка и волшебник: Танские новеллы (VII–IX вв.). М., 1970.

## ЮЖНАЯ СИБИРЬ И МОНГОЛИЯ

*Е.Ф. Фурсова*

### **«ОДЕЖДА НА ТОТ СВЕТ» РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ АЛТАЯ И ВАСЮГАНЬЯ НАЧАЛА — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.**

Русское (главным образом, старообрядческое) население Западной Сибири в покрое, технологии изготовления, приемах одевания погребальной одежды еще в 1970–1980-х годах сохраняло немало древних традиций. Посмотреть этот вид обрядовой одежды у старообрядцев отдаленных районов Алтая, Васюганья, Северной Барабы — большая редкость в силу и поныне существующих религиозных запретов.

Автору удалось изучить несколько комплексов погребальной одежды русского населения Красногорского и Солонешенского районов Алтайского края, а также старообрядцев Северного и Кыштовского районов Новосибирской области, относящихся по времени изготовления к началу — первой половине XX в. (ранее соответственно Сростинская, Ануйская, Сычевская, Верхне-Тарская, Шипицынская волости Бийского и Каинского уездов Томской губернии). Этот круг источников сохраняется благодаря тому, что в среде старообрядцев до настоящего времени каждому крещеному человеку, христианину, принято готовить специальный погребальный костюм еще в сравнительно молодом возрасте. Работа осуществлялась в среде так называемых «кержаков», «поляков» и «белорусских москалей» (об этих группах см.: [Проблемы изучения материальной культуры... 1974; Фурсова 2006: 427–441]).

В настоящее время после длительного совместного проживания на Алтае «поляков» и «кержаков» культурные грани между ними в значи-

тельной степени стерлись, поэтому очень сложно проследить изначальные различия, присущие погребальным комплексам одежды этих групп старообрядцев. Процессу нивелировки, несомненно, способствовали заключавшиеся между «поляками» и «жержаками» браки: близкие религиозные воззрения не препятствовали этому. Жена переходила в веру (согласие), исповедовавшуюся в семье мужа, и, как правило, перенимала одежду, носившуюся в новой семье, но, безусловно, вносила в нее с детства усвоенные детали.

Для изучаемого периода в похоронной одежде в значительно большей степени сохранялась верность старым традициям, хотя в ней уже нередко соединялись хронологически разновременные инновации. Что же касается конфессионально-этнографической группы «белорусских москалей» Васюганья, то с момента переселения в Сибирь из Витебской, Виленской губерний в 1903–1919 гг. они представляли собой компактную группу, мало контактировавшую с местным населением [Фурсова, Голомянов, Фурсова 2003: 33].

Традиционная погребальная одежда в указанных районах повсеместно носила название «смертное», «смерётное» и изготавливалась из льняного отбеленного холста. По свидетельству информаторов, использование для этой цели шерсти было «запрещено законом». Ограничения касались и цветовой гаммы: «смертное» должно было быть белым либо темным, категорически **отвергались цветастые материалы**. Наказанием за нарушение этого запрета было неудобство на «том свете», где ослушнику пришлось бы стоять под дождем до тех пор, пока «все краски не смоются». Видимо, этим же требованием **«чистоты» и аскетизма** объясняется нежелание использовать в одежде такого назначения пуговиц, булавок, что предполагалось естественным образом в одежде для живых. Усопший не только должен был предстать на Божьем суде в традиционном костюме своих прадедов, но и не заслонять излишествами своей сути, духовного содержания.

При раскрое избегали поперечных швов в нательных рубахах, почему в поликовых конструкциях, случалось, отсутствовали полики (бесполиковые конструкции, но с сохранением сборной горловины), а в туникообразных — плечевые швы. Традиционно не разрезали погребальные рубахи и на две части (верхнюю и нижнюю), что было принято делать в повседневных костюмах. Сами информаторы объясняли обычай избегания поперечных швов как препятствующий вхождению в Царство Божие. По-видимому, горизонтальные швы рассматривались как преграда, потому что соотносились в народном мировоззрении с семантикой горизонтали — воплощением «всего материального».

Кроме того, погребальный костюм каждый должен был **готовить сам**, без посторонней помощи, «удельвая» на руках. По данным автора, еще лет 80 назад не составляло труда увидеть в крестьянских сундуках «смертное», приготовленное из льняной домотканины, вытканной для этого в светлое время суток при особенном избегании Святочных вечеров. Распространенный **прием шитья «вперед иголку»**, или **«живулька»**, объясняется пожилыми информаторами как необходимая предосторожность — «чтоб с того света покойник не ворачивался». Такое же значение, видимо, имела и направленность **запретов завязывать на нитках узелки**. Таким образом, несмотря на выражение покорности воле Божией и желания попасть в Божие Царство, при изготовлении погребальной одежды существовало много приемов, позволявших проложить границу между жизнью и смертью, защитить жизнь.

Эти комплексы включали (как включают и сегодня) два отреза полотна, при поддержке которых гроб спускали в могилу. Современные информаторы рассказывают, что помощью полотенца «пользуются» души умерших при посещении домов своих родных в Родительские (т.е. поминальные) дни. Таким образом, в какие-то периоды календарного года, когда требовалось не воздвигать преграды, а, наоборот, устанавливать контакт с «родителями», роль соединительного моста **между миром мертвых и миром живых выполняли холщовые узоротканые полотенца**.

В будущую жизнь после смерти старообрядцы свято верили и, можно утверждать, верят до сих пор. Свое смертное одеяние готовят не спеша, заблаговременно, стараясь соблюсти все необходимые важности момента требования, разного рода запреты.

Кержачки с. Карагай Сростинской волости (ныне Красногорского района) в 1982–1983 гг. готовили себе к смерти **рубаху** с повязываемым поверх пояском, **«шашмур»**, два **платка, носки, тапочки, саван**, две **«покрышки»**. «Смертного» сарафана эта группа старообрядцев не шила. Рубаху-«рукава» изготавливали из согнутого пополам куска холста и на сгибе, посередине, делали вырез ворота, чтобы он вплотную облегал шею. Горловину и разрез ворота обметывали через край косым стежком, а к разрезу прикрепляли тесемки из двух-трех перекрученных суровых ниток. Рукава кроили прямыми («сквозными»), с ластовицами. На голову покойнице надевали «шашмур», в котором она сочеталась браком, и повязывали два платка — один концами назад, другой под подбородком. Шашмура (называемая здесь «шашмур») выкраивалась из двух деталей: одна в виде квадрата закрывала верх головы, другая, называемая «обложка», имела вид продолговатой полоски, она покрывала очелье.

Отличительная особенность шашмуры рассматриваемого комплекса (в сравнении с общераспространенными в Западной Сибири) — наличие ромбовидного выреза (2 x 2 см) на затылочной части. То, что края этого выреза аккуратно подогнуты и подшиты, указывает на неслучайное его присутствие в шашмуре. Описание аналогичных явлений в подобных головных уборах для Европейской России в литературе не встречалось: европейский материал указывал на то, что характерным признаком женского головного убора является покрывание всей головы [Зеленин 1926: 313–317]. По поводу ромбовидного выреза на шашмуре можно предположить, что открытое расположение отверстия на самой макушке головы являлась условием, обеспечивавшим возможность свободного выхода души. На ноги надевали носки, сшитые из льняного полотна, и связанные из льняной пряжи тапочки.

Саван и «покрышки» изготавливали из сурового льняного полотна. Шили саван из перегнутого поперек куска холста, который спереди немного скашивали, чтобы лицо покойника оставалось открытым. Сзади, между краями перегнутого полотна, вшивали прямоугольный кусок ткани. По свидетельству информаторов, покойника, завернутого в саван, у них не перевивали. Снизу под саван и сверху на саван укладывали «покрышки» — прямоугольные полоски холста длиной в человеческий рост из изгребного льна.

Особенности погребального костюма русского старообрядческого населения Солонешенского района в значительной степени определились этническими традициями, присущими проживающим здесь двум конфессионально-этнографическим группам: «кержакам» и «полякам».

У «кержаков» с. Солонешного, по свидетельству информатора Н.Я. Пермяковой, 1894 г.р., также отсутствовал обычай завязывать саван веревкой, что считалось «поляцкой модой». Женская «смертная» одежда состояла из **рубахи, сарафана, шашмуры**, двух **платков**, вязаных **чулок, тапочек, савана**. У Пермяковой туникообразного покроя рубаха, сшитая из одного куска полотна (коленкора), была слегка раскошена книзу. Пришитые к стану рукава выкроены из немного кошеного полотна и клина.

Косоклинный сарафан («горбач») сшит из прямых заднего и переднего полотен и четырех клиньев, расположенных по два между прямыми полотнами. Подол сарафана приспособлен на кокетку («перелинку»), которая с изнанки подшита холстяной «подоплекой». Такой покрой сарафана был распространен в повседневном костюме у «кержачек» Сростинской волости как более поздний вариант бытовавшего ранее глухого сарафана.



Сверху покойника завертывали в саван: у женщин края савана перебрасывали справа налево, у мужчин — наоборот. На голову женщинам надевали шашмуру в виде вышеописанной шапочки и два платка: один завязывали на затылке и другой — под подбородком. Заготавливали два коленкорových лоскута — нижний и верхний, сшитые из холста носки, вязанные из льняной пряжи тапочки, техника вязания которых «елочкой» аналогична обнаруженной археологами в одежде русских в сибирских погребениях XVII в. [Окладников, Деревянко 1973: 419].

У «поляков» с. Топольное Солонешенского района был подробно изучен погребальный комплекс информатора П.Ф. Максимовой, 1904 г. р., который включал **рубаху** из холста, ситцевый **сарафан**, **чулки**, **тапочки**, **саван**, **поясок**, **шашмуру**, два **платка**. Старинного покроя «смертная» рубаша с прямыми поликами по утку основного полотна и широкими кулеобразными рукавами во многом напоминала рубахи староверов долин рек Убы и Ульбы, Зыряновского района Восточно-Казахстанской области, т.е. тех мест, где также живут потомки «поляков».

Сарафан также старинного покроя. Подол его выкроен из двух передних, немного скошенных сверху полотен и одного заднего, по бокам которого с каждой стороны вшито по одному клину. Этот сарафан имеет относительно широкие лямки, упрощенную прямоугольную форму спинки, выкроенной заодно с задним полотном сарафана, что связывает его с глухими покроями этого вида одежды. Сарафан подпоясывали пояском 1,5 см шириной, связанным из льняной пряжи. Примечательно, что еще одним поясом опоясывали усопшего под рубахой.

Головной убор у П.Ф. Максимовой включал шашмуру и два платка. Шашмура по внешнему виду представляла собой холщевый колпак высотой около 20 см с открытым верхом, собранным «на вздержку». В передней части шашмуры проложены три обруча из скрученных холстинок, закрепленных строчками; внизу убор также стягивался гашником. Сверху шашмуры повязывали два платка (называвшиеся «покрывало», «покрыло»): один белый, свернутый на угол концами назад, поверх черный, с распущенными по спине концами. Спереди же концы черного платка перекручивали «крест-накрест», но не завязывали узлом.

Тапочки шили из грубого холста низкого качества. При этом выкраивала две передние детали и одну нижнюю — подошву, которые соединяли между собой швом «втачку». По верхнему краю тапочек в трех местах пришивали петли-шлёвки с продернутыми веревочками, завязывавшимися сзади. Такие тапочки обували поверх связанных при помощи одной иглы из льняной пряжи чулок (до колена, без пятки). Саван сшивали из двух полос ткани.

У «поляков» для свивания покойников существовала веревка — «жичка» — из черной или коричневой домопряденой шерсти. Но при этом «повивания» в виде уложения трех крестов (на груди, животе, ногах), как это делали некоторые группы кержаков этого же района, у них не практиковалось. Подложив жичку под плечи покойника, укладывали ее в форме креста со свободно болтающимися концами. Этот способ свивания указан информатором с. Сибиричиха И.П. Жихаревым, 1894 г. р., как очень старинный. После свивания покойника снизу, под него, и сверху укладывали две холщевые полоски ткани — «холстинки».

В старину на шею умершему вешали, как сообщали информаторы из с. Сибиричиха, гайтан в виде плетеной из холщовых ниток косички, на них висели «ушакопка», с помощью которой человек при жизни чистил уши, и крест. Подобные гайтаны-амулеты с крестами и копоушками прослеживаются и в археологическом материале, в славянских курганах XI–XII вв., когда русская деревня еще в значительной массе своей была языческой и покойника, согласно представлениям того времени, снабжали для загробной жизни всем необходимым [Седов 1982: 267].

Наслоение различных по времени возникновения элементов можно проследить в погребальной одежде тех семей, где совместно проживали и «кержаки», и «поляки». К таким сложным по составу семьям относилась и семья информатора А.Е. Прокопьевой, 1882 г.р., из села Топольного. А.Е. Прокопьева вошла в «поляцкую» семью из среды «кержаков». В похоронном костюме Прокопьевой своеобразно соединились как разные элементы. Например, отсутствие узлов при повивании, узкие длинные лямки сарафана — «поляцкая» традиция. «Кержацкое» влияние прослеживалось в характерном туникообразном крое рубахи, в форме шашмуры.

Рубаха описываемого комплекса характеризуется оригинальным способом соединения рукавов со станом. Боковые края стана в месте пройм подрезаны на 2–2,5 см и, подогнутые внутрь, соединены с «подоплекой» (подкладкой). В образовавшуюся прямоугольную пройму вставлен рукав. Описанный прием соединения стана с рукавами на Алтае нигде больше не наблюдался. Воротник-«обшивка» в этой рубахе оторачивал ворот и завязывался на две завязки — «вязки».

Сарафан, входящий в этот комплекс, старинного покроя: прямоугольной формы спинка выкроена заодно с задним полотном. Холщовый саван сшит из четырех полос. На голову приготовлены два «покрывала»: белый платок, повязываемый концами назад, и черный, прямоугольной формы, концы которого перекручивали под подбородком.

В сибирский период жизни старообрядцев Васюганья и Северной Барабы погребальный костюм представлял собой традиционный для

северо-западных районов Европейской России комплекс с прямым сарафаном-«шубейкой». Информатор Ф.К. Пудова, 1910 г.р., приготовила себе **рубаху** из белой хлопчатобумажной ткани, **сарафан-«шубейку»** из белой хлопчатобумажной ткани, **платок** набивной, фабричной работы, **чулки** трико, современные, **носки** трико, современные, **тапочки** фабричного образца, современные, **саван** из белой хлопчатобумажной ткани, **ленты** шелковые, которыми «клали кресты на саван» (т.е., видимо, пеленали), **простынь**, чтобы постелить в гроб, **покрышка** для покрытия сверху. Кроме того, заготовлен «коленкор» в виде белой хлопчатобумажной ткани: ее отрезки дарили тем, кто нес крышку гроба.

Одной из информаторов, Е.К. Прокофьевой, 1914 г.р., припасены цветастые ленты и цветы на венки. Как она рассказывала, посмертно ей должны будут заплести одну, «девичью», косу с лентами и надеть на голову венки. Такие почести женщине будут оказаны в связи с ее жизнью «без греха» во вдовстве. По представлениям старообрядцев, вдовиц, проживших 25 и более лет в одиночестве, следовало хоронить и поминать девицами, т.е. приравнивать их к умершим девушкам — «Христовым невестам».

Таким образом, обнаруженные этнографические реалии свидетельствуют о том, насколько глубоки многие верования и связанные с ними обычаи, уходящие корнями к древним славянам времен Массуди (X в.) [Котляревский 1868: 73]. Наши материалы не только подтверждают живучесть погребальных обычаев, но и демонстрируют веру в то, что «изначальной» чистоты достичь можно и должно при жизни.

Особое внимание при изучении погребальных комплексов было уделено технологии, так как приемы обработки тех или иных деталей одежды традиционны, передаются из поколения в поколение и могут также служить дополнительным источником. Обычай шить «смертное» вперед иголкой, т.е. противоположно тому приему, каким изготавливается одежда для живого человека, отмечен во всех старообрядческих группах. По-видимому, такая технология изготовления «смертной» одежды отражала анимистические представления крестьян о возможности души умершего возвращаться в дом. Д.К. Зеленин объяснял это таким образом: если на покойника шить одежду так, как шьют ее обыкновенно (иглой к себе швом «втачку»), то, выйдя из могилы и придя в дом, он увидит одежду, сшитую так же, посчитает ее своей и уведет за собой и ее хозяйка [Зеленин 1916: 1252]. Вот почему все, что ни шьется для мертвеца, шьется «от себя» — так, чтобы острый конец иглы символически был обращен от шьющей к покойнику.

В погребальной одежде встречается также прием стыкового соединения прямых полотнищ косым стежком. Игла при этом захватывает с

обеих сторон одну-две нити. Представляют интерес указания нескольких информаторов на более детальную дифференциацию в изготовлении погребальной одежды: «смертное», заготавливаемое впрок, шили «через край» (т.е. встык), но если человек умирал внезапно, употребляли шов «живулька». Такое различие в изготовлении погребальной одежды, вероятно, связано с делением покойников на «чистых» и «заложных», когда одежду вторых, умерших внезапно или не своей смертью, выделяли особым приемом шитья. Кроме того, можно также заметить что шов «встык» — наиболее трудоемкий, требующий существенных затрат времени для попадания иглы в край стыкующихся полотен. Шов «живулька» выполняется быстро, без завязывания узелков и дает возможность моментально сшить одежду на внезапно погибшего человека (ср. «живулька» — «живой», «живо» — в значении «быстро»).

Обязательный элемент старообрядческого «смертного» костюма — саван, отсутствующий у прочего православного населения — является пережитком древней плащевидной одежды типа древнеславянского плаща («плащь» или «корзно»). По замечанию А. Котляровского, у этнографических групп Западной Польши и Поморья кашебов и куявских поляков мертвеца одевали в особое «смертное платье» — саван в виде рубахи. Этот саван, по мнению А. Котляровского, носил название, указывающее на древний языческий обычай трупосожжения [Котляревский 1868: 210].

Обычай свивания покойника, завернутого в саван, вероятно, восходит к мифологическим представлениям древности: выражение «нить жизни» пользуется гражданством почти во всех индоевропейских языках. По преданию, народившийся младенец войдет в среду живущих, когда его пуповина будет перевязана, что у славян обозначалось словом «повить». Течение человеческой жизни уподоблялось тянущейся нити, но едва «девы судьбы» разрывали ее, человек немедленно умирал [Афанасьев 1982: 362]. Таким образом, жичка, которой старообрядцы «повивали» саван, возможно, в их предоставлении символизировал отрезок жизни, который человеку был отпущен и который однажды «привязывал» его к жизни.

Указанные предания поясняют и мотивы обычая у старообрядцев не завязывать узлов в погребальной одежде: ни на платках, ни на нательном поясе, обязательно одеваемым под рубаху, ни на швейных нитках. Так как человеческая жизнь уподоблялась тянущейся нити, то затруднения, ожидавшие человека на жизненном пути, представлялись узлами, которые предстояло распутывать. Традиция избегания узлов, таким образом, имела значение и в одежде покойников, которые продолжали жизнь в мире мертвых.

Погребальная одежда отражала представления об особом, качественно ином состоянии умершего человека, его отличии от живущих. Представления об опасности для живых, сопутствующие этим взглядам запреты и обереги нашли отражение в цвете, покрое, технологии изготовления, комплектации обрядовых комплексов. Таким образом, анализ элементов похоронных комплексов позволяет раскрыть вопросы, связанные с традиционным мировоззрением, верованиями, наконец, оказать практическую помощь археологам в дифференциации православных и старообрядческих погребений [Самигулов 2005: 154].

### **Библиография**

- Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1982.
- Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia*. Прага, 1926. Roč. 5. Sešit 2.
- Котляревский А.О. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.
- Окладников А.П., Деревянко А.П. Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1983.
- Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974.
- Самигулов Г.Х. К вопросу о погребальном обряде русских Урала и Сибири XVIII в. // *Культура русских в археологических исследованиях*. Омск, 2005.
- Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск, 2003.
- Фурсова Е.Ф. Этнографические группы восточных славян в Западной Сибири: типология, идентичность, межкультурные взаимодействия // *Этнокультурное взаимодействие в Евразии*. М., 2006. Кн. 1.

*В.М. Кимеев*

## **ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ШОРЦЕВ**

Погребальный обряд шорцев под влиянием православия претерпел к началу XX в. некоторые изменения, но в целом продолжал сохранять элементы традиционных представлений о смерти, потустороннем мире и обрядовых погребальных действий как в доме умершего, так и на кладбище.

Жизнь любого человека, по воззрениям кузнецких татар — шорцев, полностью зависела от окружающих духов и божеств всех миров. Сам

человек лишь в немногих случаях непосредственно общался с духами, например, при «кормлении» духа огня, жертвоприношении духам-хозяевам во время промыслов и некоторым домашним духам-покровителям. Чаше же общение с духами и божествами происходило через посредника — шамана, особого избранника среди живущих на земле людей.

Человек обитает на средней земле в соседстве с многочисленными духами — хозяевами мест: тайги, гор, рек, озер. Причем эти духи обычно представляются антропоморфными существами, почти ничем не отличающимися от людей по образу жизни. Наибольшим почитанием у шорцев пользовались духи гор — *таг эзи* и воды — *суг эзи*. Они представлялись в образе мужчин-охотников или нагих женщин с длинными распущенными волосами. Водный дух часто виделся в образе рогатого черного человека [Дыренкова 1940: 438].

Ульгень вместе со своим братом Эрликом, который в мифологии шорцев олицетворял злое начало, сотворили мир и человека. Согласно легенде, Ульгень сотворил солнце, луну, звезды, ровную землю и на ней реки. Эрлик, злое божество, поставил на земле горы. Затем Ульгень создал птиц и зверей, человека, но душу его, как ни старался, создать не мог. Он позвал Эрлика и попросил помочь, на что тот ответил согласием, но поставил условие, что созданная душа будет принадлежать ему, а телом пусть владеет Ульгень. Поэтому кузнецкие татары верили тому, что Ульгень и Эрлик равны между собой и их власть над человеком одинакова. Счастье, здоровье, богатство — это воля двоих, а не одного существа. Даже очевидное зло: болезни, несчастья — определяются обоими началами [Анохин АИАЭ. Ф. 11, оп. 71, л. 33].

Согласно легендам, Эрлик по воле Ульгения был изгнан с поверхности земли в подземный мир, где он властвует до сих пор. В подчинении Эрика находятся его помощники *айна*. Это злые духи, которые забирают душу человека, чем причиняют ему болезнь и смерть. В нижнем мире находится загробный мир, где обитают души умерших людей *кормесы*, служащие, как и *айна*, Эрлику [Вербицкий 1893: 118].

По представлению шорцев душа умершего продолжала существовать в потустороннем мире в других ипостасях, которые на русский язык переводятся как «душа»: *тын*, *кут*, *слоне*, *узют*.

*Тын* — жизненность происходит от *тынын* — дышу. Это духовное свойство, которое присуще не только человеку с самого его рождения, но и животным, птицам, растениям, камням. Тын исчезает, когда айна украдет душу *кут*.

*Кут* — это жизненная сила человека, его зародыш, ниспосланный Ульгением и воплощенный в утробе матери в красного червяка. Кут

дает начало бытию человека, остается с ним жить и расти. По другим представлениям, душу кут создал Эрлик и поэтому она — собственность последнего. Олицетворяя здоровье человека, душа постоянно подвергается опасности быть украденной одним из помощников Эрлика. Кут способна отделиться от человека во время сна, обморока или при сильном испуге. Она тут же становится добычей злых духов *айна* или *кермеса*, в результате человек заболевает. Возвратить кут может только шаман. Если же тому это не удавалось, наступала физическая смерть человека [Анохин 1929: 254; Кимеев 1981: 151; Функ 2005: 27–33].

Причиной смерти была алчность Эрлика или приговор суда, совершаемого сообщая Эрликом и Ульгеном. Смерть, причиненная жадностью Эрлика, считается неестественной, преждевременной, от нее есть возможность избавиться приношением жертв. Смерть же, вынесенная в приговоре суда Эрлика и Ульгена, предопределена и считается неизбежной [Очерки культуругенеза... 1994. Т. 2: 341].

*Сюне* как духовная субстанция появляется уже после физической смерти человека. Отделяясь от тела умершего, сюне блуждает по тем местам, к которым привыкла еще при жизни человека. Она издает вопли, слышимые живыми. Для ее улаживания в изголовье покойника ставили угощение. Сюне изгоняется из дома камланием на седьмой день после смерти, после чего она превращается в другую субстанцию *узют*, в течение года после смерти вплоть до последних поминок существует у возле живых родственников.

*Узют* — это не только душа умершего, но и название злого духа вообще. В течение года она приходит к жилищу бывших сородичей, сообщая о своем присутствии порывом ветра, вихрем, стуком. Если она добьется своей цели и проникнет в человека, то он сразу же заболевает. Провожают узют в мир мертвых дважды: на сороковой день и через год после смерти во время поминок [Кимеев 1989: 115].

Считалось, что в момент физической смерти у человека окончательно исчезала душа-зародыш, жизненная сила *кут*, ниспосланная высшим божеством *Ульгеном* и воплощенная в утробе матери в красного червяка (или ее съедали злые духи *айна*). По другим легендам, душу кут создал хозяин подземного мира Эрлик, и поэтому она его собственность. Олицетворяя здоровье человека, она постепенно подвергается опасности быть украденной одним из помощников Эрлика.

Убедившись в физической смерти, кто-либо из родственников убирал из-под головы умершего подушку, помогая исходить второй душе *тын*, символизирующей дыхание. Она присуща как человеку, там всем

другим живым и неживым объектам природы — растениям, птицам, животным и др.

В очаге зажигали огонь, а в изголовье на лавку ставили пищу и напиток для третьей души *сюне*. Она и раньше могла отделяться от тела умершего и блуждать по родным и любимым его местам.

В течение трех дней возле покойника сидели родственники, причитая и восхваляя поступки и характер ушедшего в мир иной [Анохин 1929: 259; Дыренкова АМАЭ. Ф. 3, оп. 2, д. 74]. Затем тело обмывали, переодевали в чистую рубаху и штаны и перекладывали в гроб, предварительно постелив на дно траву *азагат*. Гроб заранее выдалбливали теслом *адылга* из расколотого надвое ствола кедра. Уходящему в загробный мир клали чашку, ложку, мешочек с талканом, мужчинам — трубку и кисет с табаком [Адрианов 1888: 332; Анохин АМАЭ. Ф. 3, Оп. 2, Д. 37]. На кладбище гроб несли с помощью жерди и веревки, а зимой везли на охотничьей нарте, которую оставляли у могилы.

До распространения православия тело покойника зашивали в кусок кендыря (или завертывали в пластину из бересты) и подвешивали в ветвях кедра (или оставляли на специальном помосте, установленном на четырех столбах). Еще в начале XX в. встречались детские захоронения в деревянном ящике, укрепленном прутьями или веревками на дереве [Вербицкий 1893: 86; Дыренкова 1940: 438].

При наземном захоронении долбленный гроб заваливали в лесу валяжником или делали на поверхности сруб, куда помещали тело умершего с вытянутыми вдоль тела руками, и прикрывали его берестой.

Шаманов хоронили, как обычных покойников. Бубен и колотушку подвешивали на дереве у могилы, железные подвески с рукоятки бубна снимали и передавали наследственному шаману улуса. По легендам, в древности шаманов хоронили лицом вниз в заколоченном сосновом гробу, который оставляли в лесу, завалив ветками [Анохин АМАЭ. Ф. 2, оп. 1, д. 37].

Появившиеся с приходом православных миссионеров кладбища располагались обычно за улусом на горе. Могилу копали неглубоко, сооружая на дне жердяной помост. В низовьях Мрассу над могильным холмом дополнительно сооружали небольшой сруб, закрываемый досками. В ногах ставили деревянный православный крест. Могилу огораживали редко, в дальнейшем за ней не ухаживали [Дыренкова АМАЭ. Ф. 3, оп. 2, д. 74].

По окончании погребальной церемонии на могиле оставляли берестяную коробку с пищей для души умершего. Часть ее шаман разбрасывал по сторонам, как бы заманивая душу в царство мертвых. Для этих



целей у мрасских шорцев он закапывал рядом с надмогильным холмом специально вырезанную из кедра куклу — вместилище для души *сюне*. После камлания все возвращались за шаманом в юрту, стараясь запутать следы, бросая через левое плечо пихтовые ветки и бросая на тропе старый топор лезвием в сторону кладбища [Хлопина 1978: 76; Кимеев 1981: 157].

По приходе в дом умершего разводили в очаге огонь и готовились к трапезе. Шаман окуривал всех дымом лучины и камлал, «уговаривая» *сюне* не возвращаться. Перед дверью в юрту ставили два берестяных сосуда с брагой, мотыгу, на гвоздях развешивалась сеть *энгме*, чтобы блуждающая душа не пробралась в дом [Дыренкова 1940: 406].

Людей, умерших в результате несчастного случая, и самоубийц хоронили в земле на месте гибели или на окраине кладбища, крест заменяли осиновым колом. Труп заваливали камнями, чтобы душа не выбралась наружу и не вредила живым.

На седьмой и сороковой день, а также год спустя после смерти справляли поминки по душе, которая теперь, по представлениям шорцев, трансформировалась в *узют*. В эти дни из соседних улусов съезжались многочисленные родственники с туесами араки и провизией. Часть напитков сливалось в один большой туес, а вареное мясо выкладывалось на большое деревянное блюдо. Родственники во главе с шаманом уносили все это на могилу, у которой разводили костер.

Кам (шаман) совершал обряд, брызгая аракой и бросая куски мяса в костер и на могилу. Остатками он угощал сородичей, не забывая и о себе. По возвращении в улус пирушка продолжалась до уничтожения всех привезенных припасов.

На сороковой день в доме умершего шаман снова устраивал камлание *узюту*. Каждый относил чашки с пищей и туеса с аракой на западную окраину улуса. Там угощение складывалось в одно деревянное блюдо, край которого обламывали. Разводили костер, бросали в него левой рукой кусочки мяса и окропляли аракой. Шаман при этом неистово камлал с корнекопалкой *озутом* (если покойницей была женщина) или с топором (если это был мужчина). Когда угасал костер и кончались припасы, все расходились [Дыренкова 1940: 333–345].

Последние поминки проводились в годовщину смерти, когда *узют* навсегда спроваживали в мир мертвых. Ночью шаман отправлял душу вниз по реке на специальном плоту из стеблей борщевика с веслами, разведя на нем небольшой костер. Он в процессе камлания угощал *узют* аракой и мясом, заманивал душу на плот, кладя туда листья табака. Затем обрызгивал все это аракой и спускал плот вниз по реке. Некоторое

время сопровождал плот берегом до указанного при камлании места. Дальше душа плыла на плоту в одиночестве по черной дороге смерти **кара-чол** в загробный мир [Дыренкова 1940: 337; Хлопина 1978: 76].

### **Библиография**

- Анохин А.В. АМАЭ. Ф. 11. Оп.1. Д. 72. Л. 76  
Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII.  
Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.  
Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.  
Кимеев В.М. Традиционные черты погребального обряда шорцев бассейна Мрассу // Молодые ученые и специалисты Кузбасса в X пятилетке. Кемерово, 1981.  
Кимеев В.М. Шорцы. Кто они? Кемерово, 1989.  
Кимеев В.М. Погребальные сооружения долины Мрассу в Горной Шории как индикатор процессов культурогенеза // VI конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. СПб., 2005.  
Кимеев В.М. Религиозные верования шорцев // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 2005. Вып. 7.  
Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.  
Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.

*О.П. Игнатьева*

## **СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ УЛАГАНСКИХ ТЕЛЕНГИТОВ**

В 2006 г. в ходе экспедиции в Республику Алтай было проведено этнографическое обследование теленгитских поселений Улаганского района. Район выбран для работы как предполагаемая зона наименьшего контакта алтайцев с русским населением. Опросы и фотосъемка проводились в населенных пунктах Балыкча, Коо, Балыктуюль, Язула, Саратан, Кара-Кудюр, Улаган, Чибиля. Подавляющее большинство жителей указанных поселений относятся к группе улаганских теленгитов.

В ходе обследования выявлено, что часть населения района, особенно проживающая в поселках Балыкча, Коо, придерживается православия, это объясняется деятельностью Алтайской духовной миссии,

одна из ставок которой до революции находилась в непосредственной близости от этих селений при слиянии рек Чемала и Башкауса. Много православных и в поселке Балыктуюль, где есть действующая церковь. В остальных поселениях района влияние православия не столь очевидно, а население преимущественно придерживается традиционных верований.

Основными способами погребения у теленгитов Улаганского района были известные исследователям *корумдан* — обкладка тела покойного мелкими камнями и *укнектен* — захоронение в срубке [Шатинова 1981: 98]. Для захоронения выбирали уединенное место.

С началом христианизации появились кладбища, на которых умерших хоронили по христианскому обычаю, в земле. На могилах ставили деревянный православный крест, а саму могилу обносили довольно высоким штакетником. В д. Язула такое кладбище оказалось практически в центре поселка, разросшегося и сместившегося за последние десятилетия. Кладбище выглядит заброшенным, большая часть крестов вынута из земли и положена в оградах. Старое кладбище не считается особо «опасным» местом. Для теленгитов даже характерно присловье: «Лучше заночевать на кладбище, чем в заброшенном доме».

Посещение могил после завершения годовичного поминального цикла для алтайской традиции нетипично. Более того, это считалось нежелательным. В современной ситуации алтайцы, как и русское население республики, хоронят умерших на кладбище, ставя на могиле памятники. Относительно недавно под влиянием русских начала складываться традиция хождения на могилу и после годовщины смерти. Алтайцы осознают, что обычай этот является заимствованным, и относятся к нему неоднозначно. С одной стороны они опасаются потревожить усопших, с другой — полагают правильным ухаживать за могилами на кладбище, ссылаясь на поведение русских соседей.

Сакрально опасными местами считаются могилы камов; их располагают как можно дальше от поселения и посещаемых мест. Старая могила шамана расположенная на некотором расстоянии от деревни Чибиля, в районе сенокосных угодий, до сих пор является местом отчуждения. Жители, заготавливающие сено неподалеку от этого захоронения, избегают к нему приближаться, хотя и проявляют интерес. Из бесед с информантами (мужчинами в возрасте 30–40 лет) следует, что среди мальчишек считалось особой доблестью заглянуть в такую могилу, а затем поведать об увиденном, снабдив рассказ фантастическими подробностями.

Членам экспедиции было предложено подойти к могиле кама, предварительно привязав к лиственнице, растущей неподалеку, полосы белой ткани — *жалама*. Эти матерчатые ленты являются одним из наиболее распространенных подношений духам местности. Обычная длина их — приблизительно от кончиков пальцев до локтя жертвователя при ширине в два пальца. Ткань для изготовления таких подношений алтайцы всегда берут с собой в дорогу, обычно прячут на груди и рвут на полоски на месте жертвоания. Вблизи могила кама представляет собой прямоугольный бревенчатый сруб в два венца, «с остатком», довольно сильно заросший травой. Вопреки предположениям местных жителей ни костяк, ни погребальный инвентарь не сохранились.

Погребение с конем — одна из древнейших традиций алтайцев, унаследованная ими от предков. В представлении носителей культуры конь должен был сопровождать умершего в загробный мир и там служить ему верховым животным. Заклание коня осуществлялось обычно в ходе погребального обряда, хотя иногда могло быть отсрочено и произведено во время обрядов поминовения. По данным исследователей, туша коня оставлялась на могиле в полной неприкосновенности [Шатинова 1981: 99].

В трансформированном виде обряд заклания коня в ходе погребально-поминальных ритуалов был зафиксирован членами экспедиции в поселках Язула и Саратан. На окраине поселка Саратан в непосредственной близости от дороги расположена небольшая лиственничная роща, в которой на деревьях на высоте человеческого роста и несколько выше закреплены отрубленные конские головы, хвосты и нижние суставы конечностей с копытами. Останки в различной степени затронуты тлением, и нет никакого сомнения в том, что часть из них висит в роще недавно. Насколько можно судить, головы и части тел принадлежат коням различных мастей. На окраине Язула также обнаружены вывешенные конские головы.

У местных жителей удалось выяснить, что в случае смерти мужчины его любимого верхового коня забивают способом *шукишупат*. Животное спутывают, валят на землю и наносят ножевой удар в затылок, между первым шейным позвонком и основанием черепа. Делается это, по словам информантов, для того чтобы умершему было на чем ездить на том свете. Сейчас мясо коня, заколотого на поминки, употребляют в пищу, но помнят, что раньше так не поступали, а оставляли нетронутую тушу лошади у могилы, завалив ее камнями. Также хорошо помнят, что вместе с покойным клали седло и полное конское снаряжение. В советское

время хоронить человека вместе с конем было практически невозможно, но животное все-таки закалывали. Видимо, вследствие этого и произошла трансформация традиции.

В случае смерти женщины забивают корову, а части туши, не идущие в пищу, закапывают. С конем, по словам информантов, так поступать нельзя, поэтому, вывешивая останки животного на лиственнице, «на восход солнца», его как бы хоронят. Вероятно, подобных похорон в некоторых случаях удастаиваются и верховые лошади, павшие своей смертью.

Направление «на восход» указывает на то, что в культуре улаганских теленгитов конь ассоциирован с верхним миром, поэтому трактовать заклание лошади как жертву духам нижнего мира вряд ли возможно. Нижнему (загробному, посмертному) миру соответствует направление «на закат». Так как усопшего в традиции хоронили, ориентируя головой на запад, ни один теленгит, знающий традиции, не ляжет спать головой в этом направлении и не позволит гостю-инородцу этого сделать. Помня о роли коня в погребальной обрядности, теленгиты, в отличие от алтай-кижи, никогда не забивают лошадей на свадьбу [Тадина 1995: 52].

Вероятно, в старой погребальной традиции намогильный столб мог рассматриваться как ритуальный аналог коновязного столба [Игнатъева 2005: 253], эта гипотеза находит косвенное подтверждение в оформлении памятника воинам, павшим во время Великой Отечественной войны, расположенного в деревне Коо. С двух сторон от мемориального камня установлены коновязные столбы. Весь памятник обнесен забором из штакетника. По всей видимости, памятник выступает в роли кенотафного погребения и снабжен соответствующими атрибутами.

Итак, современные погребальные обряды улаганских теленгитов, несмотря на трансформацию традиции, сохраняют ряд архаических, самобытных черт.

### **Библиография**

- Игнатъева О.П. Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла у южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2005.  
Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. Горно-Алтайск, 1995.  
Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

## К ВОПРОСУ О ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ У ХАКАСОВ

Тема смерти — фундаментальная категория миропонимания каждого этноса. В традиционной культуре воззрения о смерти являются одними из основных детерминант жизненных ценностей и ориентиров в поведении людей. Вера в возможность существования человека (души) после смерти в ином мире определила появление специального ритуального комплекса. Похоронно-поминальная обрядность имела целью обеспечить умершему благополучный переход в инобытие, а также сохранить баланс между этим и потусторонним мирами.

В хакасской традиции смерть воспринималась как явление закономерное и неподвластное человеку. «*Iki olim polbas, nirden os polbas-сын*» — «Два раза не умирать, одной не избежать» [Хакасские пословицы... 1960: 62–63]. Вопреки вечному и неизменному закону, ведущему все живое к естественному концу, люди стремились сохранить о себе светлую память:

*Хуруп таа парза, кёлннн оды халар,*

— (Если) озеро высохнет,  
то на дне его трава останется

*Ол тее халза, хыйганын ады халар.*

— (Если) умный человек умрет,  
(то) имя его останется

*Пай кизиннн изи халар,*

— У бая богатство останется

*Хыйга кизиннн ады халар.*

— У умного имя останется.

[Там же: 44–45].

Завершение земной жизни приравнивалось к окончательному уходу души из тела. Хакасы определяли наступление смерти по прекращению дыхания и отделению *тын* (одна из душ, переводимая как «душа-дыхание»). По мифологическим представлениям, записанным В.Я. Бутанаевым, «в момент смерти человека душа — тын — отрывается и, превратившись в птицу (у взрослых в журавля, у детей в ласточку, у сказочных богатырей в девять жаворонков или в кукушку, у врагов в дятла и т.д.), улетает в сторону заката солнца, где находится страна мертвых (узют чир)» [Бутанаев 1988: 107]. По нашим данным, душа — *тын* — могла иметь образ нити, вылетающей (выползающей) изо рта [Бурнаков 2003: 16]. Нередко душу скончавшегося человека видели в образе маленького облачка. «Рассказывали, что у человека из головы вылетает душа в виде облачка, похожего на маленький па-

рашют» [ПМА 2005, Мамышева М.Н]. «Человек умирает, *тын* (душа) выходит как пар» [ПМА 2000, Асочакова А.Д.].

Одним из признаков скорой кончины человека было охлаждение тела, начинавшееся с конечностей. С целью определения времени смерти кто-то из родственников притрагивался к ногам умирающего. При приближении смерти человека опускали на специально подготовленную кошму, находившуюся на полу (*хатыг чирге чатырарга* — букв. класть на твердую землю), где он и умирал. Считалось, что если человек умрет на «мягкой» кровати, то его *хут* (душа) с трудом покинет тело [ПМА 2005, Бурнаков А.А.]. У хакасов распространена традиция при прощании с покойным родственником касаться руками его ног [ПМА 2005, Побызаква Н.Е.].

Пространственные перемещения, выражающиеся в опускании на землю умирающего, должны были способствовать скорейшему наступлению его смерти. По всей видимости, это имело целью облегчить душе поиск пути «к местопребыванию мертвых, расположенных под землей» [Ван Геннеп 2002: с. 138]. Между тем это обрядовое действие могло также символизировать возвращение человека в лоно матери-земли. «Земля — богиня плодородия, помогает рождению, зачатию, смерти» [Еремина 1991: 128]. Весьма уместным является высказывание М.М. Бахтина: «Снижение значит приземление, приобщение к земле. <...> Снижение роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее: оно амбивалентно, оно отрицает и утверждает одновременно» [Бахтин 1965: 26]. Действия, совершаемые в момент смерти, были направлены на отделение не только души от тела, но и самого человека от окружающих его людей. Если умирающий (мужчина) долго мучился в агонии, то проводили специальный ритуал. После захода солнца брали конскую узду и бросали ее вверх в дымовое отверстие юрты (*тунук*). Затем узду клали в западной стороне юрты [ПМА 2005, Бурнакова Л.А.]. По традиционным верованиям хакасов, конская узда имела непосредственную связь с душой мужчины, а также с его жизненной удачей. Считалось, что если отдать узду чужому человеку, то можно лишиться «*талан*» (удачи) и даже умереть. Когда мужчина заболел, посторонним людям категорически запрещалось притрагиваться к ней [ПМА 2005].

В народе верили, что тяжелая и мучительная смерть выпадает на долю тех, кто в своей жизни совершил много грехов и доставил людям страдания. К их числу относились *чекк-хамы* («поедающие» шаманы) и *сыбырагчи* (колдуны). Полагали, что их муки прекратятся лишь в том

случае, когда они передадут свой «дар» кому-либо из близких, что могло произойти путем обычного прикосновения рукой до избранного человека. Поэтому хакасы остерегались без необходимости прикасаться к таким людям [ПМА 2001, Кайнакова А.С.]. Тяжелой смертью умирали охотники, нарушившие промысловый этикет или погубившие запретное животное (*киліспес ан*) [ПМА 2005, Бурнакова Л.А.].

Практически в каждом хакасском *аале* (селении) были старики, «знающие слова», при помощи которых умирающий быстро переходил в потусторонний мир. С принятием христианства в ритуальную практику стали широко внедряться православные молитвы и обрядовые действия. Они по-своему осмыслились местным населением. Подобно шаманским призываниям молитвы должны были облегчить мучения человека и содействовать беспрепятственному препровождению души в потусторонний мир [ПМА 2005, Кольчикова З.Е.].

Умершему с открытыми глазами и ртом осторожно закрывают их, на глаза кладут монеты. Этот обычай находит объяснение в народных воззрениях о том, что такой покойник «высматривает» себе жертву. В доме занавешивают зеркала и блестящие предметы. Считается, что в них отражается потусторонний мир.

Опасение смерти и стремление дистанцироваться от нее, вероятно, получило свое отражение в вербальных конструкциях. Хакасы остерегались напрямую говорить о смерти и использовали метафоры, отражающие как пространственные перемещения, так и качественные изменения. Вместо обычного «*уреп парган*» (умер) говорили: «*сын чирзер парыбыстыр*» (ушел в истинную землю), «*тігі чирзер парыбыстыр*» (ушел в иной мир), «*тозыл парган*» (скончался), «*тілаас пол партыр*» (новость пришла), «*хомай пол партыр*» (случилось плохое).

Смерть как явление, имеющее связь с потусторонним и чуждым, тождественна рождению — появлению из инобытия. «Три наших понятия — “смерть”, “жизнь”, “снова смерть” — для первобытного сознания являются единым взаимно-пронизанным образом. Поэтому “умереть” значит на языке архаических метафор “родить” и “ожить”, а “ожить” — умереть (умертвить) и родить (родиться)» [Фрейденберг 1997: 64]. Вполне возможно, что именно эта точка зрения лежит в основе народных представлений о совпадении сроков рождения и смерти человека. «Человек, в какое время (час) рождается, в такое и умирает. Иче так говорила: “Я родилась ближе к вечеру и умру в такое же время”. Так и случилось, Иче умерла в 16.00 вечера» [ПМА 2005, Бурнакова Л.А.].

Омовение умершего являлось важнейшим актом отделения его от мира живых. Тело покойника обмывают, положив на доски недалеко



от порога. В старину умершего клали также и на кору лиственницы, располагая внутри юрты перед порогом [Бутанаев 1988: 108]. Мужчину обмывают старики, а женщину — старухи. В наши дни в связи с постепенным нивелированием традиций это правило по отношению к умершему мужчине соблюдается не так строго, как в прошлом. Используемую воду разливают в два таза. В первом тазу находится мыльная вода, а во втором — чистая. Обмывание покойника идет от лица к ногам. Волосы моют в последнюю очередь. Обмыв и ополоснув тело, его насухо вытирают полотенцем и накрывают покрывалом. «Страх перед враждебной силой мертвого поддерживался представлением о “нечистоте” трупа и всего, что было с ним связано» [Еремина 1991: 44]. Воду, которой обмывали покойника, выливают в место, «где не ходит ни человек, ни животное» за периферией человеческого пространства. Обычно для этой цели в стороне от жилого дома и хозяйственных построек рыли яму и выливали в нее использованную воду. Она считалась «мертвой» и чрезвычайно опасной для живых. В народе верят, что «если такую воду получают *сыбырагчи*, то с помощью нее они могут навести на человека порчу (*хомай ит саларга*). Человек может заболеть неизлечимой болезнью и умереть» [ПМА 2005, Кольчикова З.Е.; Бурнаков А.А.].

Следствием контакта с мертвецом считалось осквернение, требовавшее ритуального очищения. Людям, обмывшим тело покойного, ополаскивали руки, окуривали *ирбеном* (чабрецом) или *арчином* (можжевельником) и дарили им мыло и полотенце [Бутанаев 1988: 108]. Результатом омовения умершего являлось лишение его признаков принадлежности живым. Новое состояние закреплялось его переодеванием в одежду мертвых [Байбурин 1993: 108]. Одежду для покойника (*кибен*) готовили заранее, нередко сам человек, предчувствуя свою смерть, выбирал, в каком облачении он будет похоронен. Неукоснительным правилом являлось использование ношенной одежды. В народе считается, что новая одежда будет чужда человеку на том свете. Наш информант отмечал: «Одежда должна быть чистая, но чтобы при этой жизни он хотя бы раз ее одел. При этом она должна быть ношенная им. Абсолютно новую ни в коем случае нельзя надевать. Потому что он не носил ее, и его тело не привыкло к ней. На том свете он будет голый ходить и все время будет мерзнуть. Раньше всю посмертную одежду шили вручную. Есть такое поверье, что когда умрешь, на том свете будешь считать стежки (машинные строчки). Чем больше стежков, тем больше будет считать, тем дольше задержится на этом свете и в *сын чир* (на тот свет) не уйдет» [ПМА, Ачитаева К.К.].

В исключительных случаях, когда покойника все же одевали в новую одежду, обязательно делали на ней надрез в виде тамги [ПМА 2005]. Надрезалась еще и поясная часть брюк (причем пояс снимали) и заканчивали разрезом воротника: «говоря: “*кибин а!*” — “возьми свою одежду»» [Бутанаев 1988: 109]. Намеренная порча вещей была обусловлена верой в перевернутость иного мира. Люди верили, что в потустороннем мире жизнь устроена наоборот, разломанная вещь приобретает целостность. В связи с этим рациональной представляется мысль М.Ф. Косарева о том, что «у порчи могильных вещей был еще один смысловой аспект: любая часть — зародыш целого. То, что являлось частью в мире живых, может стать целым в мире мертвых (и наоборот?)» [Косарев 2003: 150].

Облачение покойного в одежду ярких цветов избегали из-за того, что такой наряд может не понравиться представителям потустороннего мира [ПМА 2004, Тасбергенова Н.Е.]. Нижнее белье, а также рубашку и платье надевали навыворот, при этом срезали часть пуговиц. Обряд разрезания одежды в хакасском языке имел специальный термин «*кён-де*» [Бутанаев 1988: 108]. Таким образом, переодевание реализовывало собой идею трансформации сущности человека. «Обрядовому переодеванию, одежде “переходного” периода придавалось в семейных обрядах огромное смысловое значение — это одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему “возрождению”» [Еремина 1991: 143].

До тех пор пока не был готов гроб, умершую женщину клали на почетное место поперек пола, но вдоль матицы, а мужчину вдоль пола, ногами к дверям [Бутанаев 1988: 109]. Особое положение покойника в пространстве дома выделяло умершего и отделяло его от живых [Байбурин 1993: 110]. Сам дом на период погребально-поминального цикла считался «нечистым». Как верно замечает В.И. Еремина, «нечистым» объявлялось жилище, в котором произошли смерть или рождение, а потому оно по возможности удалялось от окружающих [Еремина 1991: 45]. «Нейтрализация» опасности, исходящей от такого жилища, происходила путем магических средств защиты. При этом большое значение придавалось порогу как символической границе между домом и внешним миром, «своим» и «чужим» пространством. «После смерти человека с внешней стороны юрты под порог клали черемуховые ветки, а с внутренней стороны — топор или лезвие. Этим предохранялись от злых духов. В аале, где умер человек, до 40 дней двери всех юрт подпирались березовой палкой» [Бутанаев 1988: 111].

Изготовлением гроба (*хамды*) занимались люди, не имеющие близкородственных отношений с умершим. В подтаежных местах Хакасии

вплоть до 50-х годов XX в. хакасы использовали в похоронах гробы, выдолбленные из цельного ствола лиственницы или сосны [ПМА 2005, Бурнаков А.А.]. «Срубленное дерево привозили к дому. На месте рубки дров его раскалывали пополам и выдалбливали сердцевину. Поэтому во время причитания по умершему говорили: “Ты стал сердцевинной твердого дерева!”» [Бутанаев 1988: 109]. Как сообщали хакасы, «похоронить в деревянной колоде считалось делом почетным» [ПМА 2005, Бурнакова Л.А.; Бурнаков А.А.].

Выбор материала для гроба во многом зависел от родовой «породы» дерева. По сообщению М.С. Усмановой, в отдельных *аалах* (село Усть-Киндилра) аналогом гроба выступал сплетенный из тальника короб [Усманова 1980: 112–113]. В прошлом богатых нередко хоронили в ирбитских сундуках, надставив их досками по росту покойного [Там же: 110; Бутанаев 1988: 109]. Отголоски обычая изготовления гроба из расписанных сундуков мы находим в такой форме устного поэтического творчества хакасов, как *тахпахи* (короткая лирическая песня)

Хостан иткен хомдым.	— Прекрасно украшенный мой гроб
Ходырылып халзын ол чирде;	— Пусть развалится в сырой земле
Хада чуртирга сагынзан,	— Если вместе жить думаешь,
Сагып алгайзын, аарличаам	— Подождешь меня, дорогая

Сырлап иткен хомдычаам	— Покрашенный мой гроб
Сырынан халзын ол чирде	— Пусть с краской останется в сырой земле
Сынап чуртирга сагынзан,	— Если вправду думаешь жить (со мной)
Сагып алгайзын позымны	— Подождешь меня (самого)

[Хакасские народные тахпахи... 1980: 34. Выделено мной. — В.Б.].

В наши дни в связи с внедрением в традиционную обрядность элементов общегражданского способа захоронения гробы изготавливаются из досок. При этом традиционно стружки засыпают на дно гроба и в подушку для покойника. Стружки как элемент природного в культурном обладают промежуточным статусом [Байбурин 1993: 110], а значит, несущим в себе потенциальную опасность. «Наступать на них нельзя, иначе человек заболает» [Бутанаев 1988: 109]. Сверху застилали белую простыню. В последнее время в подушку зачастую кладут ношеную одежду умершего [ПМА 2005].

Покойника в гроб помещают пожилые мужчины. По данным В.Я. Бутанаева, в прошлом руки покойного протягивали вдоль туловища, при этом пальцы рук перевязывались белой лентой [Бутанаев 1988:

110]. В современности имеет распространение обычай связывания рук и ног. Вполне возможно, что данный обычай явился заимствованием у восточно-славянского населения. Не исключено, что «связывание рук и ног является способом выражения “культурными” средствами того, что свершилось на уровне “природы” — утрата способности действовать с помощью рук и ног» [Байбурин 1993: 109]. Руки связываются лентой (веревкой) на груди, причем правая рука находится сверху.

При выносе тела из дома или в процессе погребения эти ленты стараются незаметно снять. По народным воззрениям, они обладают магической силой и приносят *талан* (удачу), и потому обладатели таких лент прячут их внутри дома в укромном месте. Кроме того, они используются в качестве апотропея и помещаются у входа в дом. «Если *сыбырагчи* (колдун) придет сделать семье зло, то вход в дом ему будет преграждать гроб. Он подумает, что до него кто-то уже успел “сделать” (навести порчу. — *Б.В.*) и стороной обойдет это жилище» [ПМА 2005, Бурнаков А.А.]. Повязки стремятся приобрести женщины, чьи мужья имеют крутой нрав и занимаются рукоприкладством. Заполучив ленту, женщины вшивают ее в воротник одежды супруга со словами: «Будь спокойным, как покойник» [ПМА 2005, Кольчикова З.Е.]. В народе верят, что такие ленты имеют способность отворачивать супружескую неверность. Стоит отметить, что бытует и другое поверье, связанное с возможностью использования этих предметов в колдовских манипуляциях. «Некоторые люди остерегаются того, что лица, занимающиеся колдовством, при помощи веревок могут навести порчу, поэтому связанные ленты некоторые помещают вместе с покойником в гробу» [ПМА 2005].

Для умершего накрывают отдельный стол. Каждый прибывший на похороны родственник кладет в чашу для покойного угощение и ставит *хабах* (спиртные напитки). На стол обязательно ставится чай с молоком, кладутся кондитерские изделия, отваренные куски мяса, костный мозг, печень, почки, мясо курицы (для женщины) или петуха (мужчины), иногда баранья голова [ПМА 2005]. На стол запрещается класть первые два ребра, голень, лопатки, края грудинки [Бутанаев 1988: 111], а также рыбу. Кроме того, нельзя оставлять на нем вилки, ножи и другие острые предметы, т.к. *сюне* (одна из душ, проявляемая при смерти человека) может наколоться [Там же]. Стоит отметить, что близкие родственники умершего в течение семи дней после его смерти не ели ни печени, ни сердца заколотых домашних животных, опасаясь, что у умершего будут болеть печень и сердце [Катанов 1907: 357]. Это правило не распространялось на остальных людей.

На похоронах забивали крупный рогатый скот. Животное, которое закалывали на похороны в честь умершего, называли «*тёоги*» [Бутанаев 1988: 111]. В качестве *тёоги* для мужчин выступал бык, а для женщин — корова. При разделке туши кости рубить запрещалось, расчленяли по суставам. Сохранение целостности костяка несло в себе семантику возрождения и непрерывного воспроизводства скота, а в некоторых случаях *тёоги* выступал еще и в качестве ездового животного в загробный мир. «Умершую увозят (на тот свет. — В.Б.) на том животном, которое было заколото к ее смерти. Это поверье, может быть, лежит в основе обычая до истечения трех дней не ломать костей такого животного» [Майнагашев 1915: 284].

В течение всего срока до погребения покойника не оставляют одного дома. В двенадцать часов ночи накрывается стол для тех, кто будет находиться возле покойника. Эти люди должны бодрствовать всю ночь до рассвета. По сообщению Н.Ф. Катанова, «если кто-нибудь заснет, то придет тень умершего человека и задушит его» [Катанов 1907: 559]. На ночь покойника закрывают покрывалом.

В старину, специально приглашали сказителя, который всю ночь должен был играть на *чатхане* (хакасский струнный инструмент) и рассказывать *алыптыг ныхмах* (героические сказания). В традиционной культуре музыка выполняла связующую функцию между «этим» и потусторонним мирами, являлась средством общения с предками и божествами и одновременно обладала апотропеической силой [Велецкая 1978: 150–151]. «Исполнение алыптыг ныхаха было направлено на удовлетворение потребностей души умершего человека с последующими почитаниями его с целью задабривания, а также с целью магического вызывания благополучия живым его родственникам» [Унгвицкая, Майногашева 1972: 60].

Архаичный обычай погребения в день смерти [Усманова 1980: 110; Бутанаев 1988: 111] в настоящее время не практикуется. Предание земле совершается на третьи сутки. Вынос тела происходит в послеобеденное время. В гроб кладется доля покойника — личные вещи, посуда, мешок с провизией и курительные принадлежности (если курил). Объясняя значение этого обычая, С.Д. Майнагашев писал: «За гробом человек также нуждается в пище, одежде и в различных предметах домашнего обихода. Поэтому погребение человека есть не что иное, как снабжение его всем необходимым в дальнейшей жизни, прощание с ним и отправление в новый мир» [Майнагашев 1915: 278].

Гроб выносят ногами вперед и устанавливают на лавки. При выносе тела «запиралось все, что можно было» [Там же: 279]. Вынос покойного

из дома знаменовал окончательный раздел между живыми и мертвым. Вместе с гробом из дома должно быть удалено все то, что затронуто смертью и не подлежит очищению. Покойник не должен взять с собой более того, что ему уже выделено [Байбурин 1993: 112]. С этой целью хакасы проводят обряд *хурайлааны* — магическое ограждение от умершего. Как пишет В.Я. Бутанаев, «смысл его заключается в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовая женщина (замужним нельзя) наливала молоко в деревянную чашечку, закрывала ее белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги с гробом со словами: “Хурай, хурай! (т.е. помилуй и спаси!). Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!”». Шествие она начинала с запада на восток против движения солнца (тискер). Бельтыры умершего мужчину обходили по движению солнца, а женщину наоборот. Со стороны восхода солнца вдовая женщина, совершавшая обряд, останавливалась и спрашивала: “Онар ба, тискер ба?” — т.е. Радость или печаль? Все присутствующие восклицали: “Тискер, тискер!”, т.е. печаль и горе» [Бутанаев 1988: 118].

В настоящее время обряд упростился, но смысл его сохранился. Пожилой мужчина (женщина) три раза обносит вокруг гроба по солнцу чай с молоком и дает отпить близким родственникам. После этого, гроб поднимают, а лавки роняют со словами: «Пусть такого больше не будет!» [ПМА 2005, Бурнакова Л.А.]. Затем тело вывозят на кладбище. С собой берут сшитый мешок, с пищей предназначенной для покойного. На кладбище перед тем как начать процесс погребения недалеко от могилы устанавливается стол, на который складывается «угощение», причем каждый из присутствующих должен отведать его. Затем разводят костер, в котором сжигают эту пищу. «На горе (кладбище. — *Б.В.*) сначала кормят *От-ичек* (Матушку-огонь). А только потом кормят покойника. Говорят так: “*Че, От-ичек, азыранмал!*” — “Че, матушка-огонь, вкуси пици!”. Все близкие должны покормить покойника. При этом в руке немного оставляют пищу, которую сами съедают» [ПМА 2005, Бурнаков А.А.]. Судя по всему, «приобщение к столу», предназначенному для умершего, имело цель оставления благодати, счастья и удачи аналогично ритуалу «*хурайлааны*».

В карманы одежды покойного кладутся деньги (*изебенге ача сарга*). В могилу для «выкупа» места бросались монеты (*уреп парган кизини чирин телирга*). «Один из братьев умершего бросал монеты “*чир толазы*” — т.е. для выкупа земли, на дно могилы, говоря: “Купишь себе землю!”» [Бутанаев 1988: 120]. После этого родственники уже оконча-

тельно прощаются с покойным. Гроб опускается на веревках, которые остаются в могиле

На третий день похорон в полуденное время совершается обряд «*нас тастирга*» — бросание головы крупного рогатого скота, забитого в честь умершего. Для этого обряда используется отваренная и обглоданная голова. Старики, изъявившие желание принять участие в обряде, поднимаются на гору, расположенную за деревней недалеко от кладбища, и бросают голову на запад со словами: «Возьми свою долю!» [ПМА 2005].

«На кладбище завершается ритуально выраженный путь покойника и вместе с ним путь Смерти. Но если для Смерти это перемещение является возвращением в свою “узаконенную” область, то для покойника — это путь из своего в чужое, не предполагающий возвращения в прежнем облике» [Байбурин 1993: 114]. Возвращаясь с кладбища, люди не оглядывались, т.к. считалось, что за ними может последовать *сюне* (душа) умершего. Вернувшись с похорон, люди умывались, окуривались дымом *ирбена* (богородская трава, чабрец), что символизировало очищение после контакта с миром мертвых. Затем приступали к поминальной трапезе. По народным поверьям, в ней принимал участие сам умерший. «Как живые на всех этапах похоронного обряда делятся с покойным, выделяют его долю, так и покойный на поминальной трапезе делится с живыми» [Там же: 118]. Позднее погребальная тризна способствовала тому, чтобы уберечь живущих от негативного влияния мертвых [Еремина 1991: 56]. Однако этим не исчерпывается семантика поминальной еды. В архаических культурах биологический процесс приема пищи, связанный с поддержанием жизни организма, приобретает сакральный смысл. Еда не просто питает тело, но и олицетворяет круговорот самой жизни.

Итак, в мировоззрении хакасского этноса смерть расценивалась как закономерный переход человека в иную форму существования — в качестве души «*сюне*» (*сюрон*). Для облегчения ухода души в инобытие применялись обрядовые действия: опускание на землю, подбрасывание конской узды, омовение, переодевание и снабжение необходимыми вещами, «долей» и т.п. Мифо-ритуальный комплекс хакасов содержит заимствования из христианства — молитвы, перекрещивание и многое другое, что способствовало по народным представлениям, «облегчению участи усопшего». В переходный этап с момента смерти и до процесса погребения все обрядовые действия были направлены на отделение умершего от живых, на наделение его соответствующим посмертным статусом. Данные воззрения основывались на вере в возможность негативного воздействия покойного на людей.

## Источники

ХВРиК БНЦ — Хранилище восточных рукописей и ксилографов Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН, инв. № 2051. Материалы полевых работ историко-этнографического отряда бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР за 1967 г.

## Библиография

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бурнаков В.А. Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 15–19.

Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107–132.

Ван Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. — М., 2002.

Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1907.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. — М., 2003.

Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. № 2. Вып. 2–3. С. 277–292.

Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972.

Усанова М.С. Хакасы. Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., С. 108–113.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

Хакасские народные тахпахи. Абакан, 1980.

Хакасские пословицы, поговорки и загадки (на хакасском и русском языках). Абакан, 1960.

*И.К. Кидиекова*

## ЖЕНСКАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ АТТРИБУТИКА ХАКАСОВ

Материалы, изложенные в этой статье, получены не специально, а во время экспедиций по сбору материалов народного искусства. Кроме того, это впечатления от участия автора во многих похоронных обрядах родственников, друзей и знакомых в Хакасии.

Во время бесед с информантами многие говорили о своем желании, чтобы их имена упоминались в печати в связи с кончиной и похоронами того или иного человека. Они объяснили это тем, что умер-



ший человек по произнесенным (написанным) именам может унести их душу — *хут*. Поэтому я, выполняя эти наказы и из-за собственного *азаныс* — стремления не навлечь кару — все материалы описываю без упоминания имен и живущих, и умерших.

Хакасы верят, что существует «мир умерших», он так же материален, как мир живых. Более того, живыми остаются сердце, печень, ноги, кости. В силу этого близкие родственники умершего в течение семи дней после его смерти не употребляли в пищу ни печень, ни сердце заколотых домашних животных, не дробили их кости, так как опасались, что у умершего будут болеть печень, сердце, кости [Катанов 1907: 357]. О представлениях хакасов о том, что умерший живет обычной жизнью, свидетельствует и такой факт: при новых похоронах на тот свет передают какие-либо вещи ранее умершим родственникам (если их не положили в гроб при погребении). Известия об этом непременно должны быть сообщены семье умершего. Так, во сне внучке умершая бабушка сообщила, что она у своей старшей тоже покойной сестры заняла при жизни деньги и нигде не может найти ее, чтобы вернуть долг. Тогда родственницы сожгли бумажные деньги на обрядовом костре, приговаривая: «Мы тебе посылаем больше той суммы, что ты просила, чтобы у тебя были деньги».

Особо отметим женскую погребальную атрибутику хакасов. Считается, что с прекращением детородного периода женщина должна быть готова к смерти, для чего она заранее приобретает необходимую одежду, ткань, обувь. Хакасскую покойницу обмывают старшие родственницы, ее укладыванию в гроб — *хамды*, волосы полностью закрывают платком, который она уже носила. Платье и обувь, в которые одевают покойницу, должны быть повседневными, практичными, обязательно ношенными при жизни. При этом пуговицы *тана*, крючки и прочие украшения снимаются или отпарываются и хранятся дома как символы жизни.

Приходилось наблюдать, как на хакасском платье с вышитым подолом старые женщины перед тем, как надеть его на умершую, в нескольких местах разрезали узор, чтобы нарушить непрерывный растительный орнамент. Нельзя согласиться с авторами труда «Архаические обычаи и обряды саянских тюрков» в том, что «покойного одевали в лучшую одежду, специально приготовленную для этого случая» [Бутнаев, Монгуш 2005: 159].

Ночью лицо покойницы покрывали тканью, которая становилась границей — *хыйыи*, т.е. краем между живыми и мертвыми [Вербицкий 1884: 159]. Вообще тело умершей женщины хакасы покрывали несколькими кусками разных тканей. Это делали, как правило, особо близкие люди, приговаривая «пу торчыдау сині чаапчам» — «этим шелком тебя

покрываю». Кусок «покрывающей» ткани не подшивался, был просто отрезанным. Ткань могла быть нарядной, новой или хранимой долгое время у тех, кто «покрывал» умершую.

При рождении ребенка у хакасов пуповину обрезает принимающая роды родственница [Кустова 2000: 97]. Когда умирала повитуха *kindik ixezi* — пуповинная мать, ее тело как своей «второй матери» покрывала тканью уже взрослая женщина, которой когда-то покойница помогла появиться на свет. Кроме нее, покрывалом тело умершей снаряжали близкие родственники, родственники второй и третьей линии. Это могли быть подруги умершей, те, кому она помогла или на кого оказала влияние. Возможно, таким способом живые защищались от уходящих, чтобы они не могли забрать их души. Тело умершей никогда не оставляли без «присмотра».

Моя старая тетя приехала ко мне из далекого аала, чтобы поговорить о том, как она хотела бы быть обряженной после смерти. Рассказала, какую одежду на нее надеть, что положить в гроб, у кого находится погребальный костюм. Я спросила, в каком гробу она хотела бы лежать, на что она ответила, что предпочла бы *хамды* (гроб-колода из лиственницы, родового дерева). В таких *хамды* хоронили до недавнего времени.

Как правило, лиственница привозилась заранее, еще при жизни человека. После смерти по размеру умершего сначала отпиливали третью часть поверхности для крышки *хамды*, выдалбливали сердцевину, а затем ложе. Стружкой из внутренности лиственницы застилали ложе и подушку. Головную часть *хамды* вырезали в виде носа лодки. Так же, как у многих сибирских народов, здесь получили отражение представления о загробном мире, путь к которому лежит по реке. Хакасы священными местами считают начала рек, родники, тогда как устья рек табуированы как путь в иной мир.

Строго следили, чтобы выдолбленный *хамды* соответствовал росту умершего. В одной семье, когда хоронили женщину, все заметили, что гроб был длиннее. Это вызвало неодобрение старых хакасов, так как могло повлечь следующую скорую смерть в этой семье.

Тело умершей в гроб помещали пожилые мужчины, те же, кто его делал. Руки покойной сначала связывали на груди, перед самым погребением их развязывали и вытягивали вдоль тела. Полоски ткани, которой связывали руки, рвали на маленькие кусочки и раздавали участникам похорон. Если женщина была благополучной, считалось, что эти полоски, пришитые под воротник или других местах одежды (обязательно невидимые), принесут благополучие, спокойствие и долгую жизнь. Вероятно, в этом проявлялось представление о «лучах-солнцах», связывающих живых с умершими.

В гроб умершей женщины у головы слева укладывали мешок с вареными кусочками мяса (с левой половины туши погребального телка), *талиан*, справа — молочный напиток айран. К ногам умершей укладывали «необходимые» в «другой жизни» мелкие принадлежности: предметы для рукоделия, ведения домашнего хозяйства и т.п.

Перед погребением открывали крышку гроба, приговаривая: «Посмотри на солнце, теперь ты уходишь в “истинный мир”». Старые женщины помнят, что гроб *хомды* не заколачивали гвоздями, обвязывали *ариамхы* — веревкой.

Одновременно с обрядом погребения у «головы» умершей разводили костер, где сжигали еду, принесенную на кладбище с поминального стола, куда каждый участник обряда складывал кусочки от своего *тулун* — набора продуктов, привезенных к этому событию. Сначала сжигали голову барана или домашней птицы, затем подбрасывали все остальные продукты «поминального мешочка».

Перед погребением давались наказы: «Не давай себя в обиду», «Оставайся такой же смешливой и радостной», «Помогай нам, отведи от нас беды» и т.д. Старшая из родственников проводила обряд трехкратного обхода гроба с окроплением айраном или аракой.

У хакасов существует обязательное ритуальное оплакивание умершей ее близкими родственниками. Этот древний обычай существует у всех народов Саяно-Алтая [Дьяконова 1975: 53]. Плач усиливается перед выносом умершей. В причитаниях родственники говорят о том, каким человеком была умершая, как они относились к оплакиваемой. Это можно считать одной из мер защиты от умершей, чтобы ее *сене* — посмертная душа — не задерживалась среди живых и спокойно уходила в иной мир [Материалы по шаманству алтайцев... 1924: 5].

В погребальных женских обрядах хакасов сохранилось много архаических черт, их можно отнести к стремлению родственников помочь умершей отправиться в мир мертвых, при этом смысл и назначения погребальной атрибуции — обеспечить ее дальнейшую жизнь в ином мире, а также оградить живых от возможного вреда «блуждающей» души умершей.

## Библиография

- Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1907. Ч. IX.  
Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.  
Вербицкий. В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.  
Кустова Ю.Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000.  
Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

## НЕТЮРКСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА ТУВИНЦЕВ

Традиционный погребальный обряд тюркоязычного населения Тувы характеризуется эклектичностью. Еще сравнительно недавно тувинцы практиковали различные варианты подземных, наземных и «воздушных» погребений<sup>1</sup>. На это повлиял целый комплекс причин. Среди них важную роль играли природные условия, так как тувинцы населяли горно-таежные, тундровые, степные и пустынные территории, а также социальная дифференциация и этническая неоднородность населения [Дьяконова 1975: 131–132, 147–148, 151–159, 162]. По-видимому, наиболее значительным оказался последний фактор, поскольку тувинский этнос — многокомпонентное образование, куда, помимо тюрков, входили монгольские, самодийские, кетские и тунгусские группы [Вайнштейн 1961: 26–34; Потапов 1969: 56–59; Сердобов 1971: 200–201]. К тому же окончательное формирование этноса произошло достаточно поздно<sup>2</sup>. Полиэтничность в полной мере отразилась на своеобразии тувинской культуры.

Основой похоронно-поминальной практики тувинцев явилась тюркская традиция. Благодаря ей в погребальный ритуал вошли такие характерные элементы, как погребения под невысокими каменными насыпями, сопроводительные захоронения домашних животных (как правило, лошадь, овца), детские скальные погребения, установление надмогильной стелы, обсыпание трупа и места похорон зернами ячменя, проса [Дьяконова 1975: 38–39, 56–57, 132–133, 151–156; Кубарев 2005: 21–22]. Пожалуй, некоторые способы транспортировки покойного тоже можно связать с тюркской средой. Это усаживание трупа верхом на лошадь, укладывание его поперек спины лошади и подвешивание сбоку лошади с использованием бревна-противовеса [Дьяконова 1975: 55, 105; ПМА 2005: 4].

Исследователи указывали на бытование у тувинцев и показательного оплакивания умершего — *сыгыт* [Дьяконова 1975: 53; Курбатский 2001: 149]. Ритуальный плач у тюркских племен был зафиксирован еще средневековыми китайскими хронистами и орхоно-енисейскими надпи-

<sup>1</sup> В 1921 г. вышел указ Народной Республики Танну-Тува о повсеместном переходе на ингумацию. С этого момента в тувинской погребальной обрядности отмечаются значительные заимствования из русскоязычной среды.

<sup>2</sup> Существуют две точки зрения на время сложения тувинского этноса — XVIII в. [Алексеев 1960: 311; Вайнштейн 1991: 12; Маннай-оол 2004: 126, 129] и середина XX в. [Сейфулин 1954: 155; Прокофьева 1957: 102, 110, 666].

сями [Лю Маоцай 2002: 21, 23, 41; Кюль-тегин 2003: 199, 215]. Оплакивание сохранилось у многих современных тюркских народов (алтайцы, хакасы, киргизы, казахи, татары) [Дьяконова 1975: 53–54, 155; Потапов 1991: 152–153; Фиельструп 2002: 98–100, 108, 115, 118–123, 128, прим. 3; Монгуш 2002: 75–76; Стасевич 2004: 83–85]. Однако в Туве оно приобрело узколокальный характер, бытуя только в отдаленных южных районах<sup>1</sup>. В целом же громкое, прилюдное изъятие горя воспринималось тувинцами как неприличное поведение.

Ряд черт тувинской погребальной обрядности не находит надежных параллелей в тюркском мире и указывает на заимствование из инокультурных традиций. Наиболее ярким элементом является обычай захоронения трупов в деревянных гробницах. Эти сооружения представляли собой бревенчатые или дощатые срубы, имевшие четыре стены, двускатную крышу, пол, иногда потолок. Нередко гробницы устанавливались на четыре столба. Возводились они в южных и западных районах для погребения лам и шаманов [Потапов 1960: 224–226, 230; Дьяконова 1975: 75–76, 80; Вайнштейн 1991: 263]<sup>2</sup>. В.П. Дьяконова, опираясь на разное название гробниц лам и шаманов — *сувурган* и *серы*, предположила их различное происхождение. Погребальные сооружения лам она связала с манихейством, принесенным в Туву уйгурскими завоевателями в 745–840 гг. [Дьяконова 1975: 117–118]. Безусловно, гробницы отвечали требованию манихейства, запрещавшему осквернять землю захоронением трупов. Однако все известные уйгурские погребальные памятники Тувы являются курганами с катакомбными или ямными могилами [Кызласов 1979: 158–197]. Тувинские же термины не обозначали собственно гробницы. *Серы* — это помосты, использовавшиеся для погребения шаманов, а *сувурган* (*субурган*), или ступа, — символ буддизма. Можно предположить, что оба названия отразили не различные истоки ритуала, а скорее процесс освоения одного и того же погребального сооружения адептами разных культов.

Деревянные «домики мертвых» с двускатной крышей были широко распространены в Сибири. Постройки, внешне подобные тувинским, использовались в качестве погребальных и надгробных памятников алтайцами, хакасами, сибирскими татарами, якутами, хантами, манси, ненцами, селькупами, нанайцами, ульчами [Потапов 1960: 230, 232; Соколова 1971: 230, рис. 13, 16; Дьяконова 1975: 81, 83; Семейная обрядность... 1980: 111, 136, 155, 179, 183; Зенько 2001: 203–204; Карапетова

<sup>1</sup> Термин *сыгыт* в тувинском языке обозначает высокотональный вариант горлового пения. Плач и рыдания именуется *ыы-сыы*.

<sup>2</sup> Впрочем, Г.Н. Потанин отмечал, что тувинцы и «тела простых людей кладут в деревянный сруб» [Потанин 1883: 36].

2003: 191; Селезнев, Селезнева 2004: 45; Федорова 2005: 173; Николаев 2005: 132]. Большинство из перечисленных народов населяли леса и горную тайгу. Видимо, первоначально срубные гробницы появились на лесных территориях и только позднее проникли в степные районы. В Туву эта традиция могла попасть в позднем средневековье вместе с самодийскими племенами. Новация распространилась достаточно ограниченно (южные и западные районы), вероятно, среди тувинских родоплеменных групп, смешавшихся с пришлым населением.

Много вопросов возникает относительно наземных погребений, особенно тех, когда умершие просто оставлялись на поверхности земли. Этнографы обычно связывают их с влиянием буддизма, широко распространившегося в Туве в XVII в. [Дьяконова 1975: 146; Семейная обрядность... 1980: 116–117; Монгуш 2002: 77]. Не вызывает сомнения, что буддийские миссионеры настойчиво внедряли этот способ погребения. Более того, в югозападной Туве закрепился тибетский вариант, заключающийся в предварительном расчленении трупа [ПМА 2006: 15]. Между тем А.А. Турчаниновым было высказано мнение, что наземные похороны были известны в Туве гораздо раньше. Добуддийская традиция отличалась тем, что покойного укладывали в ящик-гроб или сруб, установленный на землю [Отчет агронома... 2003: 182]. Это согласуется со свидетельством, опубликованным Н.Я. Бичуриным. По обычаю дубо, населявших в VII в. окрестности оз. Хубсугул, т.е. частично Восточную Туву, «покойников полагали в гробы и ставили в горах или привязывали на деревьях» [Бичурин 1950: 348].

Действительно, погребения в ящиках, колодах, гробницах, шалашах, под кучами хвороста или камней указывают на стремление обезопасить труп от быстрого уничтожения его зверями и птицами, что вступает в противоречие с главным требованием буддизма<sup>1</sup>. Даже существовавший кое-где в Туве обычай, условно называемый «выбрасыванием трупа» (когда умершего, перевозимого по степи или тайге, «теряли» [Кон 1936: 40; ПМА 2004: ч. II, 5; ПМА 2005: 4]), мало следует буддийским установкам, а в основном отражает укоренившийся в народе страх перед вредоносным влиянием мертвеца.

Косвенным подтверждением существования в Туве добуддийского похоронного ритуала служат наземные погребения ряда сибирских народов (алтайцы, сибирские татары, ханты, манси, ненцы, нганасаны, энцы, кеты, эвенки, эвены, нанайцы, ульчи, орочи, нивхи, юкагиры,

<sup>1</sup> Оставляли трупы с целью пожирания их животными не только буддисты, но и последователи зороастризма, манихейства, а также народы, не связанные с этими религиями — эскимосы, чукчи, камчадалы [Семейная обрядность... 1980: 211; Бойс 1988: 23, 57, 112, 264; Михайлова 2000: 86; Иохельсон 2005: 306].

чукчи, эскимосы, ительмены), малознакомых или вообще незнакомых с буддизмом, которые не ставили целью уничтожение трупов животных [Семейная обрядность... 1980: 102–103, 105, 119, 130, 144–146, 149, 152, 159–160, 175, 179, 183, 188, 190, 193, 195, 199, 204, 209, 221]<sup>1</sup>.

По всей видимости, буддийский способ похорон был довольно легко воспринят тувинцами, так как ему предшествовала древняя местная традиция.

Нетюркский характер имели и сидячие погребения центральных и западных районов Тувы. Правда сведения о них обрывочны и неточны. Подземный вариант сидячих захоронений был зафиксирован С.Р. и К.Д. Минцловыми в начале XX в. в пещере близ п. Чаа-Холь (современный Улуг-Хемский кожуун), а также при раскопках могил на р. Каа-Хем [Минцлов 1916: 297; Минцлова 1993: 81]. Если пещерное погребение можно предположительно отнести к буддийскому обряду, требовавшему усаживать труп «просветленного» в позу «лотос», то интерпретировать грунтовые захоронения из-за неудовлетворительного качества раскопок и описаний не представляется возможным.

Наземные сидячие погребения упоминаются в многочисленных рассказах тувинцев о сидящих мертвецах. И хотя информанты объясняют такое положение трупов процессами разложения мышечных тканей, не исключено, что этот способ похорон был заимствован тувинцами у монголов, которые практиковали его в XIII в. [Карпини 1957: 32], или у какого-то иного пришлого населения. Подобный обычай был известен в Сибири достаточно широко [Семейная обрядность... 1980: 120–121, 146, 149, 152, 155, 187, 198; Шатинова 1981: 100; Грачева 1995: 141, 153].

Ритуал кремации, наиболее полно сохранившийся у родоплеменной группы кыргыс, проживавшей в Западной Туве [Маннай-оол 2004: 77], может быть связан с обычаями древнетюркского периода [Савинов 1984: 54–56, 81–82, 90–96, 108, 110–112; Длужневская 1995: 141–142]. Однако нельзя не отметить знакомство с ней и других народов, некогда населявших Туву, — хуннов и монголов [Дьяконова 1975: 148]. Буддизм также внедрял сожжение покойников. Но у тувинских буддистов кремации подвергались только трупы очень небольшого круга лиц (ламы наиболее высокого статуса). Оставшийся от сожжения пепел использовался для живописного портрета умершего или, смешанный с глиной, золотым и серебряным порошком, шел на создание скульптурного изображения. Нередко из пепла и глины лепились небольшие пирамидки

<sup>1</sup> Кстати, даже в таких буддийских культурах, как корейская и маньчжурская, наземные погребения не были связаны с официальной религией [Ионова 1973: 260].

(цаца) [Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 115–116]. Следует отметить, что сжигались и останки «опасных» покойников, которые по буддийскому канону, пролежав на земле сорок девять суток, не были потревожены животными.

Достаточно редким ритуалом, встречавшимся в южных и западных районах, но во всех типах погребений, было укладывание головы покойного на «подушку». Применялся он только по отношению к детям, шаманам и ламам. В качестве «подушек» обычно использовались плоские камни или каменные плитки, редко — обрубки бревен, сёдла, а в единичных случаях — книга с буддийскими текстами и пояс [Дьяконова 1975: 32, 35, 68, 76, 105, 110, 114; Кенин-Лопсан 1987: 87–88]<sup>1</sup>. Эта черта не могла быть «бытовизмом» — точным отражением действительности, так как подушки тувинцев имели форму валиков и изготавливались из кожи и материи (*сыртык*). Возможно, камни и бревна, не говоря уже о книге и поясе, выступали в виде символа, знака<sup>2</sup>. Корни обычая уходят в скифскую эпоху Саяно-Алтая. Именно для этого периода в Туве археологи зафиксировали размещение черепов погребенных на плоских камнях или плитках, иногда обложенных травой [Грач 1980: 111–118; Савинов 2002: 116, 121, 136, 144–145; Семенов 2003: 10–12, 14–21, 32–37, 45]. В то же время на Алтае в курганах были найдены настоящие бытовые вещи: войлочные, кожаные и, вероятно, берестяные подушки, а также аккуратно сделанные деревянные подголовники, порой помещенные в чехлы из кожи и меха [Кубарев 1991: 28–29]. Позднее в хуннских и средневековых погребениях Тувы каменные «подушки» отмечаются уже эпизодически [Вайнштейн, Дьяконова 1966: 186; Вайнштейн 1966: 296, 320; Дьяконова 1970: 84; Дьяконова 1970а: 231–233; Кызласов 1979: 89, 98, 196]. Однако обычай сохранялся в Монголии, где население продолжало подкладывать камни под головы покойников вплоть до конца 1950-х годов [Вяткина 1960: 257].

На настоящий момент остается неясным, явился ли тувинский обряд скифским наследием или, некогда забытый, он возродился благодаря тесным контактам с монголами.

Таким образом, проведенный анализ элементов тувинского погребального обряда, не принадлежащих тюркской традиции, указывает на их локальный характер и различный генезис. Большинство этих ритуалов встречено в западных районах Тувы, где до сих пор основными

<sup>1</sup> Обычай нашел отражение в тувинской пословице: «Лучше быть подушкой у трупа, чем служить китайцу» [ПМА 2005: 4].

<sup>2</sup> Не будет лишним упомянуть, что в русских монашеских захоронениях XI–XVIII вв. каменные «подушки» должны были подчеркнуть аскетизм покойного и отразить переход его души в царствие небесное [Беляев 2005: 174].



отличительными чертами населения является социальная активность и территориальная мобильность. Некоторые из элементов восходят к древним и средневековым кочевым культурам (скифы, хунны, монголы), другие представляют собой заимствования из чужеродной среды (ассимилированные автохтоны, самодийцы), третьи связаны с религиозным влиянием (буддизм).

### Полевые материалы автора

Кисель В.А. Дневник поездки в Республику Тыва в 2004–2006 гг. (АМЭ РАН. Ф. К–I. Оп. 2. № 1785, 1786).

### Библиография

Алексеев В.П. Материалы к палеоантропологии западной Тувы // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. I. М.; Л., 1960. С. 284–312.

Беляев Л.А. Каменные «подушки» монашеских погребений и их ветхозаветный прототип // Российская археология. 2005. № 4. С. 171–175.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн С.И. Памятники второй половины I тысячелетия в западной Туве // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. II. М.; Л., 1966. С. 292–347.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П. Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до нашей эры — первых веков нашей эры // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. II. М.; Л., 1966. С. 185–291.

Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник. Сб. ИЭ. Т. LX. М.; Л., 1960. С. 159–271.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.

Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 135–161.

Длужневская Г.В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Уч. зап. Сер. ист. Вып. XVIII. Кызыл, 1995. С. 136–156.

Дьяконова В.П. Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль (по результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Л., 1970. С. 80–209.

Дьяконова В.П. Археологические раскопки на могильнике Кокэль в 1966 г. // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Ленинград, 1970а. С. 210–238.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Зенько А.П. Типология погребальной обрядности самодийцев и угров Западной Сибири // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 203–205.

- Ионова Ю.В. Погребальные обряды корейцев // Сб. МАЭ. Т. XXIX. Л., 1973. С. 80–94.
- Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.
- Карапетова И.А. Обряды жизненного цикла: погребальный обряд у ненцев // Мифология и религия в системе культуры этноса: Материалы II Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 190–192.
- Карпини Джиовани дель Плано. История монгалов. М., 1957.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.
- Кон Ф.(Я.) За пятьдесят лет. Кн. 3. М., 1936.
- Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.
- Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.
- Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл, 2001.
- Кызласов Л.Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М., 1979.
- Кюльтегин: Поэзия вечного камня (Памятники орхоно-енисейской письменности VI–VIII вв.). Новосибирск, 2003.
- Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках // Бюллетень Общества востоковедов. М., 2002. Приложение 1.
- Маннай-оол М.Х. Тувинцы: Происхождение и формирование этноса. Новосибирск, 2004.
- Минцлов С.Р. Памятники древности в Урянхайском крае // Записки Восточного Отделения Императорского русского археологического общества. Петроград, 1916. Т. XXIII. С. 291–312.
- Минцлова К.(Д.) Далекий край. Путешествие по урянхайской земле. Кызыл, 1993.
- Михайлова Е.А. К вопросу об истории погребальных сооружений азиатских эскимосов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 82–87.
- Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы (История и современность). Новосибирск, 2002.
- Николаев В.В. Традиционные типы захоронений северных алтайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2005 г. Т. XI, ч. II. Новосибирск, 2005. С. 131–134.
- Отчет агронома А.А. Турчанинова за 1915–1916 г. Урянхайский край // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века). Кызыл, 2003. С. 175–193.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.
- Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. I. М.; Л., 1960. С. 171–237.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев. 1957. Рукопись (АМАЭ РАН. Ф. К–I. Оп. 1. № 560, 561, 562).
- Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
- Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея. СПб., 2002.
- Сейфулин Х.М. Образование Тувинской автономной области РСФСР (Краткий исторический очерк). Кызыл, 1954.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозно-синкретизма. Новосибирск, 2004.

Семейная обрядность народов Сибири (Опыт сравнительного изучения). М., 1980.

Семенов Вл.А. Суглуг-Хем и Хайыракан — могильники скифского времени в Центрально-тувинской котловине. СПб., 2003.

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Сб. МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971. С. 211–238.

Стасевич И.В. Традиция женских причитаний по умершему мужчине у тюркоязычных кочевников Центральной Азии (казахов и киргизов) // Радловские чтения — 2004: Тез. докл. СПб., 2004. С. 83–86.

Федорова Е.Г. Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения — 2005: Тез. докл. СПб., 2005. С. 169–174.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

*К.А. Гыргеева*

## **К ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ БУРЯТСКОГО ШАМАНА: СПОСОБ КРЕМАЦИИ**

Погребальная обрядность является одним из трех важных аспектов жизненного цикла человека и как составная часть духовной культуры каждого народа требует особого внимания и глубокого изучения. Погребальный обряд представляет собой особый цикл действий, последовательно совершаемых с момента смерти человека до его погребения и следующих за ним поминальных ритуалов. В настоящей статье предлагается свод данных об одном из двух способов шаманской погребальной обрядности.

Шаман — общеродовое достояние. При жизни он лечит членов рода и является посредником между божествами и людьми. Но он так же, как и обычный человек, смертен. Считается, что уже за месяц до смерти душа человека летает в мире предков, встречается с ранее умершими родственниками, предупреждающими его, что скоро придут за ним.

Предчувствуя смерть, шаман встречается со своими родственниками. Они ведут неспешные разговоры, вспоминают прошлое и как бы прощаются. Шаман дает им последние наказы и советы, говорит о том, где и каким образом его надо похоронить, чем снабдить в загробный мир, во что одеть и на каком коне увезти. Если он этого сделать не успеет, то погребение производится по указанию другого шамана [Кулагин 1892: 8].

После смерти тело шамана обмывают водой, освященной вереском и богородской травой. По нашим данным, делать это должны только старики-родственники. Женщины не допускались. После окончания процедуры обмывания покойника одевали в шаманские одежды: халат, поверх него — шубу, затем *оргой* (шаманский костюм), специально сшитый для этого случая [Хангалов 1958: 385]. Оргой подпоясывали красным шелковым поясом. Шитье оргоя считалось священным, поэтому поручалось только мужчинам-родственникам [Там же: 385].

Обязательным атрибутом одежды шамана были металлические привески, изображающие духов в человеческих образах или в образах некоторых животных и явления, связанные с загробным миром [Siikala 1992: 10]. Также к оргою непременно привешивали шкурки пяти видов зверьков (белки, горностая, зайца, колонка, соболя), которые служили *онгонами* (оберегами, амулетами), оберегали и защищали шамана [Шаманство... 1901: 3].

Важную роль играла шаманская корона с рогами — *майхабии*. Это священный головной убор, изготовленный из кожи головы животного или зверя, снятой вместе с рогами (олень) [Там же: 4]. Обычно шаман надевал *майхабии* во время различных обрядов, молебнов, тайлганов. Также покойнику с собой давали чай, сахар, кисет с табаком, три куска мяса, нож (кончик ножа обычно обламывался), *улан тагша* — чашку, которой он при жизни брызгал (дно должно быть продырявленным).

Одетого шамана клали на стол. Рядом лежали все знаки его власти: конные трости, бубен, плетень и т.д.; в ногах и по сторонам головы ставили три свечи, или же шамана сажали с поджатыми коленями и перед ним ставили свечу; в таком положении покойник оставался трое суток [Хангалов 1958: 385]. Конные трости означали души лошадей, на которых душа шамана может разъезжать, когда будет посещать духов. Бубен — это инструмент, звуками которого он будет собирать духов [Шаманство... 1901: 4]. Но этот предмет имеет и другую семантику. Шаман представлялся воином в борьбе с демонами, поэтому бубен символизировал оружие — лук, с помощью которого он отгоняет злых духов [Салгаев 1992: 114].

К похоронам шамана всегда съезжалось много людей. Считалось, что чем больше добра он сделал людям, тем больше народу соберется попрощаться. Это были шаманы, родственники, одноулусники и его духовные дети, т.е. те, для которых он был *найжи* (покровителем). Дело в том, что раньше у бурят часто болели и умирали дети. С целью продолжения рода родители часто обращались к знатному сильному шаману, чтобы тот взял под свое покровительство их детей. Они брали на себя

расходы по похоронам, тем самым желая отплатить долг, отблагодарить шамана за все, что им сделал при жизни.

По сведениям А.К. Кулагина, буряты старались похоронить умершего как можно скорее, так как присутствие мертвеца внушало им сильнейший страх. Только шамана хоронили через три дня после смерти [Кулагин 1892: 10]. Трое суток умершего окуривали дымом багульника и богородской травы. И все это время девять молодых мужчин, так называемые девять сыновей, пели похоронную песню, описывая жизнь покойного и восхваляя его, а старики по очереди звонили в колокольчики и били в бубен. На третьи сутки готовили тарасун, кололи баранов, варили мясо и складывали его в мешки, чтобы затем отвезти на место погребения [Хангалов 1959: 386].

Обычно умершего шамана везли на коне, который погребали вместе с ним. Такого коня обязательно украшали: надевали узду, украшенную посеребрёнными пластинками, на шею вешали колокольчик и покрывали оргом. В прошлом его называли *хойлго*. И.А. Манжигеев считает, что слово хойлго происходит от «хойто» — «север». Буряты-шаманисты хоронят покойников на северной стороне [Манжигеев 1978: 86], соответственно хойлго — это лошадь, сопровождающая покойника.

На третьи сутки шамана выносили из юрты, сажали на подготовленного коня, сзади садился старик-родственник, чтобы придерживать покойного, а другой вел коня за повод. По данным М.Н. Хангалова [1958: 386], прежде чем выехать из улуса, посаженного на коня шамана принято было трижды обвезить вокруг собравшегося народа.

По нашим сведениям, впереди шел человек, державший в руках березку с привешенными к ней звериными шкурками, за ним везли покойника на коне, и потом уже шли остальные участники церемонии. Женщинам было запрещено посещать шаманские рощи, поэтому они прощались с покойным дома.

Когда процессия отъезжала на определенное расстояние от улуса, по направлению к нему выпускали одну из стрел шамана. Во время пути, по традиции, похоронная процессия останавливалась и угощалась на *барьса* умерших шаманов. Только после этого процессия достигала той рощи, где должен был быть погребен шаман. Буряты называли эту рощу *айха* [Михайлов 1987: 191]. Шаманская роща являлась одним из святых мест, в ней запрещалось бывать женщинам, рубить лес, пахать землю, собирать грибы и т.д.

После того как добрались до места, покойника снимали коня и клали на войлок, чтобы не сделать его нечистым от прикосновения с землей.

Способ погребения шамана был двоякий: сожжение на костре и выставление на аранга.

Сожжение на костре носит название *арюулха* (сжигать). Георги указывал, что шаманы «для избежания земных духов и для собственного своего очищения, приказывают по большей части тела свои по смерти сжигать» [Георги 1799: 114]. Для этого срубленные сосновые бревна складывали четырехугольником, сверху клали сосновые ветки, прикрывали потником. Затем укладывали оргой коня, и на него — самого шамана. У изголовья клали узду, колчан с восемью стрелами, лук, под голову — седло (так же, на подседельном потнике и на седле, спали буряты во время облав и походов). Лук и стрелы предназначались для того, чтобы шаман мог избавить от смерти восемь хороших людей [Хангалов 1958: 387]. А.К. Кулагин считает, что некоторые атрибуты шамана развешивали на растущих вблизи деревьях, а конные трости, хур, плетень клали в небольшой деревянный ящик, который укрепляли высоко на дереве при помощи обручей [Кулагин 1892: 10].

Затем убивали коня хойлго и сжигали отдельно от шамана или оставляли лежащим рядом [Хангалов 1958: 388]. В начале XX в. лошадь уже не убивали, а отпускали на волю или же продавали на сторону [Манжигеев 1978: 46]. К.В. Вяткина утверждает, что монгольские народы осмысливали лошадь как предка (тотем) [см.: Дугаров 1991: 73]. О.С. Липец совершенно права, когда говорит, что «смертный» конь — не жертва богам или предкам, назначение его — «доставить хозяина» всадника туда и служить ему там [Липец 1982: 214]. В мир иной не может попасть живой человек, не может попасть туда и живое животное. Поэтому убивали верхового коня, чтобы освободить душу животного для ее служения хозяину на том свете.

Как только вспыхнул костер, люди торопились уехать домой. По обычаю, на обратном пути никто не оглядывался, так как буряты верили, что покойник, будь это шаман или рядовой человек, заберет любопытного с собой. По сведениям М.Н. Хангалова, когда родственники и одноулусники хоронят покойника, он не хочет оставаться один, злится, кричит им вслед, но люди не слышат его. Ему остается лишь смотреть им вслед. Оглянувшемуся человеку покойник рад и забирает его душу с собой на небо [Хангалов 1958: 388].

По пути домой родственники поднимали пущенную стрелу, отвозили ее в улус и прятали в юрте умершего шамана. Делалось это для того, чтобы *удха* (шаманское генетическое наследие, шаманский корень) в этом роду не прекращался. Со стрелой возвращается в род и способность шаманить, ибо в роду снова родится шаман [Петри 1924: 9].

Надо отметить, что при жизни шамана стрела также играла многозначную роль. Считалось, что она является вместилищем мужской

души [Балдаев 1961: 125]. Лук со стрелой в качестве подвески на костюме шамана означал еще и знак избранности духами предков. Вероятно, поэтому только мужчина-шаман мог совершать путешествие на небо и поклоняться божествам, а стрела выступала в роли центра мира и вертикали, связывающей землю с небом.

На третьи сутки после сожжения близкие родственники умершего шамана отправлялись в шаманскую рошу для исполнения последнего обряда по умершему — *яна бариха* (собирать кости). Прибывшие на место кремации родственники собирали все то, что оставалось после сожжения. Надо отметить, что если шаман сгорал до конца, т.е. после него ничего не оставалось, это считалось хорошим знаком. Все собранное складывалось, по нашим сведениям, в берестяное лукошко и закапывалось в землю на месте сожжения. Чтобы знать, в каком именно месте покоится прах шамана, некоторые буряты на месте сожжения оставляли большое срубленное дерево и вокруг на нескольких деревьях делали зарубки.

Иногда кости собирали в небольшой мешок и укладывали в выдолбленное в виде квадрата углубление в стволе толстой сосны. Затем это углубление закрывали корой и забивали гвоздями так, что незнающий не мог отличить такое дерево от других. Сосна, в которой покоились останки шамана, считалась отныне священной.

Таким образом, обряд захоронения шамана отличается особой сакральностью, отражает глубинные представления о жизни и смерти, связи реального и потустороннего миров, живых людей и их предков и требует строгого соблюдения правил.

### Библиография

- Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Георги И.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. IV.
- Дугаров Д.С. исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.
- Кулагин А.К. Формы погребения у бурят. Казань, 1892. Т. XX.
- Липец О.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряд и обрядовый фольклор. М, 1982.
- Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Петри Б.Э. Элементы родовой связи у северных бурят. Иркутск, 1924.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
- Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958–1959. Т. I–II.
- Шаманство (буряты и монголы). Иркутск, 1901.
- Siikala A.-L., Noppal M. Studies of shamanism. Будапешт, 1992.

## **ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ XVIII–XIX вв. КАК ИСТОЧНИК ПО МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ**

Нарастающая в последние годы в российской науке интеграция археологических и этнографических исследований приводит к качественно новому этапу в изучении археологических памятников, в том числе и погребальных. Надмогильные сооружения, погребальный инвентарь и другие элементы погребального обряда могут служить важным источником для реконструкции материальной и духовной культуры бурят XVIII–XIX вв.

Стоит отметить, что усилиями историков и этнографов накоплен солидный багаж по материальной культуре бурят. В большинстве этнографических работ дается описание материальной культуры бурят начиная с XIX в., т.е. с того времени, когда происходит сближение с русским населением. Между тем влияние русской культуры и быта, распространение христианства внесли изменения в обычаи и традиции бурят. Отдельные этнографические материалы не могут восполнить пробел в освящении ранней бурятской культуры, поэтому исследование археологических памятников погребального обряда XVIII–XIX вв. является важным звеном в изучении истории и этнографии бурятского народа.

Сами по себе археологические материалы часто являются односторонним источником знаний о жизни и мировоззрении древнего населения, так как порой до нас доходят вещи, которые не могут дать полного представления о реальной жизни, деятельности, верованиях и обычаях, социальной организации общества. В таком случае археологи обращаются к этнографическим материалам, в том числе и современным.

В связи с этим трудно не согласиться с В.П. Дьяконовой., которая считает, что «материалы, характеризующиеся как погребальный обряд, так и его отдельные стороны, ввиду особой консервативности и исторической устойчивости этих явлений могут служить одним из ценных историко-этнографических источников для выявления исторических и этнографических связей. Развернутое изучение погребального обряда заполняет серьезный пробел в характеристике традиционного быта, в некоторых аспектах слабо изученного в этнографической литературе» [Дьяконова 1975: 6].

Также интересно мнение Г.В. Кубарева о том, что «этнографические свидетельства невозможно напрямую экстраполировать для интерпретации археологических объектов. Тем не менее, учитывая “живучесть”



многих традиций, мировоззренческих представлений, предметов материальной культуры кочевников, именно такое сопоставление представляется наиболее продуктивным и позволяет в некотором роде оживить археологический материал» [Кубарев 2005: 25].

Погребальные памятники XVIII–XIX вв. исследованы в Курумканском, Кижингинском, Баргузинском, Хоринском районах Республики Бурятия, а также в Иркутской области, на о. Ольхоне, в долинах Ангары и Лены.

Исходя из имеющихся археологических и этнографических сведений ученые выделяют четыре основных типа погребального обряда, который характерен для бурят XVIII–XIX вв. [Дашибалов 1989: 65].

Тип I — грунтовые погребения с надмогильными сооружениями в виде кладок из камней или без них. Большинство погребений расположены в седловинах или на склонах возвышенностей. Могилы одиночные или небольшими группами, погребения в основном одиночные, могильная яма неглубокая (не более метра), овальной или подпрямоугольной формы. Укладывая погребяемого, подстилали шкуры животных или бересту, в некоторых случаях сооружали каменный ящик, гроб или колоду. Погребенный положен на спину, руки вдоль туловища, головой на север, восток, в редких случаях — на запад.

Тип II — трупосожжение среди прибайкальских бурят в XVIII–XIX вв. практиковалось в основном при погребении шаманов; ранее сжигались и тела простых людей. Подробное описание обряда трупосожжения приведено в работе М.Н. Хангалова. Он сообщал, что на третий день после сожжения собирали обгоревшие кости и, положив в берестяное лукошко, зарывали в землю. Поминальный обряд называли *яха барьха* — «собирать кости». Нередко при сожжении тела шамана на третий день ближайшие родственники собирали кости в мешок и укладывали его в углубление, выдолбленное в стволе сосны. Отверстие закрывали деревянной крышкой из коры [Хангалов 1958: 223–225, 385–389].

Тип III — наземные погребения в камнях, на поверхности земли.

Тип IV — воздушные погребения в кроне деревьев. Так хоронили обычно шаманов. Но археологически такой тип погребения неуловим и представляет большую сложность для исторической реконструкции.

Изучая погребальный обряд бурят, можно уверенно сказать, что буряты в XVIII–XIX вв. были скотоводами, разводившими овец, лошадей и крупный рогатый скот. Кости этих домашних животных (а иногда целые скелеты) указывают на то, что с погребенным посылали в загробный мир тех домашних животных, которые играли основную роль в хозяйстве, либо как источник продовольствия, либо как транспортное

средство. Так, в могильнике Усть-Талькин (долина р. Талькин, левый берег Ангары) обнаружены скелет лошади с железными удилами в зубах, скелет быка или коровы [Хамзина, Именохоев 1981: 25].

О том, что буряты в рассматриваемый период были скотоводами, говорят и остатки жертвоприношений. В погребениях часто находят кости барана или коровы. В древнебурятском захоронении на о. Ольхон «рядом с локтевым суставом правой руки была воткнута в землю правая нога барана» [Асеев 1980: 47]. На погребальные трапезы указывает и этнографический материал: «При захоронении в землю кололи барана, готовили тарасун и угощали знакомых» [Хангалов 1958: 393]. Данные о скотоводстве не ограничиваются только находками костей домашних животных, об этом говорят и многочисленные находки стремян, удила, части подпруг, уздечки, украшенные разными пряжками, седла. Так, в погребении Субыль-Нюргон (о. Ольхон) «голова покоилась на богато украшенном седле. На тыльной стороне черепа ясно видны следы медного украшения кожаной подушки седла» [Дашибалов 1989: 62–71]. В погребении в п. Сулхара (Кижингинский район Республики Бурятия) были найдены следующие предметы снаряжения лошади: «части конской сбруи, по-видимому от седла, и железное стремя» [Хамзина, Именохоев 1981: 94]. В погребении на о. Ольхоне в 5 км к северо-востоку от п. Хужир, в могиле № 1 в ногах погребенного находилось седло и стремя [Асеев 1980: 59–60].

Материалы погребений дают представление о том, у бурят в XVIII–XIX вв. была распространена охота при помощи лука и стрел. Находки костяных и железных стрел различной формы, колчаны, фрагменты луков не редкость в погребениях этого периода. Так, в могиле на горе Бегул (устье р. Анги) «у локтевых костей правой руки лежала центральная обкладка лука, изготовленная из рога оленя, которая состояла из двух лопаточкообразных половин. Ниже у правого колена лежала еще одна пластина обкладки лука. На левом плече лежали шесть костяных наконечников стрел, остриями вверх. Ниже, примерно до середины бедра, встречались чешуйки бересты от колчана. В заполнении между локтем левой руки и ребрами найден железный крюк для подвески колчана» [Асеев 1980: 79–80].

Мы уже упоминали о широком ассортименте железных изделий, встречающихся в погребениях, которые использовались как в конском снаряжении, так и для охоты. Большое количество свидетельствует о распространении кузнечного дела. Согласно этнографическим данным, оно пользовалось у бурят большим почетом. Существовал даже особый «культ кузнецов». Наиболее квалифицированные кузнецы

владели искусством инкрустации по железу серебром и оловом и украшали таким способом различные предметы обихода и вооружения. По свидетельству путешественников XVIII в., в этом искусстве буряты достигли совершенства.

Интересны находки из захоронения в п. Хуртэй (Кижингинский район Республики Бурятия) — «от конской сбруи и седла сохранились прямоугольные пластины с орнаментом, выполненным техникой серебрения. В отдельных местах на пластинках сохранились чешуйки серебра, частично отставшие от поверхности пластин. На одной из них хорошо виден орнамент в виде змейки» [Хамзина, Именохоев 1981: 97]. В погребении Субыль-Нюргон под седлом находились железные, посеребренные привески от узды, украшенные орнаментом «зигзаг». Таким же орнаментом украшены посеребренные пластинки передней луки седла [Казанцев, Хороших год: 185].

Стоит сказать и о том, что буряты верили, что человек трудится как в этом мире, так и на том свете, а характер его деятельности остается, как правило, таким же, каким он был при жизни. В связи с этим интересно погребение кузнеца на о. Ольхоне (в 5 км на юг от п. Хужир), в погребальном инвентаре которого, помимо других предметов были найдены два куска железной руды в небольшом деревянном ящичке [Там же: 183]. На сохранение «профессиональных» навыков указывают и предметы из ряда шаманских погребений: шаманские бляшки, которыми ранее украшался головной убор, музыкальный инструмент *хур*, который встречался только у шаманов (погребение в п. Сулхара) [Хамзина, Именохоев 1981: 91–93]; большое количество шаманских подвесок-*холбохо*, бронзовый колокольчик, шаманская корона с цепью (захоронения в п. Хуртэй) [Там же: 97–98].

Остановимся на материале, характеризующем одежду и украшения. Судя по этнографическим данным, характер одежды, ее покрой были обусловлены природно-климатическими условиями и кочевым образом жизни. Для изготовления одежды буряты использовали шкуры, шерсть, кожу домашних животных, а также зверей, добытых на охоте.

Изучение погребений, к сожалению, дает нам мало представлений об одежде бурят рассматриваемого периода, так как органические материалы, из которых она изготавливалась, подвергались быстрой порче. Тем не менее в ряде случаев обнаружены остатки одежды. «На правой руке и под левой голенью сохранились остатки кожаной одежды» (погребение Куркут, комплекс 1, могила № 134 (в заливе Куркут)) [Асеев 1980: 41–43]. В погребении на о. Ольхоне в 5 км на юг от п. Хужир «на лобной части черепа, прикрытой шелковой материей, лежал круглой формы по-

серебряный диск. Под шеей лежали три перламутровых диска китайского происхождения с резным орнаментом. На груди в один ряд лежали мелкие бронзовые пуговицы. Под черепом лежали железные украшения лопатообразной формы и большое количество мелких металлических привесок, пришитых, по-видимому, к воротнику костюма. Рукава одежды отделаны мехом бобра. Нижняя часть полы костюма украшена пластинками из белого металла и белыми бусинами» [Казанцев, Хороших год: 179–180].

Обнаружены бусы из стекла и моржана, серьги (в основном из медной проволоки), перстни, бронзовые браслеты, раковины каури, монеты, использовавшиеся бурятками в качестве наконечного украшения. Находки таких монет очень часты в погребениях XVIII–XIX вв. и представляют ценность в том отношении, что по ним можно определять датировки раскопанных погребений, так как на большинстве таких монет указано время их выпуска. Так, в женском погребении на о. Ольхоне в 5 км на юг от п. Хужир «с правой стороны скелета у плеча находилось 15 мелких монет английского, немецкого и французского происхождения» [Казанцев, Хороших год: 179–180]. А в мужском захоронении этого же погребального памятника было обнаружено металлическое украшение с вправленной в него монетой конца XVIII в. [Там же: 183].

Однако стоит отметить, что монеты могут использоваться в качестве украшения много лет, причем в одном и том же украшении могут быть как современные, так и старинные монеты. В качестве примера сошлемся на погребение в п. Хуртэй, где обнаружено десять монет, четыре из которых — медные монеты русского производства. На одной из русских монет надпись «полушка» и первые две даты изготовления (17..). На месте, где располагались последние цифры, пробито отверстие, на обратной стороне изображение двуглавого орла. Остальные три русские монеты сильно расплющены. Пятая монета — бронзовая, китайская, с квадратным отверстием в центре — относится ко времени правления Юаньфэй (1078–1085) династии Северная Сунь (966–1127). Прочие пять монет очень сложно определить как по месту их изготовления, так и по времени [Хамзина, Именохоев 1981: 104–106]. Таким образом, видно, что китайская монета попала в погребение спустя много лет после того, как ее выпустили.

Итак, погребальный обряд в целом и его отдельные элементы (в частности способ погребения трупа, сопровождение умершего погребальным инвентарем) представляют собой ценный источник, свидетельствующий о бытовании в определенный исторический период конкретных предметов или вещей, в том числе вооружения, утвари, украшений и

одежды. Изучение этого материала и сопоставление его с этнографическими данными может дать более полную картину развития культуры и быта бурят малоизученного периода XVIII–XIX вв.

### **Библиография**

Асеев И.В. Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980.

Бердникова В.И. Древнебурятское захоронение на о. Ольхон // Краеведческие записки. Иркутск, 1994. Вып. 2.

Гирченко А.П. Русские и иностранные путешественники XVII–XVIII и первой половины XIX в. о Бурят-Монголии. — Улан-Удэ, 1939.

Дашибалов Б.Б. Погребальные памятники и обряды позднего средневековья Прибайкалья как источник по этногенезу бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Казанцев А.И., Хороших П.П. Старинные бурятские погребения на острове Ольхон // Тр. БКНИИ СО АН СССР. МЕСТО ИЗД., ГОД ИЗД.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Окладников А.П. Археологические раскопки в зоне строительства Ангарской гидроэлектростанции // Записки Иркутского областного краеведческого музея. Иркутск, 1953.

Хамзина Е.А., Именохоев Н.В. Два шаманских погребения из Кижинги // Буддизм и традиционные верования народов центральной Азии. Новосибирск, 1981.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.

*И.В. Рассадин*

## **О ПОХОРОННОМ ОБРЯДЕ И ТИПАХ ЗАХОРОНЕНИЙ У ТОФАЛАРОВ**

Тофалары верили в загробную жизнь, которую называли *Эрлик хааны* (царство Эрлика). При погребении покойника к нему в гроб клали его личные вещи, веря, что в потустороннем мире они ему понадобятся. Поскольку же мир мертвых осмыслялся как мир, где все наоборот, то вещи, сопровождавшие покойника, должны быть повреждены. Поэтому предметы, находимые сейчас в местах старинных тофаларских захоронений, предстают в нарочно испорченном виде. Так, у ножей всегда отломлен кончик, чашки всегда с пробитым дном, луки сломаны.

О старинном похоронном обряде мы можем узнать только из старой этнографической литературы, но и там сведения довольно скупы. Так, у

Ю.П. Штубендорфа читаем следующее: «Покойников хоронят в земле; над могилою насыпается земляная насыпь, или кладутся камни, или огораживают ее бревнами» [1854: 232].

В.Н. Васильев тоже сообщает о похоронных обрядах тофаларов не очень подробные сведения: «Верят они также, что душа умершего идет в загробный мир, в Ирлык, до которого пути три дня. Ирлыков три, и человек умирает три раза. После третьего раза он возвращается на землю в виде пчелы и со временем становится человеком. Само существование в загробном мире аналогично с настоящей жизнью, почему покойников карагасы снабжают нужными им вещами и провизией до первого Ирлыка: тремя заварками чая, тремя кусочками лепешки и небольшим количеством табаку» [Васильев 1810: 75].

Некоторые сведения о похоронных обрядах находим в текстах, которые Н.Ф. Катанов записал от тофаларов в 1890 г., как например: «Умершего человека в теплое время закапывают в землю, выкопав (могилу) глубиною до плеч человека. В холодное время земли не копают, а кладут человека непосредственно на землю, построив вокруг него подобие ящика с крышкой. Всюду кладут у ног умершего человека: ножик, топор, чашку чайную, горшок, седло, кладут также водки и табаку, денег не кладут, чаю кладут в сосуд только одну горсть. Умершего человека кладут головой на восток, а ногами на запад» [Образцы народной литературы тюркских племен... 1907: 600, текст № 24].

О погребении шамана в текстах Катанова находим несколько иное описание: «Если умрет шаман, то никогда не выкапывают для него землю, ни летом, ни зимой. Его кладут на землю. Выдолбивши топором дерево, вытесывают его, кладут умершего шамана внутрь и закрывают крышкой. Кладут его головой к западу... Шамана кладут ногами наперед (восток), а головою — назад (запад). Все принадлежности шамана: шубу, колотушку, шапку и бубен — кладут вместе с ним возле его гроба. Вытесывают дерево и, водрузив его в землю у головы шамана, навешивают на это дерево все, а в гроб не кладут. Бубен, шуба, колотушка и шапка шамана — все находится на дереве, поставленном с запада гроба» [Там же: 607, текст № 43].

Такой же в принципе похоронный обряд восстанавливается и по рассказам стариков.

Однако несколько иным предстает обряд похорон в описании Иоганна Георги, у которого читаем: «Теперь они покойников своих хоронят. В прежние же времена оставляли их для истления на голой земле, положи головою к востоку, или клали на сделанный из кольшкков костер, либо и на дерева: причем покрывали их всегда хворостом; сожигали же

только тех, которых особенно почитали» [Георги 1799: 20]. Наблюдения И. Георги относятся к XVII в., когда он и его современник П.С. Паллас, опираясь на данные языка и особенностей культуры, утверждали, что карагасы — осколки самоедского племени. Об их одежде И. Георги, например, писал: «Одеяние себе делают из разных звериных кож на самоедский вкус» [Георги 1799: 19]. Возможно, что и похоронный обряд у них сохранял в то время самодийские черты.

Нам приходилось слышать от стариков, что в старину тофалары хоронили своих шаманов на специальном помосте, клали вместе с ним его бубен, а самого одевали в его шаманское одеяние, поскольку эти предметы не передавались по наследству, а каждый шаман изготавливал их себе сам. Кроме того, слышали мы, что своих умерших тофы обычно хоронили в специально сооруженных ящиках с крышкой. Ящики при этом были из тонких бревен или из расколотых пополам толстых бревен, соединенных пазами. Крышку и дно делали из тесаных плах. Гробящик укреплялся в пазах двух пней так, чтобы возвышался несколько над землей, не касаясь ее. Такой гроб носил название *колху*.

Кроме того, от стариков тофаларов мы узнали о бытовании у них в прошлом особого способа захоронения, не наблюдавшегося нигде у тюрков. Этот способ назывался *касканактаар*. Суть его состояла в том, что стариков, которые выжили из ума и не могли себя обслуживать и ездить на олене, оставляли умирать в специальном крепком, сделанном их колотых плах, наглухо закрытом чуме, заперев их там без еды. Такой чум носил название *касканак*. Потом родственники приезжали (примерно через неделю) и смотрели: если старик или старушка умерли, то их хоронили в этом же месте, разобрав чум. Если те были еще живы, то люди опять уезжали на неделю, и все повторялось. Место захоронения было запретным и носило название *ченег*. Никто никогда больше здесь не селился.

После перехода на оседлый образ жизни в советское время в 1929–3190 гг. похоронный обряд и способы захоронения родственников изменились. Ранее существовали разнообразные типы захоронений (закапывание в землю в теплое время года, наземное захоронение зимой, а также на помосте, запираение стариков в глухом чуме). В советское время факт смерти удостоверялся врачом, родственникам выдавалось свидетельство о смерти и покойника погребали по русскому обряду, положив в гроб, который опускали в могилу, вырытую на кладбище. На могиле ставили надгробие, прикрепляли табличку с указанием фамилии и имени умершего, дат его рождения и смерти. От прежнего тофаларского похоронного обряда сохранился обычай класть в гроб покойного

кое-какие его личные вещи, предварительно их испортив: в чашке пробивали дно, у ножа отламывали кончик. Покойнику в гроб клали кiset с табаком, испорченную трубку, немного монет. В советское время похоронный обряд в своих основных чертах стал напоминать христианский, принятый у русских. После похорон в тот же день справляли поминки, отмечали после кончины девять и сорок дней, шесть месяцев и год. В родительский день старались навестить могилы родственников, поправить их. Таким же сохраняют тофалары обычай захоронения своих родственников и в наши дни.

### **Библиография**

Васильев В.Н. Краткий очерк быта карагасов // Этнографическое обозрение. М., 1910. Кн. LXXXIV–LXXXV. № 1–2. С. 46–76.

Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... Ч. 3. О народах самоедских, маньчжурских и восточных сибирских... СПб., 1799. гл. 8. Карагасы, С. 19–20.

Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907. С. 598–658.

Штубендорф Ю.П. О карагассах // Вестник ИРГО. Ч. 12. Отд. 2. 1854. С. 229–246.

*Ю.И. Дробышев, А.Г. Юрченко*

## **«ЗАПОВЕДНИКИ СМЕРТИ» МОНГОЛЬСКОЙ ИМПЕРИИ**

Войны средневековья таят немало загадок, отчасти обусловленных скудостью и предвзятостью источников, отчасти — нашим непониманием образа мышления людей той эпохи. А если на эту трудность накладывается своеобразие мировоззрений обитателей стран Востока, не только во многом противоположных мировоззрению жителей Запада, но и нередко разительно различающихся между собой, то перспективы верной реконструкции и интерпретации событий, а также лежащих в их основе мотиваций становятся весьма туманными.

Завоевательные походы Чингисхана, его полководцев, сыновей и внуков оставили немало нерешенных вопросов. Точнее сказать, вопросов, ответы на которые, данные подчас еще два-три века назад и превратившиеся в догму, уже не могут удовлетворить сегодня, когда исследователи располагают значительно бóльшим количеством введенных в научный оборот источников и современными методами их прочтения.



В частности, монгольская практика поголовного уничтожения жителей городов, не покорившихся монголам по первому требованию, имеет несколько вариантов объяснения, не противоречащих друг другу, но, как нам кажется, не исчерпывающих проблему. За рамками остается что-то существенное [Юрченко 2006: 161–166].

Список городов, лишившихся таким способом своего населения, давно известен. Особенно систематично монголы вырезали население городов во владениях хорезмшаха Мухаммада (1200–1221) и на территории чжурчжэньского государства Цзинь в Северном Китае (окончательно сломлено при великом хане Угэдэе в 1234 г.). При этом, если верить современникам этих событий, гибли десятки и сотни тысяч человек. Трагедии некоторых городов описаны в леденящих душу подробностях: Отрар, Сыгнак, Ашнас, Термез, Ниса, Балх, Нишапур, Сабзавар, Тус, Гургандж, Мерв, Герат... Всего более тридцати только в землях ислама. Чаще всего причины массовых убийств объясняются в самих источниках либо сравнительно легко выводятся из логики событий, но иногда они остаются в тени и наводят на мысль о какой-то иррациональной жестокости диких кочевых орд, для которых пролитие чужой крови было любимым развлечением. Однако подобные умозаключения следует признать безнадежно устаревшими.

Сначала рассмотрим бытующие в современной историографии варианты истолкования причин, побуждавших монгольских захватчиков к уничтожению населения целых городов. Большинство из них обозначено в монографии Р.П. Храпачевского, где им посвящен специальный параграф «Монгольский террор» [Храпачевский 2005: 268–271]. В первую очередь, политика террора способствовала дальнейшим завоеваниям и широко применялась прагматичными монголами XIII в. Это бесспорно. Запугивание использовалось многими агрессорами в разные времена и едва ли не на всех материках. В ущерб моральной стороне дела, оно очень эффективно. Далее, избыток пленных монголам был просто не нужен: здоровых мужчин отбирали в *хашар* (жестокая пародия на народное ополчение) и гнали впереди себя на штурм других городов и крепостей, а остальные, оставаясь в тылу, могли представлять потенциальную угрозу, что вполне объяснимо с учетом особенностей ведения монголами боевых действий в Средней Азии, Иране, Закавказье, Восточной Европе и Северном Китае до его аннексии. Совершая глубокие многомесячные рейды по враждебным землям, надо было заботиться о безопасном тыле. Поэтому при малейшем подозрении в бунтарских настроениях город могли вырезать. Наконец, месть за потери. Жажда мщения тоже относится к легко понимаемым мотивациям убийства, но

в целом этот вопрос несколько более сложный и заслуживает особого внимания.

Известно, что боевые действия монголов имели удивительно слаженный характер, полководцы беспрекословно подчинялись ханским приказам, и задержаться в захваченном городе на какой-то срок по собственному почину монголы не могли. Мышление, если таковое было, по-видимому, являлось своего рода «технологией», а не результатом эмоционального порыва. Оно представляется хорошо продуманным. При этом следует различать месть за гибель большого числа монгольских воинов при осаде и штурме укрепленного пункта от мести за гибель кого-либо из Чингисидов или знатных полководцев, сподвижников Чингисхана. В последнем случае возмездие приобретало поистине эпические масштабы и inferнальные черты. Впрочем, оно отличалось не столько количеством жертв, сколько их природой: кроме людей без разбора возраста и пола под монгольскими мечами гибли домашние и дикие животные — словом, все живое, что захватчики могли обнаружить в злосчастном городе.

Вот как монголы расправились с афганским Бамианом в 1221 г.: «В битве под крепостью Бамиан поразили стрелой Мао-Тукана, сына Чагатая, который был любимым детищем Чингисхана и которого Чагатай сделал своим наследником; от этой раны тот скончался. Чингисхан по этой причине соизволил поспешить с ее завоеванием. Когда он захватил крепость, то отдал приказ, чтобы убивали всякое живое существо из любого рода людей и любой породы скотины, диких животных и птиц, не брали ни одного пленного и никакой добычи и превратили бы город в пустыню и впредь его не восстанавливали и чтобы ни одно живое создание в нем не обитало! Эту область наименовали Мао-Курган. До настоящего времени ни одно живое существо там не обитало, и она по-прежнему является пустопорожним местом» [Рашид ад-Дин 1952: 219].

Джамал ал-Карши передает эту историю в смягченном варианте: «Митукан умер раньше отца в крепости Бамийан в 617/1220–1221 году. После взятия крепости Чингисхан приказал убить почти всех ее жителей вплоть до кошек, оставляя [в живых] только детей и свободных женщин» [Джамал ал-Карши 2005: 125].

На наш взгляд, ключом к пониманию этих действий может послужить специфика мировоззрения средневековых монголов. Картина мира монголов эпохи завоеваний в общих чертах реконструирована исследователями. Она имеет как общие для обитателей центрально-азиатских степей черты (трехчастный мир, Вечное Синее Небо как верховное божество, понятие об «оси мира», множестве всевозможных духов и т.д.),

так и некоторые особенности, связанные с целенаправленно экспансионистской политикой монголов. Как показано в ряде работ, стержнем монгольской идеологии периода становления и развития империи являлась идея о небоизбранности монгольского хагана, т.е. «хана ханов», главная задача которого — «наставить на путь истинный» все народы. Естественно, не желающие подчиниться по доброй воле подлежали уничтожению, ибо они в лице хагана бросали вызов самому Небу.

Таким образом, население всей ойкумены делилось на две категории: признавших монгольскую власть и бунтовщиков; компромисса не существовало, пока ход истории не заставил кочевников смириться с наличием независимых равноправных правителей. Считалось, что на те земли, которые пользовались покровительством монгольского хагана, с Неба изливается благодать, ведущая к гармоничной жизни людей и природы, когда своим чередом сменяются сезоны, множатся стада, люди крепки здоровьем и рожают много детей. Возможно, адресованные французскому королю Людовику IX слова хагана Мункэ «Когда силою вечного Бога весь мир от восхода солнца и до захода объединится в радости и в мире, тогда ясно будет, что мы хотим сделать» [Гильом де Рубрук 1997: 176] не были простым дипломатическим краснобайством.

С точки зрения монголов XIII в., *Pax Mongolica* суть идеальное место для жизни, ибо над ним и только над ним простирается милость Вечного Неба. За пределами же этой территории лежит то, что в этнологии получило удачное наименование «негативной инаковости» [Традиционное мировоззрение тюрков... 1990: 18] — царство неупорядоченного недочеловечества, пребывающего в объятиях хаоса. Бинарная оппозиция «свой — чужой» оставила в традиционной монгольской культуре очень глубокий след, ассоциируясь с длинным рядом других оппозиций типа «добро — зло», «жизнь — смерть», «порядок — хаос». С хаосом было необходимо бороться. Забота о регулярном обновлении мироздания составляла неотъемлемую часть традиционной культуры едва ли не всех народов Земли. В исламском мире ко времени монгольского нашествия она была практически забыта (хотя, например, в Иране проявляла себя в ходе празднования *науруза*), но для монголов по-прежнему являлась актуальной. Праздничные ритуалы и игры отнюдь не были просто развлечениями — они выполняли космогоническую функцию. Монгольский Новый год — *цагаан сар*, который до 1267 г. справлялся осенью, подводил черту под ушедшим и благословлял грядущее. Силы хаоса оставались позади. Над этим в дни праздников трудились в каждой юрте. Это составляло предмет особого внимания светских первосвященников Монголии — хаганов.

Поэтому непокорный город, поглощающий людские ресурсы и отнимающий время, мог представляться монгольскому взору обителю беснующегося хаоса. Если, сверх того, он угрожал жизни носителям небесной харизмы и исполнителям воли Вечного Неба, то что могло быть благоразумнее, чем изолировать его и уничтожить?

Трагедия Нишапура красочно описана Джувайни, несмотря на промонгольскую ориентацию этого автора. Мы процитируем только часть рассказа, в которой содержится новая и важная для нашей темы информация — о башнях из отрубленных человеческих голов. Предполагаемой причиной монгольской ярости была смерть зятя Чингисхана по имени Тогачар, погибшего от пущенной из осажденного города стрелы.

«К ночи субботы все стены и укрепления были покрыты монголами; а сам Тули в тот день находился в трех парасангах от Чангарака. Тем временем монголы слезли со стен и начали грабить и убивать; а горожане сопротивлялись, рассеявшись по домам и дворцам. <...> После этого они выгнали всех оставшихся в живых мужчин и женщин из города на равнину; и, чтобы отомстить за смерть Тогачара, было приказано разрушить город до самого основания, чтобы это место можно было перепахать; и чтобы во исполнение мести в живых не осталось даже кошек и собак.

После этого дочь Чингисхана, бывшая главной женой Тогачара, въехала в город со своей свитой, и они убили всех уцелевших за исключением четырехсот человек, которые были отобраны за их мастерство и увезены в Туркестан, где потомков некоторых из них можно встретить и по сей день.

Они отрубили головы убитых от их туловищ и сложили их в кучи, положив головы мужчин отдельно от голов женщин и детей. После чего Тули, собравшийся проследовать в Герат, оставил эмира с четырьмя сотнями таджиков, чтобы они отправили вслед за мертвыми всех живых, которых найдут. Мухи и волки пировали на груди садров; орлы на горных вершинах лакомились нежной женской плотью, грифы поедали шеи гурий» [Джувейни 2004: 118].

Почему были нарушены человеческие законы, на которых, казалось бы, зиждется жизнь как таковая? Жажде господствовать противостоит стабильность как высшее благо, следование установленным обычаям как высшая добродетель. Жители Нишапура защищали свою безопасность, зажиточность и покой как самые желанные преимущества. Обыденное стремление к равновесию, позволяющее жить, никогда не выходя за рамки дозволенного, было нарушено убийством знатного монгола.

Столкновение с завоевателями и случайная гибель Тогачара открыли для противоборствующих сторон врата смерти. Нарушенное равновесие было равнозначно вступлению в мир сакрального. Последовавшее за смертью Тогачара тотальное уничтожение всего живого иррационально по своей сути, ведь были убиты не только люди, но и животные и птицы. Социальное насильно превращено в природное, которое, в свою очередь, отмечено инаковостью. То, что раньше было городом, объявлено запретной территорией.

Известно, что Чингисидов хоронили в Монголии на территории труднодоступных и охраняемых заповедников, а некрополи их врагов подлежали разорению. Факт уничтожения чужих кладбищ являлся внешним признаком упадка силы противоборствующей группы и освоения реального политического и географического пространства новой династией. В этой перспективе обретает особое звучание тема тайных захоронений монгольской знати и находит свое объяснение требование транспортировать тела погибшей знати в Монголии. Речь идет о защите совокупной социально-политической силы от ритуально-магического насилия. Место, где был убит Тогачар, становится запретной территорией, это заповедник с отрицательным знаком.

По обе стороны от профанной середины, где царят охранительство и экономия, вновь обнаруживается фундаментальная двойственность сакрального: и опасный мир кощунственных завоеваний, и благословенный мир предков. «Заповедник смерти», устроенный на месте разрушенного города, — это пространство хаоса, царство небытия. В мифологическом плане ему зеркально противостоит тщательно охраняемый некрополь с могилами предков.

Жестокость по отношению к людям можно рационально объяснить все той же практикой целенаправленного террора. Но с какой целью убивали зверей и птиц и зачем уничтожали все признаки цивилизации? Обреченный город переводился из мира социальных отношений в запретную зону, где правят законы инобытия, — в «заповедник смерти». Насколько правомочно такое сопоставление, можно заключить из древней центрально-азиатской традиции объявлять запретными территории определенного функционального назначения, так называемые *хориги* (тюрк. *курук*) [Дробышев 2005: 30–47]. Одна из функций *хориг* — быть хранилищами усопших хаганов. Хаган не только при жизни был гением-хранителем своего рода и всей страны, он оставался им и после смерти, для чего, однако, требовалось одно важнейшее условие: его останки должны сохраняться в целостности, а для этого их надо было тщательно скрывать от посторонних.

В монгольской реакции на «злые города» мы сталкиваемся с идеей прямо противоположной: поголовное уничтожение всего живого, а также и созданного рукой человека, формирует некий антизаповедник, островок антимира в растущей империи монголов, чей властелин передавал благотворную силу Неба на покорившиеся ему земли. В этом антимире бессильны духи убитых противников: как уже говорилось, нарушение целостности тела, а тем более отсечение головы, лишало их возможности покровительствовать потомкам. Поэтому совокупная сила рода слабела, что и требовалось монголам.

Кроме того, и животные, согласно поверьям монголов, не могли родиться к новой жизни, если у них были перерублены кости. Мы не знаем, каким образом убивали монголы скот в обреченных на уничтожение городах, но можем предположить, что нарочито жестоко, нарушая целостность костяка. В результате «заповедник смерти» не содержал потенции к будущей жизни. Он как бы вычеркивался навсегда из монгольской ойкумены.

Однако проблема осложняется манипуляциями с черепами. Монголы были не первыми и не последними, кто отсекал головы у тысяч человек, чтобы сложить из них башни. Пристрастием складывать пирамиды из голов прославился в истории Тимур Тамерлан; не брезговали этим жизнелюбивый Бабур [Бабур-наме 1993: 158–159, 210, 224, 242, 319, 320, 328] и другие военачальники мусульманского Востока. Зачем они это делали?

Как и в случае с вырезанием целых городов, на этот счет существует несколько правдоподобных объяснений. Во-первых, отсечение головы гарантирует, что враг убит. Во-вторых, счет поверженным врагам нередко велся именно по головам: их сносили в назначенное место, где специальная команда их пересчитывала (иногда принимались только мужские головы, иногда мужские и женские по отдельности, а порой не щадили и детей, тогда зловещая арифметика распространялась и на них, как это было в Нишапуре). В-третьих, по монгольским представлениям того времени, расчленение тела ставит преграду возрождению человека и тем самым ослабляет род. В-четвертых, изъятие голов из враждебного общества было равнозначно изъятию из него силы, поскольку, как считалось, жизненная сила человека находится в его голове и сохраняется затем в черепе, магическим образом служа на благо потомкам [Скрынникова 1997: 123, 169–171, 180]. Поэтому за скальпами охотились отнюдь не только индейцы. Это была обычная практика степной войны. В-пятых, такой способ казни считался позорным и обычно применялся по отношению к своим простолюдинам либо к тем из знатных врагов,

кто не вписывался (чаще по собственной воле) в социальные стандарты монгольской империи. Таким образом, набирается достаточно много причин, чтобы жители провинившегося города лишились своих голов. Но как быть с башнями из черепов и прочих человеческих останков?

Кроме Нишапура, монголы складывали их и в Венгрии. По мнению Фомы Сплитского, сооружение монголами холмов из мертвых тел преследовало цель внушить страх противнику: «Тартарские полчища, опустошив всю Трансильванию и выгнав венгров из задунайских земель, расположились в тех местах, собираясь остаться там на все лето и зиму. А чтобы утратить тех, кто обитал на другой стороне Дуная, они сложили на берегу реки многие кучи из несметного количества собранных тел» [Фома Сплитский 1997: 112].

Смбат Спарапет, отправленный в 1246 г. царем Малой Армении в Каракорум, в своем письме сообщает о пирамидах из костей: «Миновав многие страны, оставив позади Индию, мы прошли всю землю Бодак, на что потратили около двух месяцев пути. Я увидел там несколько городов, разрушенных татарами, величие и богатство которых неопределимы. Я видел некоторые из них за три дня пути и несколько удивительных гор, состоящих из груды костей тех, кого умертвили татары. И нам казалось, что, если бы Господь распорядился иначе и татары, которые таким образом уничтожили язычников, не пришли сюда, все эти народы были бы способны завоевать и заселить эти земли до моря» [Смбат Спарапет 1974: XIX]. Скорее всего, Смбат Спарапет видел башни из черепов на месте Нишапура, поскольку путь в Самарканд проходил через эту область.

На первый взгляд, смысл происходившего вполне прозрачен: монголы прибегали к излюбленному террору. Трудно усомниться, что пирамида из голов — глубоко впечатляющее зрелище даже по меркам той суровой эпохи. Например, имеющиеся в нашем расположении материалы позволяют утверждать, что именно такой была мотивация Тамерлана. Он не терпел предательства и жестоко расправлялся с взбунтовавшимися городами. Впрочем, первую зловещую пирамиду в 1382 г. сложил не он, а его сын Мираншах. Впоследствии без этого «зодчества» не обходился практически ни один поход Тамерлана. Упомянем только два случая. Захватив в 1387 г. крепость в Тикрите, из голов ее защитников сложили башни и снабдили их надписями «Так наказаны злодеи» [Ру 2004: 92]. Отсюда естественно полагать, что Тимур преследовал назидательные цели. А в ходе военной кампании против золотоордынского хана Тохтамыша в 1395–1396 гг. Тимур возводил «пограничные столбы из человеческих останков и костей» [Там же: 95].

Это очень похоже на действия монголов в Венгрии. Мертвые тела маркируют некую границу — на уровне обыденного сознания между двумя противоборствующими армиями, на уровне символическом — между двумя мирами: миром, упорядоченным под властью великого хана, и миром хаотическим. Несмотря на то что в случае с Тамерланом законным наследником Чингисхана являлся Тохтамыш, правда была на стороне грозного эмира.

В эпоху Чингисхана семантика куч из отрубленных голов была, очевидно, иной. Куча из голов, подобно, скажем, кучам из камней, которые монголы и по сей день складывают на перевалах и вершинах гор, может считаться аналогом «мировой оси». Весьма вероятно, что смысл создания такой «оси» на месте уничтоженного города заключался в необходимости восстановить мировой порядок, нарушенный вследствие гибели представителя правящего клана. Гибель Чингисида, причем с пролитием его крови, что не допускалось при внутриклановых разбирательствах, открывала некую брешь, через которую врывались силы хаоса. Препградить им путь можно было, укрепив расшатанное мироздание посредством возведения «мировой оси». Головы для этой цели подходили как нельзя лучше: они содержали в себе жизненную силу — *сүльдэ*<sup>1</sup>. Полагают [Скрынникова 1997: 171], что древние обитатели монгольских степей ставили оленные камни с той же целью, так как смерть племенного вождя осмыслялась как равнозначная обрушению «мировой оси», олицетворявшейся в фигуре вождя. Чтобы сохранить вселенную в целостности, создавали из камня его замену. Видимо, подобной была и мотивация древних тюрков, вытесывавших из камня антропоморфные фигуры.

Итак, внешне сходные способы казни могли иметь под собой разную мотивацию. Приказ Тамерлана полностью разрушить поддержавший Тохтамыш Ургенч и засеять то место ячменем мог, в принципе, быть реминисценцией монгольской практики создания «заповедников смерти», но, по-видимому, сам Тамерлан уже вкладывал в него другой смысл. Монголы Чингисхана несли в оседлый мир свое понимание добра и зла и свои представления о том, каким путем зло должно быть наказано. Как правило, эти представления были непонятны современникам, и даже сегодня в них остается много неясного. По-видимому, превращение города в пустыню и запрет вновь обживать занимавшуюся им территорию проистекал из анимистической веры в посмертное существование людей и животных. Монголы хотели обезопасить себя от возможности возрождения силы завоеванных, но не до конца сломленных

<sup>1</sup> Благодарим П.О. Рыкина за консультацию по этому вопросу.



народов и подавить очаги упорного сопротивления, которые, вполне вероятно, ассоциировались ими с очагами хаоса. Гибель от вражеского оружия кого-либо из Чингисидов требовала совершения особого ритуального действия — сооружения пирамид из отрубленных голов.

### **Библиография**

- Бабур-наме. Записки Бабура. Ташкент, 1993.
- Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
- Джамал ал-Карши. Ал-мулхакат би-с-сурах. Введение, пер., комм., текст, факсимиле Ш.Х. Вохидова, Б.Б. Аминова // История Казахстана в персидских источниках. Алматы, 2005. Т. I.
- Джувейни, Ата-Мелик. История завоевателя мира. М., 2004.
- Дробышев Ю.И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник 2003–2004. М., 2005.
- Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I. Кн. 2.
- Ру Ж.-П. Тамерлан. М., 2004.
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.
- Смбат Спарпет. Летопись. Ереван, 1974.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Фома Сплитский. История архиепископов Салоны и Сплита. М., 1997.
- Храпачевский Р.П. Военная держава Чингисхана. М., 2005.
- Шараф-наме-ий шахи // Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. Алма-Ата, 1969.
- Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингисхана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006.

*П.О. Рыкин*

## **К ВОПРОСУ ОБ ОБЫЧАЕ РАСЧЛЕНЕНИЯ И СКАЛЬПИРОВАНИЯ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ**

В письменных источниках эпохи Монгольской империи (XIII–XIV века) встречается ряд упоминаний об одном специфическом способе убийства и казни, применявшемся средневековыми монголами. Речь идет о расчленении тела на части и снятии с убитого скальпа, т.е. об особо изощренном обращении с подлежащими смерти преступниками и врагами. Нами выявлены следующие случаи таких практик умерщвления у монголов (они выстроены по хронологическому принципу).

1) Как сообщает «Сборник летописей» Рашид ад-Дина, в начале XIII в. казни через расчленение был подвергнут знаменитый друг и соперник Чингисхана Джамука. «Так как [Чингисхан] называл Джамуку “анда” [побратимом], то он не пожелал его убить и подарил его своему двоюродному брату Элджидай-нойону, которого он любил, с нукерами и [со всем его] домом и имуществом. Элджидай, спустя несколько дней, умертвил его. Утверждают, что Элджидай приказал отделить его члены друг от друга по одному. Джамукэ сказал: “Право принадлежит вам! У меня была мысль, что я обрету помощь [неба] и разрублю вас на части. Так как поддержка [неба] оказалась на вашей [стороне], быстрее разрубите меня на части!” И он [их] торопил и показывал им свои суставы, [говоря]: “Режьте здесь!” И совершенно не боялся» [Рашид-ад-дин 1952: 191–192].

2) После вступления на престол Мёнкэ-ка’ана (1251 г.) некоего Али Ходжу обвинили в наведении колдовства на членов правящего дома, после чего «Менгу-каан приказал бить его слева и справа, пока все его тело не оказалось искрошено на мелкие куски» [Рашид-ад-дин 1946: 117].

3) По сведениям армянского автора Вардана Вардапета, «в 710–1261 г. князь князей царственный *Джалал*, ложно оклеветанный Таджиками и выданный Аргуну (монгольскому наместнику в Иране и Закавказье. — *П.Р.*), после жестоких истязаний сделался соучастником Христа и его мучеников. Его увезли в Тачкастан, в город *Хазвин*, и там темною ночью предали смерти, разсекши предварительно члены его по суставам» [История монголов по армянским источникам... 1873: 15]. Причина казни не называется, однако она указана у Киракоса Гандзакеци, который пишет, что Джалала обвинили в ненависти и враждебном отношении к мусульманам [Киракос 1976: 234–235].

4) Киракос упоминает похожий способ казни армянского вельможи Закарэ, сына Шахиншаха, которому в том же году предъявили обвинение в связи с восставшими против монголов князьями. Илхан Хуле’у «приказал привести закованного [Закарэ] к себе, возвел на него и другие поклепы, [затем] приказал убить его, разрубить на части и бросить псам» [Там же: 236].

5) В 1270 г. князь Роман Рязанский «оклеветан бысть» перед «царем» (т.е. ханом Золотой Орды) и обвинен в «хуле» на хана и в оскорблении его «веры». Монголы «не хотяще от него таковых речей слышати, и отрезаша язык, и заткоша уста его убрисом, и начяша резати его по суставом и метати раздно, персты вся отрезаша и у ног и у рук, и устне и уши и прочая суставы розрезаша, и яко остана труп един, они же одраша кожу от главы его и на копие взоткнуша» [Никоновская летопись 1965: 149].

6) В начале правления ильхана Ахмеда (1282–1284) сановника Маджд ал-Мулъка Йезди обвинили в колдовстве. «Так как монголы очень чувствуются колдовства, то они испугались написанного, подвергли суду и много спорили вокруг него». В конце концов, его признали виновным, после чего «он был убит в местности Аладаг и члены его разослали в разные стороны» [Рашид-ад-дин 1946: 101].

7) В 1289 г. за организацию заговора против ильхана Аргуна был казнен эмир Бука: ему отрубили голову, а затем «кожу с его головы набили соломой и повесили в назидание [прочим] на краю Чаганского моста у перекрестка четырех базаров» [Там же: 121].

8) Рогожский летописец под 1339 г. в рассказе об убийстве в Орде князя Александра Михайловича Тверского и его сына Федора сообщает о том, что обоих князей монголы сначала «без милости прободоша и повергъше на земли, отсекоша главы им», а затем их тела «разоимани быша по ставом» [Рогожский летописец 2000: стб. 50–51]. По всей вероятности, такая суровая казнь была применена к князю Александру за его причастность к организации тверского восстания 1327 г., во время которого был убит родственник хана Ёзбека Шевкал (Чолхан).

9) В 1419 г. некогда могущественный эмир Золотой Орды Едигей был разбит и попал в плен к своему противнику, одному из эмиров хана Токтамышя, свергнутого Едигеем. «Увидев его, Идики (Едигей. — П.Р.) стал поносить и стращать его. Тогда тот сказал ему: “День был в нашу пользу и мы сделали свое дело, [теперь] сделай ты все, что можешь [букв. что бы ни исходило из рук твоих]”. Затем он приказал бывшим при нем людям своим напасть на него [Идики] с мечами и они разрубили его на куски» [Золотая Орда в источниках... 2003: 234].

В большинстве приведенных примеров сообщается исключительно о расчленении тел, и только два из них (пятый и седьмой) содержат упоминания о снятии скальпов. Можно было бы думать, что скальпирование представляло собой случайное явление, не имеющее регулярного характера и не связанное с традиционными нормами средневековых монголов. Однако наличие среди этих норм обычая снятия скальпов, известного кочевым народам еще в скифскую эпоху (см. [Roux 1963: 82]), было убедительно доказано монгольским ученым Ш. Гаадамбой, который в своих выводах опирался на анализ важнейшего памятника средневековой монгольской культуры — «Тайной истории монголов» (далее ТИМ) [Гаадамба 1990: 60–71]. В § 187 ТИМ встречается выражение *čisutu tonoq abuqčĭ jirgin-ba'atud*, букв. ‘берущие кровавое добро витязи-джиргинцы’, где *čisutu tonoq abuqčĭ* имеет китайскую глоссу 血有的剥脫好要的 *сюэ ю дэ бото хаояо дэ* ‘любящие сдирать

кровавое' [Юань-чао би-ши 1962: 325; Rachewiltz 1972: 96]. В другом месте (§ 195) засвидетельствовано выражение *čisutu tonoq tonoqč'in... üb tonaq abuč'in uru'u[ti] mangqut*, букв. 'сдирающие кровавое добро ... берущие долю-добро уру'уты и манкуты', где к *čisutu* отсутствует китайская глосса, *tonoq tonoqč'in* глоссировано как 剝脫的每 *бото дэ мэй* 'сдирающие', а *üb tonaq abuč'in* как 財物剝脫要的每 *цай'у бото яо дэ мэй* 'желающие сдирать имущество' [Юань-чао би-ши 1962: 355; Rachewiltz 1972: 104]<sup>1</sup>. Как можно заключить из текста ТИМ, *čisutu tonoq*, букв. 'кровавое добро', и *üb tonaq*, букв. 'доля-добро'<sup>2</sup>, по-видимому, являлись монгольскими обозначениями скальпа, имеющими метафорическую природу. К концу XIV в., когда был затранскрибирован и глоссирован монгольский текст памятника, смысл указанных выражений стал забываться, отсюда и неточности в подборе для них китайских глосс.

Что касается этимологии слова *tonoq* < *tonaq*, оно производно от глагола *tono*= < *tona*= 'сдирать, снимать' [Haenisch 1962: 151]<sup>3</sup> и относится к классу среднемонгольских отглагольных имен с суффиксом *.K* (тюркского происхождения), который образовывал *nomina actionis* с различными уточняющими значениями (чаще всего результата или объекта действия) [Godziński 1985: § 54]. Таким образом, *tonoq* буквально означает 'то, что содрано, отнято' и первоначально могло применяться к любым предметам, которые были захвачены силой. Письменно-монгольское значение этого слова 'скарб, пожитки, добро; снасть, снаряжение, сбруя' [Ковалевский 1849: 1791б; Lessing 1960: 825а] представляет собой генерализацию этимологического значения, лишённого обязательной связи с идеей насильственного захвата<sup>4</sup>.

По нашему мнению, расчленение и скальпирование у средневековых монголов имели ярко выраженный символический подтекст, ко-

<sup>1</sup> Э. Хэниш, который переводит *čisutu tonoq tonoqč'in* как 'der die blutige Kleidung (des Feindes) erbeutet' и *üb tonaq ab*= как 'die Kleider (der Erschlagenen) plündern, erbeuten' [Haenisch 1962: 151, 157], весьма неточно передает смысл китайских глосс, где ничего не говорится об одежде.

<sup>2</sup> Возможно, *üb tonaq* представляло собой сложное слово с буквальным значением 'имущество, добро'. Ср. *öv t'onok* 'biens, avoir, fortune' в ордосском диалекте [Mostaert 1968: 668а].

<sup>3</sup> В классическом языке *tono*= означает 'обирать, грабить, похищать' [Ковалевский 1848: 1790б; Lessing 1960: 825а]. По данным Ш. Гаадамбы, в современном монгольском языке глагол *тоно*= имеет значение 'отделить и взять что-либо маленькое от чего-либо большого' [Гаадамба, 1990: 64–65]. Из монгольского данный глагол был заимствован в ряд тюркских языков [Щербак 1997: 211, № 95].

<sup>4</sup> Мнение Г. Дёрфера о том, что монг. *tonoq* < др.-тюрк. *ton* 'платье, одежда' [Doerfer 1965: № 990; ср.: Древнетюркский словарь 1969: 574б], не кажется убедительным и, по-видимому, продиктовано неточным переводом соответствующей китайской глоссы у Э. Хэниша (см. выше).

торый соотносился с представлениями о жизненной силе или «душе» («душах») человека. Как и в большинстве традиционных культур, среди монгольских народов были распространены понятия о множественности нематериальных субстанций, связанных с жизнедеятельностью живых существ. Болезнь обычно мотивировалась временным отсутствием какой-либо из этих субстанций, а смерть объяснялась их полным отделением как от тела, так и друг от друга (подробнее см. [Bawden 1961–1962]). Так, халхасы верили в существование трех «душ» человека и прочих живых существ, которые имели название *miqan-u sünesün* (букв. ‘душа плоти’), *yasun-u sünesün* (букв. ‘душа костей’) и *sülde*. Первая из них якобы пребывает в тканях человеческого организма вплоть до смерти и погибает только после полного разложения трупа, вторая находится в костяке до тех пор, пока у покойника не истлеет тазовая кость, а третья имеет своимместилищем все тело человека или животного и исчезает в момент его смерти [Rintschen 1974]. На материале монгольских обрядников эти сведения подтверждаются А. Шаркэзи и А.Г. Сазыкиным, которые утверждают, что одна из «душ» постоянно находится в костях, скелете человека до самой смерти и даже остается на могиле, чтобы охранять его останки [Sárközi, Sazykin 2004: 1]<sup>1</sup>.

Данные представления лежат в основе чрезвычайно уважительного отношения к костным останкам живых существ, которое было присуще традиционной монгольской культуре. В частности, монголы старались не нарушать целостности костяков жертвенных животных, ибо считали ее необходимой для того, чтобы обеспечить последующее возрождение животного [Roux 1963: 81, 86–87; 1976]. «По поверьям, кости имели силу воскрешать из мертвых, но только в том случае, если кости человека или животного не были разрушены; в противном случае сила пропадает» [Кьодо 1993: 100]. Напротив, разрушение костей или нарушение целостности скелета производилось тогда, когда требовалось уничтожить опасного врага и лишить его жизненной энергии, которая могла бы привести к его возрождению<sup>2</sup>. Поскольку «в предель-

<sup>1</sup> Воплощенная в костях жизненная сила правителя или другого отмеченного свыше лица могла оказывать благодатное воздействие не только на него самого, но и на его социум, причем как при жизни, так и после смерти. Когда командующий монгольскими войсками в Закавказье Чормаган заболел, «*сакан* велел, даже если [Чармагун] умрет, кости его возить вместе с войском, так как муж тот был очень удачливый и даровитый» [Киракос 1976: 169].

<sup>2</sup> По справедливому замечанию Ж.-П. Ру, *yasun* ‘кость’ в монгольском языке означает также ‘труп, останки’ и, кроме того, ‘семья, род’ [Roux 1963: 81]. Поэтому расчленение тела или уничтожение костей было равносильно пресечению рода, в котором и должна была возродиться «душа» умершего.

ном выражении каждая кость представляет весь скелет» [Roux 1976: 557], с целью в корне исключить возможность регенерации (по принципу *pars pro toto*) нужно было полностью расчленить костяк вплоть до его мельчайших составляющих. Можно полагать, что именно эта идея определяла символическую основу расчленения тел умерщвляемых преступников или врагов, которое практиковалось средневековыми монголами.

Как и расчленение, снятие скальпов вполне объяснимо в рамках традиционных монгольских представлений о сверхъестественном. Голова как наиболее важная часть тела считалась у монголов одним из основных, наряду с костями, вместилищ «души»; по принципу метонимии (или, скорее, синекдохи) эту роль у головы перенимали и волосы. «С волосами была связана жизненная сила человека и не только его одного, но всех тех, кто вышел из одного чрева, родился от одной матери» [Галданова 1987: 52]. По ряду свидетельств, голова, череп, а также волосы в наиболее концентрированном виде воплощали в себе жизненную силу *sülde*, местопребыванием которой считалось все тело в целом [Галданова 1987: 49–52; Скрынникова, 1997: 158–171, 178–179]. Этим обусловлено большое число распространенных у всех монгольских народов табу на обнажение волос или прикосновение к ним. К примеру, у калмыков «прикасаться к волосам женщины было запрещено, нарушение запрета даже могло служить зачином действий в сказках. <...> Тем более невозможно было представить прикосновение к голове мужчины, его волосам и усам. Запрет распространялся на всех, в том числе жену и детей человека» [Бакаева 2003: 163].

Снятие скальпа представляло собой крайнюю степень нарушения этого табу, имевшего целью осквернение и уничтожение заключенной в ней жизненной силы или — что также возможно — переход ее во владение того, в чьих руках оказывался снятый с противника скальп<sup>1</sup>. Как писал И. де Рахевильц, «душа благородного врага могла оказывать благоденствия всему потомству своего победителя. <...> Чем сильнее и могущественнее был враг при жизни и, следовательно, чем больше была его “сила”, тем ощутимее было его воздействие после смерти» [The Secret History of the Mongols 2004: II, 753–754]. Отсюда ясно, что скальпирование могло выступать не только как один из военных обычаев, демонстрирующий полное превосходство победителя над побежденным, но и как мотивированная с сакральной точки зрения деятельность, которая имела сверхъестественную, ре-

<sup>1</sup> По словам Ж.-П. Ру, «сохранение черепа или скальпа равносильно установлению власти над покойником» [Roux 1963: 85].

лигиозно-магическую основу, связанную с понятиями жизненности и «души»<sup>1</sup>.

В заключение хотелось бы обратить внимание на то, что всех приведенных примерах расчленение и скальпирование выступают как последствия чрезвычайно тяжких, с точки зрения монголов, преступлений: мятежа или заговора против законной власти дома Чингисхана (№ 1, 4, 7, 8), свержения законной власти (№ 9), нарушения освященного Ясой Чингисхана принципа веротерпимости (№ 3 и 5)<sup>2</sup>, оскорбление носителя власти (№ 5), совершения колдовских действий (№ 2 и 6)<sup>3</sup>. Сходство этих преступлений заключалось в том, что они представляли угрозу политическому или религиозному порядку, который монголы стремились построить на завоеванных территориях. Этот мировой порядок, или *Pax mongolica*, ради которого осуществляли свои завоевания Чингисхан и его преемники [Voegelin 1941; Kotwicz 1950; Sagaster 1973], представлял собой в глазах монголов высшую ценность, отрицание или оскорбление которой расценивалось как великое злодеяние. Человек, преступивший через установленные Чингисханом нормы имперского жизнеустройства, подлежал не только физическому, но и духовному уничтожению, включавшему в себя ликвидацию всех форм и проявлений его жизненной силы, или «души». Таким образом, суровость наказания была вполне адекватна тяжести преступления, за которое оно назначалось.

---

<sup>1</sup> Аналогичное значение имел и захват головы побежденного противника, поэтому монголы стремились любой ценой сохранить головы своих погибших лидеров (ср., напр., § 198 ТИМ) и, напротив, завладеть головами тех, кто им противостоял (в первую очередь речь шла о представителях правящей верхушки). Это хорошо иллюстрирует эпизод из истории войн хана Золотой Орды Токтамыша с войсками Тамерлана, когда во время сражения эмир Токтамыша Яглы-бай-бахадур-бахрин вступил в бой с эмиром Тамерлана Османом. «По решению Бога вышло так, что эмир Осман упал поверх Яглы-бай-бахадур-бахрина. Тогда эмир Осман, воспользовавшись удобным случаем, отделил голову от тела Яглы-бай-бахадур-бахрина. В тот момент волнение поднялось из двух морей воинов и все собрались над этой головой. Оба войска смешались; весь улус и все сторонники Яглы-бай-бахадур-бахрина силились заполучить голову Яглы-бая, а люди войска Тимур-гургана (Тамерлана. — П.Р.) упорно старались не отдать. Говорят, что в этот день [целые] холмы были навалены из убитых» [Золотая Орда в источниках... 2003: 391].

<sup>2</sup> «Он (Чингисхан. — П.Р.) постановил уважать все исповедания, не отдавая предпочтения ни одному. Все это он предписал как средства быть угодным Богу» (цит. по: [Гурлянд 1904: 62]).

<sup>3</sup> Как неоднократно отмечалось, средневековые монголы испытывали сильный страх перед колдовством. За занятие волхвованием и изведение людей при помощи колдовства Яса устанавливала смертную казнь [Гурлянд 1904: 61; Попов 1907: 0152].

## Библиография

- Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
- Гаадамба Ш. Монголын нууц товчооны судлалын зарим асуудал (= Некоторые вопросы изучения «Тайной истории монголов»). Улаанбаатар, 1990.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Гурлянд Я. И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1904. Т. 20, вып. 4/5.
- Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Золотая Орда в источниках: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, в переводах В. Г. Тизенгаузена / Сост., ввводн. ст. и комм. Р.П. Храпачевского. М., 2003. Т. 1: Арабские и персидские сочинения.
- История монголов по армянским источникам / Пер. и объясн. К.П. Патканова. СПб., 1873. Вып. 1: Извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и Конетабля Сембата.
- Киракос Г. История Армении / Пер. с древнеарм., пред. и комм. Л.А. Ханларян. М., 1976. (Памятники письменности Востока; 53).
- Ковалевский О.М. Монгольско-русско-французский словарь: В 3 т. Казань, 1844–1849.
- Кьодо Э. Гарил: жертвоприношение предкам в культуре Чингисхана // Этнографическое обозрение. 1993. № 2.
- Никоновская летопись. М., 1965. (Полное собрание русских летописей. Т. 10).
- Юань-чао би-ши (Секретная история монголов): 15 цзюаней / Изд. текста и пред. Б.И. Панкратова. М., 1962. Т. 1.
- Попов П.С. Яса Чингис-хана и Уложение Монгольской династии Юань-чао-дьянчжан // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества. 1907. Т. 17. Вып. 4.
- Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 1; Т. 1, кн. 2. М.; Л., 1960; Т. 2. М.; Л., 1946; Т. 3.
- Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000. (Полное собрание русских летописей. Т. 15).
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.
- Шербак А.М. Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.). СПб., 1997.
- Bawden C. R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition // AM. New Series. 1961. Vol. 8, pt. 2; 1962. Vol. 9, pt. 2.
- Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Wiesbaden, 1963–1975. Bd. 1–4.
- Godziński S. Język średniomongolski: Słowotwórstwo. Odmiana wyrazów. Składnia. Warszawa, 1985.
- Haenisch E. Wörterbuch zu Mangᡤol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Geheime Geschichte der Mongolen. Wiesbaden, 1962.
- Kotwicz W. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV<sup>e</sup> siècle // Rocznik Orientalistyczny. 1950. T. 16.
- Lessing F.D. Mongolian-English Dictionary. Berkeley; Los Angeles, 1960.
- Mostaert A. Dictionnaire ordos. N.Y.; L., 1968.
- Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972. (Indiana University publications: Uralic and Altaic Series; Vol. 121).



Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; 5).

Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. Paris, 1963.

Roux J.-P. A propos des osselets de Gengis khan // Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata / Red. W. Heissig, J. R. Krueger, F.J. Oinas, E. Schütz. Wiesbaden, 1976.

Sagaster K. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // Central Asiatic Journal. 1973. Vol. 17. № 2/4.

Sárközi A. Sárközi, Sazykin A.G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies. ..., Turnhout, 2004. Vol. 1.

The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden; Boston, 2004. Vol. 1–2. (Brill's Inner Asian library; Vol. 7/1–2).

Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255 // Byzantion. 1940–1941. Vol. 15.

## ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

*Г.Т. Титорева*

### **ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ УЛЬЧЕЙ (по материалам экспедиций)**

Исследованиям традиционных и современных погребальных и поминальных ритуалов ульчей в разное время посвятили свои работы Л.И. Шренк, Л.Я. Штернберг, А.М. Золотарев, А.В. Смоляк, Е.А. Гаер, С.В. Березницкий. Этнографические экспедиции сотрудников ХККМ им. Н.И. Гродекова в 1997–2005 гг. позволили получить новую информацию. В данной статье мы постарались осветить обряды, бытующие в настоящее время и зафиксированные нами во время экспедиций по национальным селам Ульчского района (Кольчом, Дуди, Ухта, Булава, Богородское), а также сохранившиеся в воспоминаниях очевидцев и участников. У ульчей, по сравнению с другими народами Приамурья, значительно более высока степень устойчивости и сохранности похоронно-поминальных обрядов, особенно на фоне других семейных обрядов (свадебных, родильных, промысловых). Многие традиции, зафиксированные исследователями конца XIX — XX в., бытуют и в наши дни почти без изменений.

Характер и форма захоронения и последующие поминальные обряды зависели от причины смерти, возраста умершего, его социального статуса. До начала XX в. захоронения были наземными. Тела умерших (в гробах или завернутыми в бересту) оставляли в специальных срубках. Такие срубы были родовыми; в дальнейшем, когда захоронения стали подземными, родовыми стали и кладбища. Детей до года, как и у дру-

гих народов Приамурья, хоронили на деревьях (в дуплах, на ветках, на помостах). Родовые кладбища располагались недалеко от селения вниз по течению реки, чаще всего в расщелине между двумя горами в отдалении друг от друга. Сегодня такое местоположение погоста сохраняется только в дальних небольших селах, например в Кольчоме [ПМА 2005]. В ныне не существующем селе Койма, по сведениям его жителей, было четыре родовых кладбища и одно русское [ПМА; Черуль 2005]. В больших поселениях кладбища, как правило, было общим и для членов разных родов, и для людей разных национальностей.

В настоящее время похоронный обряд сохраняет традиционный сценарий, если хоронят старого человека или если процедуру организуют пожилые родственники. Представители молодого поколения хоронят «по-русски», однако в некоторых случаях старые ритуалы частично сохраняются и мирно сочетаются с новыми, привнесенными.

Традиционно сразу после смерти дом умершего обвязывают тонкой веревкой на высоте выше дверного проема. В специальной литературе этот факт трактуется как способ сохранения семьи [Гаер 1991: 109; Смоляк 1980: 182]. Несколько иное объяснение этой традиции дала Н.К. Ходжер: «Когда покойника выносят, он упирается, не хочет уходить, может и дом развалить» [ПМА; Ходжер 2005]. После выноса тела веревку обрывают и выбрасывают в сторону захода солнца [ПМА; Ходжер, Черуль 2005].

Гроб имел форму прямоугольного ящика большого размера, поскольку в него должно было поместиться значительное количество предметов, сопровождавших умершего человека, и закрывался на три засова [ПМА; Черуль 2005]. Руки покойнику укладывали вдоль тела. Независимо от времени года одевали его, как правило, в зимнюю одежду, «а то ночью будет приходить и жаловаться, что мерзнет» [ПМА; Ходжер 2005; Ходжер 1998]. Обувь обычно шили из ровдуги или меха морского зверя. Мужчин вместо обычного пояса подвязывали мелкой цепью, на которую крепили сумочку с кресалом и трупом, а женщин — поясом, плетеным из хлопчатобумажных нитей. Нижнюю одежду шили сразу после смерти человека вручную. Иногда хоронили в старой одежде, «в которой ходил при жизни» [ПМА; Дечули 2005]. В некоторых случаях женщин одевали в свадебный костюм. Голову облачали в шапку с пришитой на макушке пуговицей, к которой привязывали длинную нить, выходящую из могилы на поверхность земли. А.В. Смоляк отмечает, что в старые времена нить привязывали к косе умершего, но после изменения прически ее стали привязывать к головному убору [Смоляк 1980: 184]. На лобную часть шапки пришивали небольшой нефритовый

диск — «фонарь», который освещает путь умершему. Снаружи, на переднюю стенку гроба, в изголовье прибавляли кусок китайского шелка. Он тоже должен был освещать, прокладывать легкую дорогу умершему в потусторонний мир [ПМА; Ходжер, 2005].

В гроб стелили ритуальную «постель», сшитую специально по размеру гроба: матрас с аппликацией в центре (*сэктэху*), одеяло (*нульта*), подушка (*тэрэнту*). Кроме этого, постилали парные отрезки разной ткани по 1,5 м длиной: один на матрас, под тело, другой — сверху. Составительные семьи укладывали по 15–20 пар ткани. Из них по дороге в подземный мир (*були*) покойник делал балаган на остановках [ПМА; Еюка 2005]. Лицо умершему закрывали пластиной (*дэрэдасичаны*) из ткани, подбитой мехом (чаще белой тонкой овчиной). Мог использоваться мех соболя или лисы, но запрещался мех крупных таежных животных, медведя и морских зверей. Раньше мехом закрывали колени и подкладывали под локти покойника. «Путь в *були* тяжелый, иногда душе умершего приходится ползти» [ПМА; Ходжер 2005].

На грудь клали кусок китайского шелка (*тунгэдасичаны*). По общению Ф.К. Ходжер, похоронившего в 1949 г. своего отца Ходжер Чурина, ему под спину подложили три серебряные монеты, между пальцами проложили щепки, чтобы «чужую душу не забрал». Шапка на нем была из меха рыси, а обувь — из кожи нерпы. В гроб положили не простое промысловое копьё или его копию, а настоящее ритуальное, инкрустированное серебром и медью [Ходжер 1998].

И в наши дни ульчи кладут в гроб «все, что есть», вещи, которыми человек пользовался при жизни и которые могут пригодиться ему в загробной жизни. Женщинам — предметы рукоделия: сложенные в мешочек ножницы, нитки, иголки, мужчинам — топор, лук, копьё, нож, сделанные в уменьшенном виде из старого металлического обруча, палку для езды на нартах в собачьей упряжке [ПМА; Ольчи, Черуль 2005], а также котелок, деньги, очки, если пользовался ими при жизни, крупу, зелень, муку. На одежде покойного разрезают карманы, чтобы не спрятал и не унес с собой душу детей. Всем умершим мужчинам протыкают мочку уха и вдевают серьгу. Через это отверстие они «пьют» воду. У женщин уши были проколоты при жизни.

Перед выносом тела все дети умершего человека, особенно не достигшие двадцати лет, по очереди берутся за нить, привязанную к руке покойного, и, не оглядываясь, выбегают из комнаты. В это время старейший рода разрывает нить ударом палки, обрывая, таким образом, связь умершего человека с живыми и защищая детей от возможного вреда духа покойного родственника. Когда похоронная процессия уходит на

кладбище, два человека (один — из рода умершего, другой — посторонний) подметают пол в доме вениками из тальниковых веток. Первый метет к порогу, второй — от порога к середине комнаты. Затем собранный мусор выбрасывают в сторону захода солнца [ПМА; Ходжер, Хатхил 2005; Гаер 1974: 135].

На могилах ульчских родов нивхского происхождения (Дуван, Ангин, Дяксул) некоторые семьи устанавливают домики из брусочков дерева, подобные нивхским намогильным домикам *раф*, в которые помещают куклу из соломы [ПМА; Черуль 2005] или пепла, собранного после кремации и завернутого в тряпку в форме куклы [ПМА; Еюка 2005]. Обычно такие куклы *как* нивхи использовали в качестве вместилища духа умершего человека [Смоляк 1980: 185]. В день поминок куклу «угощают». Эта традиция является отражением нивхского компонента в этногенезе ульчей.

Значительно отличаются обряды, связанные с захоронением близнецов и их матери. Хоронили их отдельно, в стороне от основного родового кладбища, в наземном срубе. Мертвых усаживали в гробу кубической формы или сколоченном по форме сидящего тела [ПМА; Черуль, Хатхил 2005]. Все одежды шились только белого цвета, их запрещалось орнаментировать. На руки, ноги, шею привязывали стружки, ими обкладывали и тело.

При жизни к близнецам и женщине, их родившей, относились бережно. Детей не разрешалось ругать: «Обидится — умрет сразу» [ПМА; Еюка 2005]. Жизнь у близких людей в семье близнецов была нелегкой и сопровождалась многочисленными запретами и ограничениями. В частности, им нельзя было есть копченые продукты. У матери близнецов нельзя было брать серебряные или металлические предметы, например украшения, «чтобы не заразиться». Никто не хотел рожать двойняшек, «мучиться».

Считалось, что у близнецов «медвежья душа» [Смоляк 1980: 187], «близнецы медведям родственники» [ПМА; Черуль, Еюка 2005]. Видимо поэтому поза покойника повторяет положение сидящего медведя. Во время родов мужчины молятся медведю, чтобы они прошли успешно. Женщинам обращаться к медведю запрещалось. Во время похорон близнецов рядом с могилой и сегодня устанавливается «музыкальное» бревно, на котором палками выстукивают ритм все пришедшие на кладбище. Подобные сооружения зафиксированы нами в с. Кольчом. Такое бревно ульчи использовали только на медвежьем празднике. И это служит еще одним подтверждением тесной связи культа медведя с культом близнецов.

Особые обряды выполняются при захоронении людей, умерших не своей смертью, в частности утопленников [Гаер 1991: 135; Смоляк 1980: 186]. Найденное тело в настоящее время хоронят на краю кладбища, отдельно ото всех, ближе к воде. Раньше захоронение оставляли на берегу, там, где нашли тело, или в лугах, затопляемых водой [ПМА; Еюка, Дяксул 2005]. В предполагаемом месте трагедии родственники некоторое время плавали на лодках и сильно кричали. Женщинам находиться здесь категорически запрещалось: «Плохо им будет, и покойнику не нравится» [ПМА; Ходжер 2005]. Если тело не находят, то вместо него хоронят куклу, изготовленную из дерева или прутьев багульника, одетую в костюм утонувшего [ПМА 2005; Смоляк 1980: 187; Гаер 1991: 136]. Такие вопиющие захоронения в ульчских селах встречаются и сегодня, но гораздо реже, чем прежде.

Хоронили утопленника в белых одеждах. Тело покрывали так же, как и у обычного человека. «У них в загробном мире все белое. И души умерших попадают в Белое море» [ПМА; Ходжер 2005]. На могиле по четырем ее углам ставили стружки, ими обкладывали и тело. Аллея из таких же веток со стружками соединяла могилу с водой. По этому коридору душа уходит в воду. Последние поминки по утонувшему совершались на несколько дней раньше положенного срока, чтобы запутать злых духов. Семья утопленника до последних поминок соблюдала многочисленные запреты.

Во время ледохода весной и осенью родственники по-прежнему отправляют на льдине «посылку» покойнику: пшено, черемшу, ягоду, сигареты. Н.К. Ходжер в течение многих лет отправляет такие посылки утонувшему сыну. Раньше — в берестяной чумашке, а сейчас просто заворачивает угощение в бумагу. Поскольку душу, а иногда и тело человека забрал хозяин воды *Тэму*, то эти продукты служат угощением скорее ему, чем умершему. Выбрав жертвой человека этого рода, *Тэму*, в свою очередь, в дальнейшем обеспечивает всех живых родственников-мужчин хорошим уловом. Таким образом, поминки по утопленнику совмещались с обрядом жертвоприношения и поклонения духу — хозяину воды. [ПМА; Ходжер, Хатхил 2005]. Однако люди никогда не берут вещи утопленника, боясь, что это несчастье может перейти на живых [Смоляк 1968: 162; 1980: 186; Гаер, 1991: 136]. До сих пор на ульчских могилах утопленников оставляют его лодку [ПМА, 2005].

Обряд поминовения усопшего совершался ульчами в течение одного года на исходе каждого лунного месяца, «на ущерб луны». Только детей поминали единожды, в день похорон, и больше к месту захоронения не приходили. *Пане* ульчи, в отличие от нанайцев, не изготавливали [ПМА;

Дяксул, Хатхил 2005]. Независимо от времени года (и зимой тоже) близкие шли на кладбище, разводили костер, готовили еду, угощали духа покойника, ели и сами. В последние годы поминальную еду стали готовить дома и приносить на кладбище готовой.

Общение с душой покойного происходит через устройство, которое сегодня называют «телефон». Оно представляет собой ветку дерева, укрепленную в изголовье могилы. К ней привязана нить, второй конец которой протянут в гроб и привязан к пуговице на макушке головного убора умершего. В основание этой ветки наливают воду и водку для покойника жестом от себя, на ветку вешают черемшу, ягоды в берестяной чумашке. Очень важно, чтобы ветка-«телефон» достояла до последних поминок. Иногда ветка приживалась, укоренялась и продолжала расти. Это было хорошим знаком. Рядом с веткой вкапывалась фигурная досочка *сукдухе* (*сугдуку*) сантиметров 20 высотой. В сквозное отверстие на ней вставляли зажженную трубку или папиросу: давали покойнику покурить [Смоляк 1980: 184; Березницкий 2003: 163]. Подобные надмогильные сооружения нам довелось видеть в 2005 г. на кладбищах с. Кольчем, Ухта, в том числе и на свежих захоронениях [ПМА 2005].

Сразу после смерти человека родственники собирают в стареньком чемодане или ящике вещи для умершего: нижнее белье, платье, носки, брюки, а также понемногу разные крупы, соль, сахар, юколу, спички и пр. [ПМА 2005; Смоляк 1968: 160]. По сведениям А.В. Смоляк, эти чемоданы *атуа* заменили шалаши, которые в старые времена сооружали возле могилы — там хранились вещи, необходимые душе умершего [Смоляк 1968: 160; 1980: 184]. Чемодан несли на кладбище в день поминок, там приоткрывали. Рядом обязательно ставили намоченную в воде сухую черемшу, чей запах особенно привлекал душу покойного, и по нему она находила принесенное угощение. Каждый месяц продукты в чемодане менялись, а старые сжигались на поминальном костре. Такой костер разжигался рядом с могилой на западной стороне в день похорон и ежемесячных поминок, в него бросали приготовленные угощения. На последних поминках в годовщину смерти на костер ставили большую берестяную чашу, наполненную различными продуктами, сверху бросали одежду покойного и чемодан *атуа*. Эта чаша мыслилась как лодка, перевозящая дары людей в мир мертвых. После этих поминок родственники никогда больше не приходили на могилу. С восточной стороны могилы в заключение поминок разжигали «костер живых». Он не обязательно должен был иметь большое пламя, достаточно, чтобы только задымил [ПМА; Ходжер 2006].

Запрещалось приносить на кладбище и употреблять мясо крупных лесных животных (сохатого, изюбря), калуги и осетра, составляющих

основу традиционного рациона ульчей: «Это ведь наша жизнь» [ПИМА, 2005]. Разрешалось готовить все обычные блюда, в том числе любую морскую рыбу.

Отличительной особенностью поминальных обрядов ульчей является содержание до последних поминок собаки или медведя, в которых помещается душа умершего человека [Смоляк 1980: 185]. Такую собаку-заместителя держала Ч.Т. Дечули (1924 г.р., с. Булава), похоронив свою мать, Соню Дуван. По словам Чимы Тимофеевны, собака жила в доме, спала на кровати мамы, ела за столом вместе с членами семьи, ее любили и баловали. Однако характер у таких собак всегда был агрессивным и злым. После последних поминок Чима Тимофеевна отдала собаку дальним родственникам матери [ПИМА; Дечули 2005].

Если умершего человека очень любили, то последние поминки откладывали на 2–3 года. Собака или медведь все это время жили в семье. В старые времена содержать медведя как хранителя души умершего могли себе позволить, как правило, состоятельные семьи. Бедняки держали собак. В некоторых случаях, подержав некоторое время собаку, ее меняли на медведя. Последние поминки в семье, содержавшей медведя, совпадали по форме с медвежьим праздником, что свидетельствует о ярко выраженной тотемистической его основе и связи с культом предков.

Таким образом, материалы экспедиций позволяют констатировать устойчивость многих традиционных похоронно-погребальных обрядов ульчей и сохранение их в современной культуре. Они существуют одновременно с заимствованной русской обрядностью. Нами зафиксированы детали, подробности ритуальных событий, не отраженные в литературных источниках. Некоторые из этих сведений нуждаются в дальнейшем изучении и подтверждении: такие, например, как запрет на сжигание пера и пуха на поминках, прокладывание щепок между пальцами рук покойника, подкладывание монет под тело.

### **Информанты**

Дечули Чима Тимофеевна. 1923 г.р., с. Булава Ульчского района.  
Дяксул Дина Сергеевна. 1937 г.р., с. Кольчом Ульчского района.  
Еюка Татьяна Михайловна. 1920 г.р., с. Булава Ульчского района.  
Черуль Петр Сондорович. 1934 г.р., с. Монгол Ульчского района.  
Ольчи Леонид Константинович. 1953 г.р., с. Дуди Ульчского района.  
Ходжер Нина Константиновна. 1927 г.р., с. Булава Ульчского района.  
Хатхил Альбина Алексеевна. 1932 г.р., с. Кольчом Ульчского района.  
Ходжер Федор Константинович. 1930–2005 гг. с. Ухта Ульчского района.  
Ходжер Анатолий Федорович. 1965 г.р., г. Тамбов.



## Библиография

- Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток, 2003.
- Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск, 1991.
- Гаер Е.А. Погребальные обряды народов Нижнего Амура // Вопросы истории и культуры народов Дальнего Востока. Владивосток, 1974. Вып. 2.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Медведев В.Е. Культура амурских чжурчженей в конце X–XI веках (по материалам грунтовых могильников): Автореф. дис. ... к.и.н. Новосибирск, 1975.
- Смоляк А.В. Погребальные и поминальные обряды у народов Нижнего Амура и проблемы преодоления религиозных пережитков // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций. Улан-Удэ, 1968. Вып. 1.
- Смоляк А.В. Похоронная обрядность. Ульчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

*А.А. Сирина*

### **К ВОПРОСУ О «СОПРОВОДИТЕЛЬНОЙ ЖЕРТВЕ» В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОМ ОБРЯДЕ У ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ**

Данная статья — попытка осмыслить одну из характерных черт погребального обряда эвенков и эвенов — наличие «сопроводительной жертвы» [Туголуков 1980: 176]. Этот термин утвердился в научной этнографической литературе в отношении повсеместно распространенного в прошлом и сохраняющегося до сего дня среди охотников-оленьеводов и части поселковых жителей обычая забивать оленей, принадлежавших умершему человеку, на его похоронах. Нужно иметь в виду, что в этот день фактически происходит два разных по своим целям забоя. Первый — для поминальной трапезы. Второй — забой личных оленей/оленья покойного с целью отправки в иной мир со своим хозяином. Именно о последнем и пойдет речь.

Самими участниками обряда эти олени считаются не «сопроводительной жертвой», а средством передвижения: они должны доставить душу покойного в иной мир и там служить своему хозяину.

Специально забивали верхового оленя покойного — *учака*, «чтоб пешком не ходил. С оленями уходят, на ездовых, вот которых забивают им. Им клейма делают на ушах, <...> потому что, мол, когда он придет туда, к себе к... людям, если без клейма олень, на котором он приехал, то отберут оленей» [гижигинск., ПМА 1997]. На вопрос, за-

чем забивают оленей на могиле, мне отвечали: «Мы же без оленей не были: чтобы на том свете не ходил пешком. Там люди встречают, будут говорить, что плохо проводили». «Если покойный с оленем идет, то радостно родные встречают» [Сирина 1994: 326]. Такое умерщвление оленей на похоронах имеет ритуальный характер. К подобному выводу пришла Г.Н. Грачева на нганасанских материалах: «Умерщвление оленей и оставление их у захоронения не входит в понятие “жертва”. Покойнику оставляют его оленей для продолжения “жизни”» [Грачева 1983: 154].

Ритуальное умерщвление личных оленей покойного проводится с соблюдением определенных правил (с некоторой вариативностью). Эти правила касаются количества забиваемых животных, способов забоя, отношения к мясу этих животных.

**Количество** ритуально забитых оленей для сопровождения покойного в мир мертвых строго не регламентировалось. Оно зависело от специфики хозяйственной модели той или иной группы эвенков и эвенов, благосостояния семьи, социального статуса умершего и других причин. Обычно меньше двух оленей и мужчине, и женщине не забивали. Как правило, это были принадлежавший покойному олень-манщик *ондад*, часто он же — «передовик» (т.е. олень, первым идущий в караване и прокладывающий дорогу), и его верховой олень *учаг* [Туголуков 1980: 174]. Некоторые еще при жизни наказывали, сколько и каких оленей забить на похоронах. Если такого указания не было, старики сами решали, каких оленей забить.

Верхнеколымские эвены душат двух оленей (верхового и того, который вез тело), иногда трех (ездового, вьючного, «запасного») [ПМА 1997]. Умершей в 1940-х годах женщине среднего возраста из группы гижигинских эвенов забили больше десяти оленей, *элгунгэн* (караван), причем выбирали оленей «пестрого» окраса. Пока нет достаточных данных, чтобы однозначно ответить на вопрос, входил ли в число ритуально умерщвленных животных посвященный олень.

В настоящее время традицию отправки оленей с умершим соблюдают семьи оленеводов, а также те старики, которые когда-то работали в оленеводстве, кочевали, у которых в стадах есть личные олени. Если человек умер в поселке, то оленей забивают в стаде, предварительно обговаривая все детали. Когда в поселке Гижига умирают старые люди, «родственники начинают просить (у оленеводов. — А.С.) ездовых оленей. Так всех кончили, а в оломонских бригадах по старости подошли (ездовые олени. — А.С.). А сейчас просят хотя бы простых оленей на похороны» [вархаламск., ПМА 1997]. Под влиянием изменившихся ус-

ловий жизни традиция постепенно видоизменяется (но не оставляется) в сторону упрощения.

Запряжка оленей, предназначенных для сопровождения покойного в мир мертвых, тоже производится особым образом. Верхнеколымские эвены на верхового оленя, принадлежавшего покойному, ездовое седло надевают задом наперед — «чтобы покойник не вернулся». Надевают его не с правой стороны, как обычно, а с левой, т.е. наоборот. Уздечку делают короткую, «лишь бы до седла дошла» [Сирина 1994: 326]. Объяснения этому разные, но взаимосвязанные и взаимодополняющие, не противоречащие одно другому: «чтобы душа (оленя. — А.С.) уехала вместе с ним» [рассохинск., ПМА 1998]; «чтобы по дороге не схватил дух *ирисаг* (*арисау*)». В этих действиях реализуются представления об интравертности мира мертвых. Вархаламские эвены на уздечке завязывали красную тряпочку, на самих оленей надевали седло, принадлежавшее покойному, выючили сумки мунгурки с его вещами.

**Способы забоя** для сопровождения души покойного в мир мертвых отличались от способов забоя для поминальной трапезы. Наиболее древним, бескровным способом умерщвления жертвенных оленей и у эвенков, и у эвенов считается удушение.

Верхнеколымские и томпонские эвены на похоронах умерщвляют оленей, предназначенных покойному, способом удушения, а на поминки — ударом ножа в затылочную часть. Но у эвенов-гюгасиров удушение оленей производится лишь на похоронах самоубийц. Разноречивы сведения, в какой момент происходит ритуальный забой. У.Г. Попова отметила, что рассохинские эвены оленей душат тогда, когда человек уже похоронен [Попова 1981: 197]. По данным, собранным у верхнеколымских эвенов, это происходит непосредственно перед моментом погребения. Перед тем как опустить гроб в могилу, говорят: «На (возьми. — А.С.) своих оленей, держи своих оленей!».

Душат их при помощи аркана, сразу двух или трех. Гижигинские эвены забивают оленей ударом ножа в сердце или в затылок (мозжечок), предварительно растянув их на веревке, имитируя удушение. Морды оленей направлены в сторону восхода солнца (на восток). Упасть олени должны не набок, а так, как обычно олень ложится отдыхать — на четыре ноги; тогда считается, что «хорошо пойдут» [ПМА 2002].

«В поселке Гижига умерла свекровь моей (информанта. — А.С.) сестры. Спустя какое-то время отловили ее 7–8 оленей, запрягли, навьючили на них ее вещи, растянули оленей в караване, чтобы они стояли неподвижно (все мужчины помогают, спереди держат и сзади), и очень быстро один человек должен всех заколоть ножом в сердце. Караван

ориентирован на восток. Они не должны шевельнуться, взволноваться. Сын свекрови должен был их забить. Но он сказал: “Я волнуюсь, не смогу”. А надо делать это очень быстро. И вокруг люди стоят, которые принимают участие в похоронах. Отцу моему говорит: “Сделай это за меня”. Отец сделал, олени молча упали. Женщины в полной тишине снимают эти вещи — мунгурки» [гижигинск., ПМА 2002].

Традиция удушения оленей для забоя даже в повседневной практике свойственна аборигенам Северо-востока — чукчам и корякам, от которых, возможно, она и была заимствована; впрочем, с уверенностью говорить об этом нельзя.

Меньше данных об обычае удушения оленей у эвенков. Эвенки-орочоны на похоронах душили оленя покойного петлей *апкив* или убивали ударом ножа, палки в сердце. Затем шкуру оленя, снятую особым образом (вместе с головой и ногами), вешали около захоронения, а мясо съедали [Мазин 1984: 64].

Большое значение придается поведению оленей в момент их умерщвления. «Считается хорошей приметой, если олень умерщвлен быстро. Считается, что покойник остался доволен, выбрали нужных оленей, все сделали правильно. Тогда родственники покойного будут жить долго и спокойно. Если олени умирают долго и поворачивают голову назад — это воспринимается как большая беда: в семье в скором времени может появиться еще один покойник. Олени должны упасть определенным образом: если на сторону падают, то плохо, *стараятся толкнуть, если неправильно падают, — бегут и толкают* (курсив мой. — А.С.). Камуса, снятые с них, можно отдать чужим людям» [ПМА 2002]. Здесь важно подчеркнуть активное поведение человека в тунгусской культуре даже перед лицом смерти: была уверенность в возможности повлиять на ход событий.

Во время разделки ритуально умерщвленного оленя по состоянию его внутренностей эвены определяют, чем он болел. По аналогии они делают вывод о том, чем болел или отчего умер его хозяин. «Так делали, когда умер дядя Володи. У оленя нашли больные почки, то же самое, считают, было причиной смерти его хозяина» [березовск., ПМА 1999]. Не исключено, что этот обычай вызван чукотским влиянием и утвердился в трансформированном виде. Факты вскрытия трупов богатырей имеются в эвенкийском и негидальском фольклоре; «трудно сказать, имеет ли фольклорный мотив посмертного вскрытия какое-либо отношение к реальности» [Хасанова, Певнов 2003: 186].

**Отношение к мясу ритуально забитых оленей** отличалось от отношения к мясу тех оленей, которые были специально забиты для орга-

низации поминальной трапезы. В прошлом мясо оленя, ритуально забитого с целью отправки в иной мир, не ели [Иохельсон 2005: 324; ПМА 1998, 2002].

Эвенка Ульяна Григорьевна Винокурова рассказала, что для ее умершего брата забили одного белого оленя из личного стада, состоявшего из шести голов. Мясо этого оленя не ели, «так оставили» [буксундинск., ПМА 1998]. Камчатские эвены — родственники покойного — мясо ритуально забитого оленя не ели, а раздавали соседям [Гурвич 1960: 77]. Томпонские эвены, эвены и эвенки юго-восточных районов Якутии мясо ритуально забитых оленей ели [Николаев 1964: 147; ПМА]. По данным У.Г. Поповой, мясо вьючных оленей покойного съедали на поминках. Мясо оленя-манщика *ондад* и верхового оленя *учака*, принадлежавших покойному, не съедали, оставляя на специальном лабазе у могилы [Попова 1981: 148]. Рассохинские эвены мясо верхового и вьючного оленя, умерщвленных ритуальным способом, отдают (но не родственникам), сами не едят. По другим данным, мясо съедают на поминках, а кости, рога, голову, шкуру кладут на лабаз [ПМА 1999]. Большинство верхнеколымских эвенов считают, что мясо удушенных жертвенных оленей не едят, оставляют возле могилы, сооружая над ним *тордох* (якут.) — сооружение, похожее на остов чума. По другим сведениям, мясо отдают чужим людям, как и шкуры и камусы; мясо съедается всеми участниками похорон.

Эвенки оставляли тушу забитого верхового оленя под настилом (лабазом), на который укладывали покойного. Мясо оленей, забитых для поминальной трапезы, отваривали и съедали. Шкуры оленей вешали рядом с помостом на дереве вблизи захоронения [Василевич 1969: 241].

Обычай оставления мяса оленей, ритуально забитых для сопровождения покойного в ином мире, на могиле или возле нее претерпевает изменения. Необходимость хоронить умерших на общепоселковом кладбище, а не в тайге или лесотундре, оказала влияние на трансформацию обычая в советское время. «В Зырянке хоронили эвена и оставили по традиции мясо на могиле, к утру утащил кто-то» [в/колымск., ПМА 1993].

Налицо большой «разброс» традиции и постепенное изменение отношения к мясу ритуально забитого оленя: сейчас его все чаще съедают. В то же время есть семьи из разных групп эвенов, которые традиционно не употребляют в пищу мясо жертвенных оленей. По эвенкам этот вопрос остается открытым из-за недостатка материалов. Сейчас складывается впечатление, что строгого канона не существует, все зависит от локальной традиции и настроенности на ее соблюдение, а также от благосостояния семьи.

При проведении обрядов забоя оленей и сжигании произносят слово-обращение к оленям, содержание которого состоит в том, что олени не должны сердиться, что они уходят к покойному. Обряд делают до захода солнца [березовск., ПМА 1999]. Верхнеколымские эвены говорят слова напутствия, обращенные к покойному: «Чтобы у тебя все было благополучно, оставшимся родственникам хорошие слова оставь, напутствуй, чтобы жили хорошо, счастливо». Другой вариант обращения к покойному: «Пусть земля тебе будет пухом, чтобы ты нас видел, охранял своих детей, внуков» [ПМА 1993].

Поскольку домашние олени находятся в личной собственности, родственники не могут принести в жертву не принадлежащих им оленей. Кроме того, считается недопустимым и опасным оставлять личных оленей умершего человека в стаде, в то время как они нужны ему в мире ином и должны быть, согласно традиции, отправлены туда вместе с ним. Утвердившийся в этнографической литературе термин «сопроводительная жертва» представляется неудачным, поскольку не отражает существа обряда забоя личных оленей умершего.

### Библиография

- Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нгансан XIX — начала XX в.). Л., 1983.
- Гурвич И.С. Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, быт и культура малочисленных народов Севера. ТИЭ. 1960. Т. 56. С. 63–91.
- Иохельсон В.И. Юагиры и юагиризированные тунгусы / Под ред. Н.А. Алексеева. Новосибирск, 2005.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Николаев С.Н. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964.
- Попова У.Г. Эвены Магаданской области. Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья, 1917–1977 гг. М., 1981.
- Сирин А.А. Научный отчет об экспедиции к верхнеколымским эвенкам // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994.
- Туголуков В.А. Похоронная обрядность. Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев // Исследования по тунгусоведению, 21. Endangered Languages of the Pacific Rim. Kyoto, 2003.

## **ЮКАГИРСКИЕ САЙТААНЫ (вопросы генезиса шаманских погребений)**

Известный исследователь-этнограф В.И. Иохельсон, будучи в Северной Якутии, изучил юкагиров и опубликовал труд о юкагирском языке и фольклоре, в который включил материалы по шаманству этого загадочного народа [Иохельсон 1880: 110–120]. Здесь мы находим уникальный рассказ о том, что делали древние юкагиры с останками умерших шаманов. Краткая суть данного ритуала заключается в следующем: с умершего шамана сородичи осторожно отделяли мясо от костей с помощью железного крючка, затем сушили (вялили) на солнце, повесив на перекладину. Высушенные кости шамана раздавали родственникам в качестве амулетов. Вяленое мясо предка-шамана также делили между всеми сородичами, затем они клали свои паи в урасу из тальника и оставляли рядом (соединяя с мясом шамана) убитых собак. Череп шамана вставляли на деревянного идола, для которого шили специальную одежду и маску. Юкагиры сажали это божество в переднем углу дома и постоянно кормили через огонь и дым.

В свое время мы опубликовали сообщение о тунгусских идолах предков-шаманов под названием «Сайтаан» [Васильев 2004: 194–197]. Это дает нам возможность провести сопоставительный анализ шаманских ритуалов у эвенков и юкагиров. Временная разница между двумя сведениями составляет около 50 лет, что ставит их по значимости почти в один ряд. Совпадает и регион обитания двух этносов, предки которых в течение многих веков могли установить между собой культурные контакты.

Прежде всего, нужно подметить, что в юкагирском рассказе ни разу не употреблено слово «шаман» или имя усопшего шамана. Это было связано с запретом произношения настоящего обозначения обожествленного предка. Эвенки и якуты, напротив, свободно называли идола «сайтааном» того или иного покойника. При этом родственники кормили идолов не каждый день, как это делали юкагиры. Различаются и функции этих фетишей: дух-предок юкагирского шамана покровительствовал всему своему роду, а тунгусский сайтаан был предназначен только для одного хозяина и опасен для остальных людей. Все это явно указывает на то, что эвенкийские фетиши, по сравнению с исконно палеоазиатскими, появились позднее и были менее сакрализованы.

Любопытно, что в обоих сведениях нет упоминания о том, что останки шамана складывались на помосте арангас. Юкагиры использовали

кости как оберег, а внутри чума рядом с сушеным мясом шамана оставляли убитых собак. Этот обычай был связан с тотемизмом. Известно, что у юкагиров одним из тотемов был волк, а собака является его одомашненным заменителем. Сама ураса — символ родового дерева, на ветвях которого обитает покровитель шамана. Она же могла быть и прообразом шатровой могилы. Можно предполагать, что эвенки кости шаманов погребали воздушным способом. Об этом свидетельствует якутская формула заклинания: «Медные твои кости подняли на арангас, серебряные твои кости предали захоронению».

Юкагирский ритуал изготовления фетиша дышит глубокой архаикой и может послужить для реконструкции забытых погребальных обрядов у якутов и эвенков. Мифологическое отражение данного ритуала мы обнаруживаем в легендарных сюжетах о становлении будущих шаманов, испытавших «рассечение» своего тела ради приобщения к духам предков. Логично допускать, что «умирающий и воскресающий» шаман должен был пройти через весь круг погребально-поминальных обрядов.

По архивным сведениям якутского этнографа А.А. Саввина, тело будущего шамана «бесы» расчленили по суставам, затем вновь соединили, а отрезанную голову шамана насаживали на верхушку шеста. Духи предков причащались кусочками тела шамана в качестве жертвы тюлэни кэрэх, а главному божеству («родителю» шамана) преподносили сердце неофита, насадив его на кончике длинной рожны. По другой версии мифа, шаман проходил обряд посвящения у божества судьбы Дьылга хаана. Духи превращали его в жеребца с лохматыми гривами и отрубали голову. Тушу коня-шамана они расчленили на жертвенном столе сибиз. Голову ставили напротив, чтобы она могла видеть, как духи режут мясо на куски и считают все кости [Васильев 1998а: 47].

Г.В. Ксенофонтов писал, что во время болезни шаман должен был пить только «черную воду» и питаться сырым мясом. Кровь и плоть его духи разбрасывали по сторонам света, черпая колотушкой бубна [Ксенофонтов 1992: 45–46]. В тунгусском варианте духи поедают куски мяса шамана в сыром виде [Так же: 92]. Судя по тому, что молодой шаман, подражая дикому зверю, пил сырую воду и ел окровавленную пищу, а духи предков с головами воронов также поедали плоть шамана в сыром виде, можно предполагать, что истоки ритуала существовали до возникновения культа огня. Любопытно, что юкагиры вялили мясо усопшего шамана на солнце, а эвенки позднее коптили на костре. Нам кажется наиболее архаичным и юкагирский обычай раздачи костей предка-шамана его потомкам, чем складывание их на лабазе арангас.



Мифические сюжеты «рассечения» шамана имеют аналогии в медвежьем празднике, существовавшем на севере Евразии со времен палеолита. Согласно В.Л. Серошевскому, якутские охотники, повалившие «старика», должны были выпить теплой крови и съесть кусочки сырой печени, сердца и жира медведя. Они троекратно издавали звуки, подражая крикам ворона [Серошевский 1993: 637]. У сибирских народов сердцем медведя сначала причащались старые охотники. Вспомним миф о том, что сердце «рассекаемого» шамана духи отдавали главному божеству. Грозное божество, пожирающее сердце своего сына-шамана, весьма напоминает Зевса, проглатывающего сердце Диониса и тем самым дающего ему второе рождение [Васильев 1998а: 47–48].

Древние люди кости чтимых животных хоронили на лабазах, чтобы они в новом году родились заново. По данным И.С. Гурвича, северные якуты шкуру с крупного зверя снимали особо осторожно, не применяя ножа. Они делали «ковш» из восьми ребер оленя, кровь помещали в очищенный желудок и брызгали ее в четыре стороны, угощая духов земли и леса. Череп, трубчатые кости и половые органы самца или зародыш самки охотники оставляли на помосте. Этот обычай воздушного погребения соответствовал человеческому захоронению арангас [Гурвич 1948: 75–77].

Если учесть, что кровь якутского шамана духи черпали колотушкой бубна, то наиболее древними прототипами бубна и колотушки могли служить желудок и ребро дикого зверя. Желудок, как вместилище души-крови, символизирует священное чрево матери-зверя и соответствует семантике бубна-сосуда. Таким образом, основные атрибуты шаманов изначально имели отношение к фетишам предкового происхождения и вряд ли были музыкальными или сигнальными инструментами. Обычай заворачивания идола покойного шамана в шкуру лося у юкагиров указывает на возможность существования кожаных гробов. Якутское слово *куорчах* «гроб-колода» этимологически восходит к монгольским *хагурчаг*, *хуурчаг* «ящик», «сундук», бурятскому *хуурсак* «гроб» [Калужинский 1961: 7]. Эти термины сопоставимы с общетюркским *курсак* «желудок» и древнетюркским *хугурсах* «желудок». В свете этого слово *куорчах* можно сравнить с термином барабинских татар *курчак* — «обод бубна». На этой основе мы пришли к выводу, что происхождение шаманского бубна было связано с почитанием гробов предков как символов утробы матери-зверя [Васильев 1998а: 52].

У тюркоязычных народов вместилища идолов предков служили иносказательными обозначениями самих фетишей. Например, в лексике барабинских татар зафиксированы термины: *конгырцак*, *конгырчак*,

курцак «кукла», «идол» («божество») [Дмитриева 1981: 154, 156], которые имеют этимологическую связь со словами *корсак* «брюхо», *корсаклу* (*курсаклу*) «забеременеть» [Там же: 155]. Автор пишет, что иногда эти куклы ставили в ящики и хоронили в специально выкопанную яму [Там же: 15]. Аналогичный обычай существовал у якутов, которые помещали идола в берестяной короб и называли фетиш *туос тангара* «берестяное божество». По сведениям А.А. Саввина, душа знаменитой удаганки Бологур Айыыта была поднята шаманом на небеса, а кожаный сосуд сири вместе с серебряным идиолом девушки был оставлен внутри гроба арангаса. Если человек умирал зимой, то якуты кормили его изображением всю зиму, а если он умирал летом, то кормили все лето. Затем они выносили духов в отдельный амбар, где хранили идолов умерших родственников [Васильев 1998б: 99–100].

Очевидно, у барабинских татар бытовало поверье о том, что женщины в результате проглатывания чего-либо могут забеременеть. Идея непорочного зачатия существует и в легендах о рождении шамана, который в зародышевой форме проходит через чрево матери-зверя. Из этого можно заключить, что обычай захоронения в гробу отражал веру о возрождении души покойника. В свое время Г.В. Ксенофонтов высказал предположение о том, что «похоронные обычаи сначала развились в отношении шаманов, а потом перенесены и на простых смертных» [Ксенофонтов 1992: 127]. К этому следует добавить, что люди должны были погребать в гробах преимущественно женщин-жриц, чьи анатомические черты более походили на особые свойства праматерей.

Погребение усопшего внутри дупла растущего дерева являлось одним из наиболее древних форм захоронения. Гроб якуты называли *ийэ мас* «мать-дерево», а в дуплах старых деревьев они замуровывали идолов предков. Это наводит на мысль, что полость гроба олицетворяла чрево хозяйки земли. В эпосе якутов богиня Аан Алахчын хотун живет внутри комля Мирового древа. Она изображалась как шаманка, имевшая вместо бубна узорчатый берестяной сосуд чабычах. Этот «берестяной бубен» — явный фетиш, восходящий к берестяным гробам или их заменителям тюктойэ [Васильев 1998б: 101].

В олонхо «Ала-Булкун» описывается древний обычай погребения богатыря племени айыы. Демон убивает героя, затем срубает комель огромной лиственницы, раскалывает чурку пополам и в дуплистой полости помещает растерзанное тело богатыря. После этого он выкапывает глубокую яму, ставит гроб на дне в вертикальном положении и закапывает [Захаров 1994: 32]. Таким образом, душа героя могла выйти через верхнее отверстие гроба. Интересно, что в эпосе людоед носит имя

Тимир Суордуйа («Железо-Воронище»). Слияние культов матери-зверя и матери-дерева могло привести к появлению образов мифических животных с двумя головами спереди и сзади туловища. В сказках некоторых сибирских народов юноши находили женщин, у которых влагалища имели зубы, с помощью которых они убивали женихов. Очевидно, женщины могли выпускать парней через свое верхнее отверстие, т.е. рот. Обратный процесс возрождения юношей показывает, что эти женщины принадлежали потустороннему миру.

Чум, внутри которого юкагиры складывали высушенное мясо умершего шамана, типологически напоминает шатровые памятники курыкан, а также сооружения из веток оваа, распространенные у народов Саяно-Алтайского нагорья, Прибайкалья и Монголии. Эти святилища в виде шалаша символизировали «жилища» духов-хозяев местности и имели родовое происхождение [Дьяконова 1977: 194–195]. На древнейшую основу чума оваа могут указывать термины: общетюркский *коба* «углубление», «пещера», «нора», «дупло», «дыра», чувашский *хăвай* и монгольский *кобул* — «дупло» [Этимологический словарь тюркских языков... 2000: 5, 19]. Сюда можно добавить казахский *кобда*, хакасский *хомды*, тувинский *хомду* и татарский диалект *кумта* со значениями «ящик», «коробка», «гроб», «могила». Более отдаленные параллели лингвисты находят в самодийских *кам*, *ком* «гроб» [Там же: 6].

В якутском языке существовало слово *хомох* «пещера» [Пекарский 1959: 3471]. Этот термин относится к архаизмам, но якуты иногда употребляют выражение *хомноох иһит* «глубокий сосуд». Корень слова *хом* выражал понятия «полость», «вместилище» и вполне мог обозначать сосуд или матку. Об этом свидетельствует близость термина *оваа* к древнетюркскому *аба* «мать» и якутскому *абас* «женский детородный орган» [Там же: 4]. Слово *коба* сопоставимо с глаголами: *ковуш-*, *кобур-*, *кавыт-*, *кабыл-* «соединяться», «вступать в брак», «сойтись», «спариваться», «совокупляться», «случаться» и т.д. [Этимологический словарь тюркских языков... 2000: 14–15]. Следовательно, юкагирский чум с останками шамана символизировал «матку» земли. У якутских шаманов колдовская сила *хомуһун* могла заключаться в особой «женской утробе», в которую они вселяли духов. Это дает нам возможность связать термины *хомды*, *кумта*, *кобда*, *хонто* «ящик», «гроб» с тюркским *кам* «шаман» и тунгусо-маньчжурским *хаман* «шаман», ибо шаманами становились люди, чьи души воспитывались в гнездах-гробах.

Оваа строились на горных перевалах. Этот обычай совпадает с верой якутов в то, что перевалы аартык девяти ярусов Верхнего мира разделяли местожительства олох духов и богов, которые требовали от шамана

жертв. В практической жизни якуты развешивают на ветвях деревьев пучки конских волос и цветные лоскутки ткани. По словам некоторых старушек, данные тряпки служили в качестве «одежды» хозяйки земли. Летом 2006 г. автор этих строк видел около села Сыдыбыл Вилнойского улуса могилу сильного шамана, над которым местные жители соорудили из жердей урасу, чтобы оградить остатки могилы от коровьих копыт. Директор местного музея сказал, что здесь раньше разжигали огонь и кормили старика, имя которого нельзя произносить. Недалеко от этой местности растет старое дерево оруктаах мас со сросшейся кроной. В самом центре ветвей, якобы, имелось гнездо, где рождалась воздушная душа (салгын кут) будущего шамана.

Юкагирские жрецы, вооружившиеся железными крючками и надевшие специальные маски и перчатки, во время расчленения трупа шамана должны были изображать воронов, поедавших плоть покойника. Крючки могли имитировать когти и клюв, а маски — головы мифических духов. Вероятно, жрецы не только не прикасались руками к телу мертвеца, но и не разговаривали на человеческом языке. В олонхо якутов демон абааны также разрывает тело Ала Булкуна пополам своей крючкообразной рукой и облизывает его кровь.

Е.А. Алексеенко считает, что «медвежье шаманство» было генетически связано с промысловыми ритуалами медвежьего праздника. При этом «медвежьи шаманы» имели одежду из шкуры медведя. У таких шаманов была и медвежья шкура, на которой они летали во время камлания [Алексеенко 1981: 120–121]. По мнению Г.И. Дзенискевича, медведь почти всегда сам наделялся шаманскими способностями [Дзенискевич 1985: 68]. В свете погребальных обрядов можно объяснить тайный смысл легенд о становлении шаманов. Так, «начало болезни» — это возвращение духа умершего к своему кровному потомку, а «рассечение тела» — отражение ритуала вселения души молодого шамана в идола или изготовление мумии умершего предка. Далее идут: «воспитание души шамана в гнезде» — это помещение трупа шамана в гроб или урасу; «знакомство с перевалами трех миров» — поминки, прощальный обход мест, где раньше жил усопший; «посвящение» — погребение и поднятие души покойника на небо.

Бубны, ритуальные столбы и чумы могли служить в качестве прообразов календаря. Об этом можно догадаться по тому, что обряды посвящения и погребения шаманов совершались осенью или весной, т.е. в начале осеннего промысла или весеннего прилета птиц. В юкагирском ритуале у чума слетались вороны — будущие духи-помощники нового шамана. Почти тот же сюжет сохранился в преданиях якутов: перво-

предок Элэй вручает кубок с кумысом патриарху Омогою. В это время над дымовым отверстием урасы кружатся белые птицы. Увидев их, старец тут же умирает, и сородичи хоронят его на том месте, где он сидел. Таким образом, могол ураса является символом могилы предков. Нелучайно столбы аар багах с поперечными перекладинами напоминали конструкцию погребения арангас [Васильев 1998б: 98–99]. Этимология слова *могол* неизвестна, но в одном рассказе шамана И.А. Суздадова упоминается слово *монголо* — «яма могилы» [Ойуун... 1993: 48]. Значит, *могол ураса* может обозначать «чум с могильной ямой». Более простой вид ритуальной урасы сохраняли якуты Верхоянского края. Они втыкали в землю три лиственницы, очищенные от коры до середины стволов, связывали верхушки и ставили под ними кожаные сосуды с кумысом [Худяков 1969: 255, 268].

Реконструкция древних обрядов выявляет, что простейшими формами захоронений являлись первобытные шалаши. Обычай замуровывания трупов людей в дуплах деревьев был связан с культом хозяек земли, в которых превращались духи умерших удаганок. Соединение чумов и гробов привело к образованию сооружений из могильных камер и домовин. Древние охотники могли строить арангасы из веток наподобие птичьих гнезд. Возможно, перекладины столбов воздушного погребения арангас были заимствованы при строительстве могил знатных родоначальников. Так поэтапно чум с могильной ямой мог трансформироваться в срубной памятник чардаат, основными элементами которого были конек и двускатная крыша, напоминающая шалаш.

### Библиография

- Алексеев Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981.
- Васильев В.Е. Культ шаманов и истоки праздников ысыах // Г.В. Ксенофонтов: Возвращение к себе. Якутск, 1998а.
- Васильев В.Е. По следам идолов бах тангара (к проблеме культа предков у якутов) // Историко-этносоциальные исследования: Региональные проблемы. Новосибирск, 1998б.
- Васильев В.Е. Сайтаан // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пятых Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2.
- Дзенисевич Г.И. Медведь в искусстве индейцев северо-западного побережья Северной Америки // Культура народов Америки. Л., 1985.
- Дмитриева Л.В. Язык барабинских татар (Материалы и исследования). Л., 1981.
- Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1977.
- Захаров Т.В.-Чээбий. Ала-Булкун. Якутское олонхо. Якутск, 1993.
- Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора // Труды якутской экспедиции. СПб., 1880. Т. IX. Ч. III.

- Калужинский Ст. Некоторые вопросы монгольских заимствований в якутском языке // Труды Института языка, литературы и истории. Якутск, 1961. Вып. 3 (8).
- Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992.
- Ойуун: ойууннар уонна ойуун сизрин-туомун туһунан кэпсээннэр. Якутск, 1993.
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. М.; Л., 1959. Т. III.
- Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993.
- Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К». М., 2000. Вып. 2.

*Е.А. Михайлова*

## ПОГРЕБЕНИЕ НИЧКОМ НА УЭЛЕНСКОМ МОГИЛЬНИКЕ ЧУКОТКИ

Погребение № 16 было вскрыто на Уэленском могильнике в 1959 г. В погребении был обнаружен костяк пожилого мужчины. Рассмотрим последовательно характеристики погребения в контексте общих представлений о погребениях древнеберингоморской культуры.

**Устройство могилы.** Захоронение сделано в грунтовой яме на глубине 0,87–0,75 м. Такой способ ингумации был весьма распространен на Уэленском и Эквенском могильниках. Глубина погребения средне-статистическая.

**Ориентация погребения и его размещение на могильнике.** Погребение занимает в ряду крайнюю позицию, т.е. оно располагается на периферии могильника, но не отнесено за его пределы.

**Поза погребенного.** Типичным для древнеберингоморской культуры является погребение в вытянутой на спине позе. Костяк в погребении № 16 лежал спиной вверх в вытянутом положении (кости в анатомическом порядке). Череп раздавлен и крайне фрагментарен. Случаи положения тела ничком единичны. На Эквенском могильнике подобных погребений нет, а на значительно меньшем Уэленском могильнике вскрыто два таких погребения.

Во втором погребении ничком на Уэленском могильнике — захоронение № 18 — женщина среднего возраста. Могильная яма ограничена четырехугольной кладкой довольно больших размеров. С трех сторон кладка состояла из китовых челюстей, длиной до 2 м, с четвертой — из камней. С поверхности кладка не прослеживалась [Арутюнов, Сергеев 1969: 41]. Примечательная особенность этого погребения

ния — засыпка могилы крупными камнями, которые раздавили череп и грудную клетку.

Погребения ничком в археологии известны. На территории Сибири это погребение в пади Гаранькин Лог, относящееся к XVIII–XIII вв. до н.э., и погребение № 5 в Усть Уде, несколько более позднего шиверского этапа [Окладников 1955: 316]; погребение на Кокзельском могильнике гунно-сарматского времени [Дьяконова 1975: 149]; погребение афанасьевского времени на Алтае в урочище Куюм [Киселев 1951: 56]. Вероятно, изучение обширной археологической литературы прибавило бы еще несколько фактов к этому небольшому списку. Но это не имеет смысла, поскольку и названные примеры с очевидностью свидетельствуют о том, что захоронения ничком — это всегда единичные и исключительные погребения. На Кокзельском могильнике — из 470 погребений только одно содержало погребение женщины в положении ничком [Дьяконова 1975: 149]. Как исключительные трактует захоронения ничком в могильниках глазковского времени и Окладников [Окладников 1955: 316].

Захоронение ничком, очевидно, регистрирует отклонение от общепринятого обряда, и практиковалось погребение в этой позе в исключительных случаях по отношению к определенным персонам. И здесь резонно обратиться к этнографическим материалам, трактующим причины такой исключительности.

Лицом вниз (в землю), по сообщению Г.М. Василевич, у некоторых групп эвенков хоронили самоубийц [Дьяконова 1975: 150]. Такой же способ погребения самоубийц описывается в якутских легендах [Геккер 1896: 188, 191; Константинов, 1971: 155, 156]. У некоторых племен Дакоты в Северной Америке самоубийцу погребали лицом вниз, головой на юг и с куском пакли во рту [Jagow 1884: 108]. Лицом вниз хоронили у некоторых народов, в частности у якутов, также опасных «злых» шаманов [Геккер 1896: 8–9; Пекарский, Попов 1928: 52]. У бурят, по сообщению Д.А. Клеменца и М.Н. Хангалова, если черный шаман или шаманка совершали служение восточным тэнгриям или же среди народа распространялся слух, что черный шаман или шаманка напускали на людей болезнь или съедали у кого-нибудь душу, то они подвергались страшной казни. Их закапывали живыми вниз головой в специально вырытую яму, прижимая лицо к земле, и засыпали землей для того, чтобы ни одна из душ шамана или шаманки не вырвалась на волю и не получила возможности вредить людям [Хангалов, Клеменц 1910: 152].

**Погребальный инвентарь.** Как правило, древнеберингоморские погребения сопровождались более или менее богатым инвентарем. Не представляет исключения в этом смысле и рассматриваемое погребение № 16.

Наконечники гарпунов в погребении представлены разновидностями, которые описываются формулами 2A2xM3, 1A2M3c (1–1), 1ВХМ3, 1ВХМ3, 1ВУМ3. Три гарпунных наконечника (2A2xM3 и 1ВХМ3) из пяти найденных в погребении — это наиболее широко распространенные типы наконечников, существовавшие на этапе высокоразвитой древнеберингоморской культуры, характерном для Уэленского могильника [Арутюнов, Сергеев 1969: 72].

Один крылатый предмет (цельный, неорнаментированный) имеет уникальную форму: у него две пары небольших крыльев, одно крыло под другим. Но в целом он относится к ранним древнеберингоморским формам (тип А). Второй крылатый предмет относится к типу А в его классическом варианте — с отклоненными назад крыльями, с большими сквозными отверстиями, оформленными специальными обоями под крыльями. Да и орнамент на нем типично древнеберингоморский. Т.е. этот крылатый предмет тяготеет к кругу ранних древнеберингоморских форм.

Такого же типа орнаментальная гравировка на одном из гарпунных наконечников (1ВХМ3), на остроге (центральном зубце шагины?), на пластинах.

В целом инвентарь погребения носит типичный и усредненный характер. Таким инвентарем, судя по материалам Эквенского и Уэленского могильников, сопровождалось погребения людей зрелого возраста, которые занимались всеми возможными видами хозяйственной деятельности и имели достойное, но некое усредненное положение в обществе.

Помимо общих и типичных черт погребального инвентаря необходимо отметить и его специфические особенности, требующие особых комментариев. Одна из многочисленных резных гравированных пластин напоминает снеговые очки. В качестве ближайших аналогов, например, можно привести снеговые очки из погребения № 14 Эквенского могильника. Между тем это необычные снеговые очки, поскольку отверстия (для глаз) в них отсутствуют, т.е. они не имели обыденного предназначения.

Совершенно уникальный комплекс предметов располагался компактно в области лопаток скелета: обломки тонких звеньев костяной цепочки (цепочек?), шесть костяных пуговиц, костяные пластины, многочисленные подвески. Необычными представляются три пластины серповидной и полуовальной формы, декорированные таким образом, что они напоминают оскаленный рот — зубастую пасть. Часть подвесок имеют более или менее близкие аналоги в подвесках, найденных в



единичных экземплярах в погребениях древнеберингоморских могильников. Но они никогда не встречались в таком количестве и расположенными компактной группой. Совершенно специфический характер носят подвески из двух звеньев. Наиболее близким аналогом этих предметов представляются т.н. swivel (вертлюг, шарнирное соединение), известные по раскопкам Ипиутакского могильника на Аляске.

Характерные для Ипиутака необыкновенные, неутилитарные предметы, искусно вырезанные из кости: различные виды swivel, резные ажурные изделия, цепи, декоративные элементы соединения цепей и связанные в цепи предметы, резные стержни и декоративные кинжалы и наконечники стрел — были найдены именно и только (за редкими исключениями) в поверхностных погребениях. Лишь несколько экземпляров незаконченных предметов такого рода были найдены в жилищах Ипиутака [Larsen, Rainey 1948: 149].

Исследователи интерпретировали эти предметы как шаманские регалии [Там же], а поверхностные погребения Ипиутака — как погребения, принадлежавшие представителям особой социальной группы, возможно шаманам, или по более осторожной оценке — персонам высокого социального статуса [Larsen, Rainey 1948: 60]. Существенным возражением этим суждениям служит слишком большое количество погребений рассматриваемого типа на Ипиутакском могильнике: 79 из 138 [Там же: 58].

**Выводы.** Рассматриваемое погребение в целом (за исключением позы погребенного) не представляет собой исключения из общего контекста погребений Уэленского и Эквенского могильников. Поворотные наконечники гарпунов, крылатые предметы, характер гравированного орнамента на предметах погребального инвентаря позволяют достаточно определенно говорить о его принадлежности к древнеберингоморской культуре. Погребение очевидно относится к среднему или даже раннему времени существования могильника. В целом это типично древнеберингоморское погребение, которое по своим характеристикам не может быть отнесено к иной, не древнеберингоморской культуре, как, например, погребения «скорченные».

Погребение ничком, судя по этнографическим данным, практиковалось избранно по отношению к людям, которые нарушали общепринятые нормы поведения и представляли опасность для социума не только при жизни, но и после смерти.

Вторгаясь в область предположений, можно говорить о том, что поза погребенного вниз лицом свидетельствует о существовании какого-то специфического обряда, в основе которого лежали архетипические

представления, об особом пути в мир мертвых и особом месте в этом мире для представителей данной социальной категории.

Можно предполагать также существование специфических ритуальных действий, призванных защитить социум от опасного влияния этого покойника. На такого рода размышления наталкивает главным образом упоминавшееся захоронение № 18: череп и грудная клетка захороненного были раздавлены грудой камней засыпки, что обычно не практиковалось.

Инвентарь погребения свидетельствует о том, что человек этот, хотя и принадлежал к особой социальной категории, жил обычной жизнью. Именно такая ситуация была зафиксирована в этнографических материалах по Чукотке в конце XIX — начале XX в. в отношении шаманов. Практикующий шаман не был отделен от хозяйственной и промысловой деятельности коллектива [Вдовин 1981: 182].

Комплекс предметов, компактно расположенных в области лопаток погребенного мужчины, позволяет сделать предположение о том, что он был захоронен в костюме, в верхней части спинки которого были нашиты или прикреплены каким-то другим образом подвески. Этот факт вызывает ассоциации с известными по этнографическим данным шаманскими костюмами некоторых народов Сибири.

Материалы погребения свидетельствуют о том, что мы имеем дело с уже сформировавшимся костюмом служителя культа. Это вступает в определенные противоречия с этнографическими данными, согласно которым шаманского костюма как такового у эскимосов не было. Впрочем, известно, что большинство эскимосских племен, несомненно, имели представление о специальном наряде для шаманских занятий. Он мог, например, сводиться к кожаному поясу с прикрепленными к нему бахромой и маленькими фигурками из кости [Rasmussen 1929: 114] или (у сибирских эскимосов) — к ритуальной наготе [Вдовин 1981: 203].

Не было зафиксировано и специфической формы погребения для шаманов у сибирских эскимосов [Крупник 1980: 211]. Община, как это имело место и у многих других народов, нетерпимо относилась к шаманам, совершавшим преступления против людей. По сообщению Т.С. Теина, «шаман, совершивший такое преступление, уничтожался». Даже умерший или убитый шаман с неадекватным поведением представлял существенную угрозу для общины и отдельных ее членов: «Уничтоженный ими шаман становился извечным врагом той патриархально-семейной общины, которая умертвила его. И этот шаман с того света старался наказать своих убийц» [Теин 1981: 227].

## Библиография

- Арутюнов С.А., Сергеев Д.А. Древние культуры азиатских эскимосов (Уэленский могильник). М., 1969.
- Арутюнов С.А., Сергеев Д.А. Проблемы этнической истории Берингоморья (Эквенский могильник). М., 1975.
- Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981.
- Геккер Н.Л. Три якутские могилы // Изв. якутского отдела РГО. Т. XXVI. № 4–5. Иркутск, 1896.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Киселев С.В. Древняя история южной Сибири. М., 1951.
- Константинов И.В. Материальная культура якутов 18-ого века. Якутск, 1971.
- Крупник И.И. Похоронная обрядность. Эскимосы. Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // МИА. № 43. М.; Л., 1955.
- Пекарский Э.К., Попов Н.Н.. Среди якутов. Очерки по изучению Якутского края. Иркутск, 1928. Вып. 2.
- Теин Т.С. Шаманы Сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Хангалов М.Н., Клеменц Д.Н. Общественные охоты у северных бурят (зэгтэаба — охота на росомах). МЭР. Т.1. 1910.
- Jarrow H.C.. A Further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the American Indians. Washington, 1884.
- Larsen H., Rainey, F. Ipiutak and the Arctic Whale Hunting Culture // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1948. Vol. 42.
- Rasmussen K., Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos // Report of the Fifth Thule Expedition. 1921–24. 1929. Vol. 7. № 1.

## СОПРЕДЕЛЬНЫЕ ТЕРРИТОРИИ

*А.К. Салмин*

### **ЮПА — АНТРОПОМОРФНЫЙ СТОЛБ НА МОГИЛЕ У ЧУВАШЕЙ**

Основная задача изготовителей антропоморфного столба — придание ему человеческого облика. Вначале на столбе, «отступая на некоторое расстояние от вершины», высекают топором круговое углубление, как бы выделяя голову от корпуса [Руденко 1910: 86]. Затем приступают к оформлению основной части — «лица»: вырезают «нос», «губы» и «глаза». Есть упоминание о закрашивании губ, рта и носа красной краской, видимо, для большей реальности и оживления. На более тщательно выполненных столбах — обозначения ушей, рук и ног. По возможности, подмечают характерные признаки самого умершего, ибо *юпа* должна вызвать ассоциацию того, кто будет лежать под этим столбом [ПМА 90: 184; ЧГИ 6: 574; 21: 22; и др.]. На «макушке» столба вырезают впадину в виде продолговатой лунки.

Оформление надгробного знака на этом не заканчивается (особенно на женских памятниках). *Юпа* дополняется орнаментированными надрезами, обозначающими части одежды и украшений. Все они имеют геометрическую форму. Эта сторона вопроса не прошла мимо внимания исследователей, и мы отсылаем читателя к работам С.И. Руденко, Г.А. Никитина, Т.А.Крюковой и А.А. Трофимова. Помимо вида дерева (дуб или липа) именно орнамент позволяет отличить мужские столбы от женских. Конечно, «резьба на них имела символическое значение» [Никитин, Крюкова 1960: 64]. Кроме того, в старину каждый столб у

чувашей имел знак рода, чтобы впоследствии можно было отличать могилы. Называлась эта метка *тура* и была одинаковой как на меже, так и на сельскохозяйственном инвентаре [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; РГО, р. 37. 48: 2; Ашмарин, 1928: 238; и др.].

*Юна* обязательно содержит имя хозяина и дату рождения и смерти. Во время изготовления рядом горит небольшой костер [ЧГИ 236: 137].

Естественно, внесенный с улицы столб в доме начинает «потеть», что присутствующими воспринимается как скорбное состояние умершего. Родные подходят к нему, успокаивают, целуют, вытирают «пот» словно слезы. Чтобы доставить удовольствие покойнику, вызвать в нем радостные чувства, начинают веселиться, плясать.

До внесения столба в доме ему готовят постель. Его место — на широкой скамейке у входной двери. Туда стелют перину, кладут подушку. Постель готовит не всякий: умершему мужу стелет жена, жене — муж, отцу — сын, матери — дочь. Вносят *юна* после сбора родственников. Для этого, как и при внесении гроба, все из дома выходят во двор. Вносят *юна* на лыках шесть человек. Затем происходит «одевание» столба, для чего используют самую лучшую одежду, оставшуюся от умершего. При этом одежда не надевается, ею лишь покрывают столб. Конечно, если покойник мужчина, то используют мужскую одежду (шапка, кальсоны), если женщина, то женскую, включая и украшения (*сурпан*, *хушту*) [Поле 90: 183, 221, 243 и др.]. Видимо, древний смысл покрывания-одевания состоит в стремлении уберечь столб (=заместителя умершего) от естественного света, подобно тому, как сам умерший упрятан от попадания дневного света.

Столб ставится на могиле над головой покойника, и отсюда его более конкретное название — *пуç юпи* (букв. «столб головы») [Поле 90: 184; Чулков, 1786: 245; ЧГИ 21: 22; и др.]. В яму для установления столба бросают монету. Самому процессу постановки придается торжественный характер. Конечно, антропоморфный памятник, возникающий на могильном холмике, даже внешне напоминает человека. Однако в отличие от настоящего человека у него нижняя часть находится в земле. Создается наполовину видимый и наполовину невидимый целостный образ, присутствующий одновременно в двух мирах. Такая персона способна установить связь между лежащим внизу покойником и миром живых родственников. Аналогично в Поволжье русы в средние века в землю втыкали бревно, у которого имелось лицо, похожее на человеческое, на бревне также писали имя умершего [Ковалевский 1956: 128, 142].

Чрезвычайно интересна информация, зафиксированная не позднее 1910 г. среди чувашей Курмышского уезда. Ввиду научной ценности

приведу ее полностью: «Памятник состоял из обрубка бревна, и клали его прямо на могилу вдоль нее, положив на могилу памятник или, лучше сказать, обрубок бревна» [ЧГИ 176: 171]. Здесь мы обращаем внимание на глагольные формы «клали» и «положив», указывающие не на вертикальное установление, а на горизонтальное помещение столбов. Именно о таких надмогильных столбах, положенных на надмогильные холмы, пишет Ю.А. Шилов, разбирая погребения древних арийцев [Шилов 1995]. Находясь в горизонтальном положении (слегка приподнятый конец был направлен на восток), они выполняли ту же функцию, что и вертикальные — способствовали связи с миром живых, питались органической пищей и даже содействовали возрождению умершего.

Сегодня на могильных столбах некрещеных чувашей часто можно видеть монеты, вбитые в «макушку». Согласно объяснению некоторых информантов, такая монета символизирует дневной свет, необходимый умершему [ЧГИ 6: 576–577]. Способ помещения монеты на *юна* передается и термином *амса* [ЧГИ 21: 530] — букв. «рыть, долбить, копать». Подобные приемы были известны древним арийцам, допускаются и даже необходимы в технике тантрической йоги. Как показывают археологические исследования, в позднейших погребениях арийцы голове (всему телу?) стремились придать форму фаллоса, для чего (иногда сбривая волосы) делали щелевидную трепанацию окрашенного охрой черепа. Правда, такое наблюдается лишь в мужских захоронениях [Шилов 1995: 374].

Смысл трепанации «головы» *юна* заключается не в самом помещении туда монеты, а в результате: таким образом получается лунообразная щель (лунка). По мнению исследователя культовой скульптуры чувашей А.А. Трофимова, получившаяся на вершине столба «ямочка служила местом для дождевой — “небесной” — воды» [Трофимов 1993: 69] (об этом говорили и наши информанты). В аналогичных статуэтках у арийцев такие углубления явно предназначались для возлияний [Шилов 1995: 366–367].

И информаторы, и исследователи говорят о свечах, помещаемых на «макушке» столба. По мнению А.А. Трофимова, «горящая свеча представлялась солнцем, зажигание ее — актом сотворения света» [Трофимов 1993: 108]. Практически ту же функцию приписывали впадине в форме молодого месяца на верхушке надгробного знака айны. Они клали туда «древесный уголь из выгоревшего костра» [Арутюнов, Щебеньков 1992: 110].

Итак, антропоморфную фигуру всегда стремятся оживить, придать ей функцию органа, проводящего жизнь. О том же говорят и спиливание

для *юпа* свежего дерева, и полисемантичесность выражения *юпа тӑрат* [ЧГИ 236: 137–138], где глагол *тӑрат* по отношению к процессу установления столба можно перевести как «поставить, водрузить». Однако для этого достаточно было бы использовать глагол *ларт*, т.е. «ставить», «вкопать». Поэтому на первый план выходит иная семантика глагола *тӑрат* — оживление столба, необходимость обращения с ним как с живым организмом. *Тӑрат* — значит привести в вертикальное положение из горизонтального, в состояние эрекции и жизнеутверждения.

После изготовления столб лежит в кровати, несут и везут его на кладбище также в горизонтальном положении; и лишь у могилы его переводят в вертикальное состояние; т.е. «оживляют». Это необходимо и всем здесь захороненным: три раза в год они выходят из могил и угощаются у родственников (в *мункун*, *симёк* и *кёр сӑри*).

Основная особенность чувашских надгробных столбов — их предельная антропоморфность (спиливание растущего дерева, придание фигуры и облика умершего, обращение как с живым человеком и т.д.). Аналогичная картина описана в X в. Ибн-Фадланом на примере русов Волжской Булгарии. То же у южных славян обнаруживал Н.И. Толстой [1995]. Саамы такие столбы делали из «дерева с корнями, повернутыми вверх и даже сохраненными в обычном положении так, чтобы получилась человеческая фигура» [Castren 1853: 203].

Особый разговор — о каменных надгробных знаках. Обычное их название — *чул юпа*, т.е. «каменные столбы». Они чрезвычайно редки и представляют собой особую историческую ценность. Обычно это атрибут ислама: они ставились в тех местах, где находили вечный покой татары [Ашмарин 1941: 222]. Этнограф XIX в. В.К. Магницкий зафиксировал интересный факт. На правом берегу р. Бува на Юмашевской земле находилось «старинное покинутое кладбище с несколькими уцелевшими на нем камнями с татарскими надписями» [Магницкий 1881: 190]. Кладбище это чувашское, но на некоторых могилах имелись каменные знаки с татарским письмом, т.е. нескольких чувашей тут похоронили по-исламски. Согласно объяснению информаторов, такой поступок оскорбил даже мертвых некрещеных чувашей — обитателей данного кладбища. И они, возмущенные, в знак протеста покинули посрамленное чувашское кладбище и переселились в соседнюю деревню на другое чувашское кладбище с деревянными *юпа*. Жители д. Масловка якобы слышали, «как мертвые шумели, переселяясь со своим тамык хорань, т.е. адским котлом, на левый берег Бувы, на кладбище некрещеных чуваш, Чебоксарского уезда, под деревней Семенчиной».

Вообще камень в представлении чувашей — существо неживое, антипод дерева. Так, согласно записи 1902 г., сделанной в д. Средние Алгаши Буинского уезда, «на могиле ставится бревешко и наваливается большой камень» [ЧГИ 21: 25]. В данном случае деревянный столб несет основную идею, а камень — лишь дополнительную (страховочную). Дублирование деревянных столбов каменными есть и в других местах [ЧГИ 209: 53]. Современные старики наказывают своим детям, чтобы на их могилы не ставили камень и железо, не огораживали железом, ибо они неживые, холодные, тяжелые. Ведь жизнь и на том свете должна быть продолжена, хотя в несколько иной форме.

В селах некрещеных чувашей много кладбищ, вообще не имеющих каменные *юпа*. Встречаются такие кладбища и среди чувашей, проживающих в соседстве с татарами. Так, например, на иляшкинском кладбище Аксубаевского района «памятников из камня нет» [Трофимов 1993: 129]. Наличие каменных *юпа* у чувашей источники XVIII–XX вв. очень часто передают словами «иногда», «иные»: «Ставят столбы вышиною в рост умершего, <...> а иные на могилах ставят камни» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278]; «Иногда же, вместо столба, ставили камни» [РГО, р. 37, оп. 1. 48: 2].

В некоторых источниках есть и статистика. По состоянию на 1906 г. в д. Козыльяры Цивильского уезда на кладбище было всего четыре каменных *юпа* [ЧГИ 178: 191]. Намогильные памятники из камня, введенные в научный оборот А.А. Трофимовым [1993], имеют хронологический диапазон с конца XIX в. по сегодняшний день. Он ссылается и на обследованные памятники XVIII в. Но от общего количества столбов на кладбищах некрещеных чувашей они занимают менее 1 %. Поэтому на них и обратили внимание исследователи. А в огромном количестве представленные деревянные столбы, естественно, просто сгнили.

Особенность каменных памятников очевидна: они тяготеют к квадратной форме и обладают меньшей обтекаемостью, в них не обнаруживается «портретности», свойственной деревянным столбам. Объяснение не в трудности обработки камня, а в стиле, пришедшем вместе с материалом. Первые единичные столбы из камня появились на холмиках чувашей, служивших Казанскому ханству. Как правило, такие могилы обносились оградой ввиду их одиночества. Этнолог С.И. Руденко, исследовавший кладбища некрещеных чувашей в самом начале XX в., указывал на ряд характерных отличий каменных столбов от деревянных. Во-первых, он обнаружил их в очень малом количестве (всего десять на всех кладбищах, где он побывал). Во-вторых, они четырехгранные, а не



круглые. В-третьих, все они отличаются и своим «характером». В-четвертых, каменные плиты и столбы установлены «на могилах чувашей, перешедших в магометанство» [РЭМ, ф. 1, оп. 2. 496: 13]. К тому же такие *юпа* принадлежат чувашам с исламскими фамилиями (Юнусов, Кучеев и т.п.). Каменные столбы в основном сохранились в Республике Татарстан, а также в Ульяновской и Самарской областях. Там сильнее всего было влияние ислама. А.А. Трофимов дает обширные параллели с болгарскими каменными надгробиями, но ведь и там позиции ислама были весьма сильны.

Исследователи прошлого указывали, что такие каменные столбы иписывались «какими-то буквами, непохожими ни на русския, ни на татарския» [Пекарский 1865: 60]. Речь идет о старочувашской рунической письменности. Каменные столбы, хотя и в небольшом количестве, проникали в чувашскую культуру и наделялись традицией, свойственной деревянным *юпа*. Письмена на дереве не сохранились, а на камне они донесли до нас весточки от предков.

Но никто не укладывал каменную плиту или столб в постель, как это делали с деревянным *юпа*. Значит, они действительно не были культурно исконными. А вот для деревянных *юпа* есть детальное ритуальное объяснение каждого этапа обращения с ними. Академик Н.И. Толстой также указал на это, изучая славянский материал. В частности, он отмечал: «Интересующие нас деревянные надгробия зафиксированы в местностях, где много камня, но они по преимуществу деревянные, что связано, надо полагать, с культом деревьев» [Толстой 1995: 207].

Между тем отделившаяся от тела душа может переселиться не только в свежее дерево, но и в обработанный в антропоморфном стиле камень. Исследователи чувашской похоронно-поминальной культуры не зря проводят параллели с балканскими славянами. Они считают, что их каменные намогильные памятники восходят к дотюркской (т.е. доисламской) эпохе и являются хорошим материалом для исследований как типологического, так и генетического ряда [Passek, Latynine 1929: 309]. Как видим, чувашские *юпа* имеют параллели с культурами многих народов: славянской, саамской, айнской, марийской, шумерской, африканской и шире — индоевропейской.

Понятно, что каменный столб — это стремление увековечить память об умершем родственнике. Между тем исконно чувашская философия — возвращение умершего в виде внука. И это свойственно не только чувашам. У йоруба, например, похоронная церемония растягивалась на длительный срок — до нескольких лет. Иных провожали дважды.

«Во второй раз торжественно погребалась деревянная фигурка, облаченная в пышное одеяние. Изготавливая эту фигурку, резчик стремился к портретному сходству с покойным. <...> У западно-нигерийских эдо полный похоронный цикл составляет 20 лет. В течение этого срока старший сын умершего совершает обряды, и только по завершении их дух отца обретает покой в загробном мире» [Вольпе 1988: 56]. И чувашки, и эдо, как видим, поступали одинаково: умерший превращается в духа и не нуждается в надгробном знаке. При этом связь с потомками продолжается.

### Источники

Поле 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский район Куйбышевской области. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 134–240.

РГВИА, ф. ВУА. 19026 — Масленицкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской. 1785 г. 450 л.

РГО, р. 37, оп. 1. 48 — Вышеславцев А. Похороны и поминальные обычаи крещеных чуваш Симбирской губ. второй половины XVIII в. 1883 г. — 6 л.

РЭМ, ф. 1, оп. 2. 496 — Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники (рукопись, фотографии). 1907 г. — 19 л.

ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук), отд. I. № 6, 21, 176, 178, 236; отд. VIII, № 78.

### Библиография

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. 1.

Вольпе М.А. Эсхатологические представления африканцев (к характеристике типологии культа предков) // Народы Азии и Африки. 1988. № 4.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Ст., пер. и комм. А.П. Ковалевского. Харьков, 1956.

Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.

Пекарский П. Путешествие академика Николая Иосифа Делиля в Березов в 1740 году // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1865. Т. VI.

Руденко С. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1.

Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1993.

Чулков М. Абевега русских суевений. М., 1786.

Шилов Ю. Прародина ариев: История, обряды и мифы. Киев, 1995.

Passek T., Latynine B.A. Sur la question des «Kamennye baby» // Eurasia septentrionalis antiquae. Helsinki, 1929. IV.

## **ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТЛИНКИТОВ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНИХ АЗИАТСКО-АМЕРИКАНСКИХ СВЯЗЕЙ**

Тлинкиты населяли северо-западное побережье Северной Америки от устья реки Насс на юге до залива Якутат на севере. Предки тлинкитов проникли в Новый Свет около восьми тысяч лет назад из Сибири. Длительное время они населяли внутренние районы Аляски, а затем по течению реки Насс вышли к тихоокеанскому побережью Аляски. Здесь пришельцы смешались с автохтонным населением и под давлением новых мигрантов начали заселять район побережья в северном направлении. Таким образом, тлинкиты не только прошли многовековой путь самостоятельного развития в Новом Свете, но и кардинально изменили свою культуру, перейдя от охоты на крупных лесных животных к рыболовству. Поэтому сходные элементы в культуре тлинкитов и народов Сибири можно искать только в области духовной культуры — в мифологии и погребальной обрядности.

Тлинкиты использовали два основных способа погребения — кремацию и воздушный, последний способ использовался при погребении шаманов. Главная цель похорон состояла в отправлении души умершего в мир предков. В связи с этим необходимо остановиться на представлениях тлинкитов об окружающем мире.

Мироздание, по представлениям индейцев, состояло из трех миров, или сфер. Каждый из миров был плоским, все они были вертикально расположены друг над другом и имели двойную сущность — материальную и духовную. Люди видели материальную составляющую любого из миров, но не могли проникнуть в его вторую невидимую половину, населенную духами. Верхний мир — это небо с облаками и небесными светилами. Облака представлялись твердыми и ассоциировались с землей. Звезды — это костры воинов в их жилищах, луна и солнце — сверхъестественные существа. В верхнем мире обитали души воинов и вождей со своими семьями.

Земля представлялась островом в центре реки-океана, которая стоит на гигантском столбе. Если бы духам удалось опрокинуть этот столб, то земля утонула бы в океане. На севере земли находилось место, где собирались души всех умерших, здесь был путь, соединяющий все три мира. Некоторые души оставались здесь навсегда, другие отправлялись в верхний или нижний миры.

Нижний мир находился под водой и под землей, это мир мертвых простолоудинов и рабов, здесь обитали духи, наиболее опасные для человека. Посланцы нижнего мира — духи морских животных и рыб, водоплавающих и болотных птиц, питающихся рыбой. *«Злым духам колоши верят и думают, что от них насылаются на людей болезни; они обитают в воде, а потому и болезни происходят от употребления рыб и ракушек, в которых (болезни. — С.К.) передаются от злых духов»* [Хлебников 1985: 79].

В конце XVIII — начале XIX в. тлинкиты находились на стадии перехода к классовому обществу. К этому времени на ранги было разделено не только общество тлинкитов, но и духи в их мифологии. По представлениям тлинкитов, демиургом, но не создателем вселенной, был Ворон-Эль. Он создал или получил от других легендарных героев землю, небесные светила, пресную воду, огонь, животных (весь окружающий людей материальный мир) и передал его «новым» людям — тлинкитам, а «старых» людей превратил в животных.

Наряду с Вороном-Элем существовали и другие легендарные герои, которые могли ему противостоять или чем-то обладали (животными, небесными светилами, природными стихиями), что изначально находилось не во власти Ворона-Эля. Это хозяин животных Канахкатвай, птица-гром Хетль, страж мирового дерева старуха Агишанаку, Солнце и Луна и др.

Более низкий ранг имели духи-хранители: рек, ручьев, гор, ледников, деревьев и т.д. Еще один ранг духов составляли «еки» — души умерших людей и животных, которые разделялись на несколько групп, по месту их обитания. Посредниками между миром духов и миром людей были шаманы.

Одной из важных функций шамана было участие в погребальной церемонии. После смерти индейца, а особенно вождя, все жители его дома соблюдали строгий пост. Четверо суток, пока тело находилось в доме, женщины неподвижно сидели вокруг него и плакали. Здесь же они спали, не вставая со своих мест. В эти дни шаман совершал ежедневные камлания — под звуки бубна он исполнял ритуальные танцы и пел погребальную песню, *«под которую все <...> должны подтягивать, ударяя в ладоши или во что-нибудь под такт бубна»* [Марков 1856: 66]. Работами по подготовке к погребению занимались родственники жены умершего. Они за домом или в лесу сооружали в виде четырехугольника поленицу для костра, ее середину закладывали хворостом, щепками и заливали жиром.

По истечении четырех суток тело покойного выносили из дома через дымовое отверстие в крыше. Вслед за ним бросали пепел от очага и

живую собаку. К месту погребения женщины шли с распущенными волосами и раскрашенными сажей лицами, мужчины несли тело. На месте кремации покойного в церемониальном головном уборе и в накидке *чилкат* помещали в сидячем положении на поленицу, рядом раскладывали его личные вещи. Шаман обрезал умершему волосы, ударял в бубен и затягивал песню. Все женщины начинали рыдать, а мужчины, постукивая палками в такт бубну, подхватывали песню. Затем женщины поворачивались спиной к покойному и также начинали подпевать, а несколько человек поджигали костер с разных сторон.

В знак траура ближайшие родственники и друзья умершего подставляли головы к огню, чтобы опалить волосы. Некоторые индейцы занимались самоистязанием, они били острыми камнями по лицу, груди и рукам. Труп постоянно переворачивали длинными шестами для того, чтобы он полностью сгорел вместе с дровами. *«Обыкновение сжигать изрезанные тела умерших пошло, как сказывают, от предрассудка, что будто бы, вырезав из них особый кусок и держа его при себе, можно вредить кому угодно»* [Лисянский 1947: 214].

В это время совершалось человеческое жертвоприношение. Раба убивали тем способом, каким умер его хозяин. Если хозяин утонул — раба топили, если был заколот копьем — закалывали, но если вождь умирал от старости, то раба душили палкой: *«Нельзя без глубокого сожаления смотреть на этих несчастных, когда их давят в честь умершего таёна: каюра повалят на землю, приложат к шее палку, нажмут на оба конца, страдалец раз или два вздрогнет ногами, как будто от действия гальванического потока, и через минуту испустит дух»* [Марков 1856: 68].

В отличие от других индейцев умершего шамана не сжигали, так как считалось, что в его теле остается жить один из духов. В доме у шамана всегда было определенное место — правый дальний угол от дверей. Здесь шаман обычно и находился в момент смерти. Каждое утро в течение четырех суток его тело переносили в другой угол дома. *«Потом на пятый день делают самые похороны. Одев его в полный шаманский наряд, на руки надевают рукавицы или перчатки, на ноги торбасы, и потом кладут на доску, у которой с боков наверхено несколько дырок, и привязывают его к ней ремнями. В носовой хрящ шамана продевают одну из костяных палочек, употребляемых при шаманстве; волосы на голове собираются в пучок и в них ввязывается другая шаманская костяная палочка. Потом голову накрывают большою корзиною, сделанною из прутьев. Устроив все таким образом, относят или отвозят шамана в лес и кладут на возвышенном месте, нарочно для сего устроенном на стойках, и делают над ним памятник или шалаи»* [Вениаминов 1840: 69–70].

Тело шамана помещали в погребальный дом в сидячем положении. В гробнице вместе с ним оставляли ящик с шаманским снаряжением: амулетами, погремушками, масками, бубном. Это снаряжение было необходимо душе шамана для сражения с враждебными духами в загробном мире. Обычно для места погребения шамана выбирали небольшой уединенный остров или расщелину в скале. Индейцы считали, что старые деревья никогда не упадут на могилу шамана, а только рядом с ней. Индейцы старались не приближаться к месту погребения шамана из-за страха встретиться с его духом. Если же тлинкитам приходилось плыть мимо острова с гробницей шамана, то они приносили жертвы его духу — бросали в воду табак, выливали жир или оставляли на берегу пищу.

После завершения погребения как простого индейца, так и шамана организовывались четырехдневные поминки — погребальный потлач.

Теперь, после краткого описания погребального обряда тлинкитов, рассмотрим, какие параллели возможны между погребальной обрядностью тлинкитов и других народов Аляски, с одной стороны, и палеоазиатов — с другой. В Сибири кремация как основной способ погребения существовала у чукчей, коряков и нивхов. На Аляске кремация была известна также некоторым группам северных атапасков и алеутам, у последних сведения об этом обряде сохранились лишь в мифологии.

Распространенным элементом погребального обряда ряда народов Сибири и Аляски было ритуальное анатомирование и мумификация. Азиатские эскимосы перед погребением вскрывали умершему грудную клетку и брюшную полость. Внутренние органы тщательно осматривали, при обнаружении язв, опухолей и нарывов они вырезались и складывались отдельно от тела [Крупник 1980: 209]. Чукчи перед погребением производили вскрытие тел людей умерших от болезней для того, чтобы рассмотреть их внутренние органы и установить, какие из них были «съедены» злыми духами — *кэла* [Жорницкая 1980: 204]. У коряков перед кремацией труп прокалывали живот и перерезали сухожилия на руках и ногах [Горбачева, Мастюгина 1980: 218]. Алеуты производили мумификацию трупов, при этом у умерших удалялись внутренние органы из грудной клетки и брюшной полости [Лафлин 1981: 35–36]. Какие-то элементы мумификации были известны тлинкитам, считалось, что трупы их шаманов не подвергаются разложению [Архимандрит Анатолий 1906: 110–111].

Палеоазиаты и коренное население Аляски разделяли мир на несколько сфер, в которых обитали люди и духи. Основными были небесная, земная и подземная сферы. У прибрежных народов: эскимосов,

алеутов, тлинкитов — существовали представления о подводном мире. Главная цель погребального обряда состояла в отправлении души умершего из земной в иную сферу — в мир предков. Попастъ в высшую небесную сферу удаивались лишь души избранных. У чукчей это воины и самоубийцы, у коряков — воины и люди, умершие естественной смертью, погребенные согласно традиционному обряду. Умершие неестественной смертью и захороненные без погребальной одежды застревали «где-то между землей и небом» [Горбачева, Мастюгина 1980: 220]. У тлинкитов в высший небесный мир попадали души воинов и вождей, погребенных по традиционному обряду, у атапасков — только души воинов, умершие естественной смертью, и утопленники попадали в подземный мир [Дзенискевич 1987: 95].

У всех перечисленных народов душа покойного отправлялась в небесный мир вместе с дымом погребального костра. Именно в этом и состоял смысл обряда кремации, а огонь являлся той субстанцией, которая превращала материальное в духовное. Во время погребения и поминок в огонь бросали пищу, предназначавшуюся душе покойного.

Кроме вышеперечисленных общих элементов необходимо обратить внимание на конкретные совпадения в погребальном обряде чукчей, коряков и нивхов, с одной стороны, и тлинкитов — с другой. У некоторых групп коряков после выноса трупа из жилища на то место, где лежал умерший, клали труп принесенной в жертву собаки [Горбачева, Мастюгина 1980: 218]. У чукчей во время выноса покойника приносили в жертву щенка, который оставался в жилище в течение трех дней [Жорницкая 1980: 205]. Нивхи приносили в жертву собаку во время кремации умершего. Как уже отмечалось, тлинкиты после выноса тела покойного через дымовое отверстие выбрасывали вслед за ним пепел от очага и живую собаку. Вероятно, в древности у тлинкитов приносилась в жертву именно собака, но впоследствии стали применять человеческие жертвоприношения.

Таким образом, можно выделить следующие элементы погребального обряда, присутствовавшие у вышеперечисленных народов в древности: ритуальное анатомирование и мумификация умерших; кремация как один из основных способов погребения; дым погребального костра как средство отправления души в небесную сферу; огонь как «средство перехода» из мира живых в мир мертвых. Отмеченные параллели, а также наличие у на-деноязычных народов Аляски и палеоазиатов семантически сходного мифологического Вороньего цикла [Мелетинский 1979] позволяют допустить общие корни в их этногенезе.

## Библиография

- Архимандрит Анатолий. В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.
- Вениаминов И.Е. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 3.
- Горбачева В.В., Мاستюгина С.М. Похоронная обрядность. Коряки // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Дзенискевич Г.И. Атапаски Аляски. Очерки материальной и духовной культуры. Конец XVIII — начало XX в. Л., 1987.
- Жорницкая М.Я. Похоронная обрядность. Чукчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Крупник И.И. Похоронная обрядность. Эскимосы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Лафлин У.С. Алеутские мумии: их значение для исследования продолжительности жизни и изучения культуры // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981.
- Лисянский Ю.Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева». М., 1947.
- Марков А.И. Русские на Восточном океане. М., 1856.
- Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
- Хлебников К.Т. Русская Америка в «записках» Кирилла Хлебникова. Ново-Архангельск. М., 1985.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

*Апинян Тамара Антоновна* д. филос.н., проф. (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Институт народов Севера, Санкт-Петербург); [arinian@yandex.ru](mailto:arinian@yandex.ru)

*Арзютов Дмитрий Владимирович* к.и.н., м.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); [arzyutov@kunstkamera.ru](mailto:arzyutov@kunstkamera.ru)

*Банников Алексей Львович* преподаватель (Башкирский Государственный университет, Уфа); [alex\\_rgv@rambler.ru](mailto:alex_rgv@rambler.ru)

*Березкин Юрий Евгеньевич* д.и.н., проф., зав. Отделом этнографии Америки (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Санкт-Петербург); [berezkin@kunstkamera.ru](mailto:berezkin@kunstkamera.ru)

*Березницкий Сергей Васильевич* д.и.н., с.н.с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток); [bereznitsky@mail.primorye.ru](mailto:bereznitsky@mail.primorye.ru)

*Бережнова Марина Леонидовна* к.и.н., доц. (Омский государственный университет, Омск); [berezh@bk.ru](mailto:berezh@bk.ru)

*Бодрова Альфира Шайфулловна* к.философ.н., доц. (Томский государственный педагогический университет); [Alfira65@mail.ru](mailto:Alfira65@mail.ru)

*Бурнаков Венарий Алексеевич* к.и.н., н.с. (Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск); [venariy@ngs.ru](mailto:venariy@ngs.ru)

*Бурыкин Алексей Алексеевич* д.филолог. н., вед.н.с. (Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург); [albury@rambler.ru](mailto:albury@rambler.ru)

*Васильев Валерий Егорович* к.и.н., с.н.с. (Институт гуманитарных исследований СО РАН, Якутск); [valera305@e-mail.ru](mailto:valera305@e-mail.ru)

*Васильев Юрий Михайлович* к.и.н., с.н.с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток); [vuum@mail.primorye.ru](mailto:vuum@mail.primorye.ru)

*Гаркуша Мария Александровна* м.н.с. (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); [tikhonov@omsu.ru](mailto:tikhonov@omsu.ru)

*Горячев Александр Анатольевич* м.н.с. начальник Тургеньского отряда Семиреченской археологической экспедиции (Института археологии им. А. Х. Маргулана, Казахстан, Алматы); [aga.2805@mail.ru](mailto:aga.2805@mail.ru);

*Грачев Игорь Александрович* соискатель, м.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); [grachev@kunstkamera.ru](mailto:grachev@kunstkamera.ru)

*Гыргеева Ксения Александровна* аспирант (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ)

*Данченко Евгений Михайлович* к.и.н., доцент (Омский государственный педагогический университет, Омск); dantchen@rambler.ru, edanchenko@yahoo.com

*Дашибалов Баир Бальжинимаевич* д.и.н., вед.н.с. (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ); dashibal@burnet.ru

*Дробышев Юлий Иванович* канд. биол. наук, с.н.с. (Институт проблем экологии и эволюции РАН / Институт востоковедения РАН, Москва); altanus@mail.ru

*Дьяченко Владимир Иванович* к.и.н., с.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург) vid@kunstkamera.ru

*Ермолова Надежда Всеволодовна* к.и.н., с.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); ermol@kunstkamera.ru

*Жамбалтарова Елена Дашиевна* к.и.н., зав. музеем (Музей Бурятского научного центра СО РАН, Улан-Удэ); dashievna@yandex.ru

*Жук А.В.* к.и.н. (Омский государственный университет, Омск).

*Иванова Валентина Селиверстовна* соискатель (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург)

*Игнатьева Ольга Петровна* н.с. (Российский Этнографический музей, Санкт-Петербург);

*Илюшин Андрей Михайлович* д.и.н., проф. (Кузбасский государственный технический университет, Кемерово); iam@kemnet.ru

*Калиев Бахыт Аканович* аспирант (Северо-Казахстанский государственный университет им. М. Козыбаева, Петропавловск, Республика Казахстан); dim\_ash@aport.ru

*Квашин Юрий Николаевич* к.и.н., с.н.с. (Институт проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень); ukwa@yandex.ru

*Кидиекова Ирина Кононовна* к.и.н., с.н.с. (Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Абакан); khaknauka@yandex.ru

*Кимеев Валерий Макарович* к.и.н., доц. (Кемеровский государственный университет, Кемерово); kimeev@mail.ru

*Кисель Владимир Антониевич* к.и.н., гл. специалист (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); kisel@kunstkamera.ru

*Корсун Сергей Анатольевич* к.и.н., с.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); ffsak@kunstkamera.ru

*Кондин Вячеслав Юрьевич* начальник отдела духовной культуры (Этнографический Музей под открытым небом «Торум Маа», Ханты-Мансийск).

*Корусенко Михаил Андреевич* к.и.н., зав. сектором исторического музееведения (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); korusen@hist.omsu.omskreg.ru

*Кубарев Владимир Дмитриевич* д.и.н., проф., г.н.с. (Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск); vd@online.nsk.ru

*Кубарев Глеб Владимирович* к.и.н., н.с. (Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск); gvkubarev@online.nsk.ru

*Кустова Юлия Георгиевна* к.и.н., доц. (Российский государственный университет имени А.И. Герцена, Институт народов Севера, Санкт-Петербург); jkustova@mail.ru

*Лбова Людмила Валентиновна* д.и.н., проф., зав. отделением археологии (Новосибирский государственный университет, Новосибирск); lboval@ngs.ru

*Лукина Надежда Васильевна* д.и.н., проф., с.н.с. (Томский государственный университет, Томск); lunv@mail.ru

*Мартынова Елена Петровна* д.и.н., проф., зав. кафедрой истории России (Тульский государственный педагогический университет, Тула); emartynova@tula.net

*Михайлова Елена Алексеевна* к.и.н., Ученый секретарь МАЭ РАН, Санкт-Петербург

*Мятлева Евгения Юрьевна* аспирант (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ); myatleva@rambler.ru

*Ожередов Юрий Иванович* к.и.н., директор (Музей археологии и этнографии Сибири им. В.М.Флоринского Томского государственного университета, Томск); nohoister@gmail.com

*Павлинская Лариса Романовна* к.и.н., зав. Отделом этнографии Сибири (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Санкт-Петербург); lapal@kunstkamera.ru

*Полеводов Альберт Викторович* к.и.н., с.н.с (Национальный археологический и природный парк «Батаково», Омск); pole12w@yandex.ru

*Рассадин Игорь Валентинович*, к.и.н. (Институт монголоведения, тибетологии и буддологии СО РАН, Улан-Удэ)

*Рыкин Павел Олегович* к.и.н., м.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН / Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург)

*Салмин Антон Кириллович* д.и.н., гл.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); Anton.Salmin@kunstkamera.ru

*Селезнев Александр Геннадьевич* к.и.н., доц. (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); seleznev@hist.omsu.omskreg.ru

*Селезнева Ирина Александровна* к.и.н., доц. (Омский государственный университет, Омск).

*Сирина Анна Анатольевна* к.и.н., с.н.с. (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва); anna\_sirina@hotmail.com

*Скрынникова Татьяна Дмитриевна* д.и.н., проф., гл.н.с. (Институт монголоведения, тибетологии и буддологии СО РАН, Улан-Уде); skryta999@mail.ru

*Смирнова Елена Юрьевна* к.и.н., зам.директора (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); selena63@bk.ru

*Содномпилова Марина Михайловна* к.и.н., н.с. (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ); sodnompilova@yandex.ru

*Сотникова Светлана Владимировна* к.и.н., доцент (Тобольский государственный педагогический институт, Тобольск); istoria@tgpi.tob.ru

*Степанова Ольга Борисовна* м.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Санкт-Петербург); step67@kunstkamera.ru

*Тадина Надежда Алексеевна* к.и.н., доцент (Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск); ntadina@yandex.ru

*Татауров Сергей Филиппович* к.и.н., зав. сектором (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); tikhonov@omsu.ru

*Титорева Галина Теодоровна* кандидат искусствоведения Заведующая отделом этнографии (Хабаровский краевой краеведческий музей имени Н.И. Гродекова, Хабаровск); mazo2005@mail.ru

*Тихомирова Марина Николаевна* к.и.н., м.н.с. (Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); kittenm@hist.omsu.omskreg.ru

*Федорова Елена Геннадьевна* к.и.н., с.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург); elenfed@kunstkamera.ru

*Фурсова Елена Федоровна* д.и.н., с.н.с. (Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск); mfl1@mail.ru

*Харючи Галина Павловна* к.и.н., вед.н.с., заведующая отделом этнографии и этнополитики (Ямальский филиал Института истории и археологии УрО РАН, Салехард); haryuchi-yamal@yandex.ru

*Цыденова Дарима Цыденовна* аспирант, (Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск); darimats@ngs.ru

*Чувьюров Александр Алексеевич* к.и.н., н.с. (Российский Этнографический музей, Санкт-Петербург); chuvjurov@yandex.ru

*Чурилова Людмила Александровна* к.и.н., доц. (Сибирский государственный технологический университет, Красноярск); churilati@mail.ru

*Шевченко Юрий Юрьевич* к.и.н., с.н.с. (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН); yurishrv@rambler.ru; yurshev@kunstkamera.ru

*Шерстобитова Ольга Сергеевна* м.н.с. («Дирекция Национального археологического парка «Батаково» / Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омск); booholdoi@rambler.ru

*Юрченко Александр Григорьевич*; altanus@mail.ru

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

СА – Советская археология.

СЭ – Советская этнография.

АМАЭЭС КемГУ – Архив Музея археологии, экологии и этнографии Сибири Кемеровского государственного университета (г. Кемерово)

АМАЭ РАН – Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН

АМАЭ ОмГУ – Архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета (г. Омск)

ЭО – Этнографическое обозрение.

Сб. МАЭ – Сборник Музей антропологии и этнографии РАН

ПМА – Полевые материалы автора

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР

ИРГО – Императорское Русское географическое общество

ТИЭ – Труды Института этнографии

ИЭ – Институт этнографии

## СОДЕРЖАНИЕ

### Предисловие

*А.А. Бурькин* Она так любила север... ..... 3

### ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ

#### Урал и Западная Сибирь

- Ю.Ю. Шевченко* Абалацкая икона Богородицы  
и коллизии жития свт. Иоанна Тобольского (Максимовича) ..... 7
- А.А. Чувьуров* Похоронно-поминальные  
обряды печорских коми старообрядцев ..... 20
- М.Л. Бережнова* К вопросу о генезисе погребального  
обряда русских сибиряков ..... 28
- Л.А. Чурилова* Деревянные маски — уникальная часть  
культурной атрибутики самодийцев Таймыра ..... 33
- В.И. Дьяченко* Намогильные памятники долган  
сквозь призму их этногенеза ..... 38
- Г.П. Харючи* Традиции и инновации  
в погребальном обряде ненцев ..... 45
- Ю.Н. Квашин* Локальные особенности традиционных  
захоронений сибирских тундровых ненцев ..... 51
- Е.П. Мартынова* Угорско-самодийские параллели  
в погребальном обряде надымских ненцев ..... 56
- В.Ю. Кондин* Огонь в погребальном обряде обских угров ..... 62
- Н.В. Лукина* Погребальные сооружения хантов ..... 66
- Е.Г. Федорова* О конструкции погребальных  
сооружений северных манси ..... 70
- В.С. Иванова* Лексика погребального обряда  
среднесосьвинских манси ..... 75
- Ю.И. Ожередов* Некоторые особенности погребального  
обрядя позднесредневековых селькупов Нарымского Приобья ..... 79
- О.Б. Степанова* Мать-змея и образ духа-охранителя  
в мифологических представлениях селькупов ..... 87
- М.Н. Тихомирова* Правила и запреты в пище и трапезе  
погребально- поминального обряда татар Западной Сибири ..... 93

<i>С.Ф. Татауров, М.А.Гаркуша</i> Некоторые черты погребального обряда сибирских татар в Тарском Прииртышье .....	100
<i>Е.Ю. Смирнова</i> Ткань в погребальном обряде татар Западной Сибири .....	105

### **Южная Сибирь и Монголия**

<i>Е.Ф. Фурсова</i> «Одежда на тот свет» русских старообрядцев Алтай и Васюганья начала – первой половины XX в. ....	109
<i>В.М. Кимеев</i> Погребальный обряд шорцев .....	117
<i>О.П. Игнатьева</i> Специфические черты современной погребальной обрядности улаганских теленгитов .....	122
<i>В.А. Бурнаков</i> К вопросу о похоронной обрядности у хакасов ...	126
<i>И.К. Кидиекова</i> Женская погребальная атрибутика хакасов .....	136
<i>В.А. Кисель</i> Нетюрские элементы погребального обряда тувинцев .....	140
<i>К.А. Гырgeeва</i> К погребальной обрядности бурятского шамана: способ кремации .....	147
<i>Е.Ю. Мятлева</i> Погребальные памятники XVIII–XIX вв. как источник по материальной культуре бурят .....	152
<i>И.В. Рассадин</i> О похоронном обряде и типах захоронений у тофаларов .....	157
<i>Ю.И. Дробышев, А.Г.Юрченко</i> «Заповедники смерти» Монгольской империи .....	160
<i>П.О. Рыкин</i> К вопросу об обычае расчленения и скальпирования у средневековых монголов .....	169

### **Дальний Восток**

<i>Г.Т. Титорева</i> Похоронно-поминальные обряды ульчей (по материалам научных экспедиций) .....	178
<i>А.А. Сирина</i> К вопросу о «сопроводительной жертве» в похоронно-поминальном обряде у эвенков и эвенов .....	185
<i>В.Е. Васильев</i> Юкагирские сайтааны (вопросы генезиса шаманских погребений) .....	191
<i>Е.А. Михайлова</i> Погребение ничком на Уэленском могильнике Чукотки .....	198



## **Сопредельные территории**

<i>А.К. Салмин Юна</i> – антропоморфный столб на могиле у чувашей .....	204
<i>С.А. Корсун</i> Погребальный обряд тлинкитов в контексте древних азиатско-американских связей .....	211
Сведения об авторах .....	217
Список сокращений .....	222

*Научное издание*

## **Сибирский сборник–1**

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НАРОДОВ  
СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Книга 2

Редактирование М.А. Ильиной  
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано в печать 9.11.2009. Формат 60 × 84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 13. Уч.-изд. л. 15.  
Тираж 300 экз. Заказ № 1583.

МАЭ РАН  
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»  
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.